

## **Imanência, política e marxismo: da autocrítica althusseriana ao materialismo do encontro**

Felipe Melonio Leite\*

**Resumo:** O presente artigo é dedicado ao movimento autocrítico de Louis Althusser. Buscaremos analisar o novo papel que o político passa a exercer na estruturação de sua teoria. De uma posição de objeto de análise, passivo de uma episteme totalizadora, ela se torna fundante de todo discurso possível. Enfocaremos, na abertura teórica de Althusser, o papel do político. Apresentaremos as rupturas, como a incorporação do *vazio*, do *aleatório* e da conjuntura política, e as continuidades, como a manutenção da crítica ao essencialismo filosófico, na obra de Althusser, da autocrítica dos anos 1970 ao “materialismo aleatório” do final de sua vida. Nesse ponto será observada a complexificação do anti-humanismo teórico e a construção de um marxismo inspirado nos clássicos da imanência e sem cessões ao idealismo e à teleologia.

**Palavras-chave:** Louis Althusser; Materialismo do Encontro; Marxismo; Imanência.

### **Imanence, politics and marxism: from the althusserian autocritic to the materialism of the encounter**

**Abstract:** This article is dedicated to Louis Althusser's self-critical movement. We will seek to analyze the new role that the political starts to play in the structuring of his theory. From a position of object of analysis, passive to a totalizing episteme, it becomes the foundation of every possible discourse. We will focus, in Althusser's theoretical opening, the role of the political. We will present the ruptures, as the incorporation of the void, the random and the political conjuncture, and the continuities, as the maintenance of the criticism to the philosophical essentialism, in the work of Althusser, from the self-criticism of the 70s to the “random materialism” of the end of his life. At this point, the complexification of theoretical anti-humanism and the construction of a Marxism inspired by the classics of immanence, and without ceasing to idealism and teleology, will be observed.

**Keywords:** Louis Althusser; Materialism of the Encounter; Marxism; Immanence

#### **1. O político na reorientação da filosofia: construindo o fazer sem invariante**

O pensamento althusseriano é pacificamente reconhecido como subdividido em fases. Mesmo resguardando um núcleo na crítica genérica ao *humanismo teórico*, ao *empirismo*, ao *historicismo* e ao *teleologismo*, temas tratados na apresentação da formulação clássica, o autor atentou para possíveis retornos idealistas nas formas dessas análises. Percebe-se que a influência de *modas* intelectuais vigentes refletiu no corpo do

---

\* Doutorando em Filosofia na Universidade Federal Fluminense. Contato: [fmelonio@yahoo.com.br](mailto:fmelonio@yahoo.com.br)

seu pensamento e o seu desenvolvimento teórico posterior deram-se pela via de respostas à sua própria recepção no debate intelectual.

Entretanto, a recepção das seguidas autocríticas althusserianas não é homogênea entre os autores que logram inserção em sua herança teórica. Uma relevante parte deles encontra no programa de especificação de um marxismo como ciência social – possuidor de suas características e respeitoso perante os princípios do que se pretende como ciência – uma melhor projeção para elucidação dos complexos mecanismos produção e reprodução da vida social. Seguindo essa perspectiva, Boito Jr. afirma que o afastamento do desenvolvimento da obra althusseriana culminou em uma última fase em que rege um abandono dos pressupostos materialistas históricos em favor da pura contingência. Não obstante insistir no caráter radicalmente diferente da última fase, onde observa uma verdadeira “ruptura epistemológica” no próprio Althusser, o autor relega a autocrítica dos anos 1970 a uma simples reorientação perante a pujança intelectual de suas duas “obras magnas” (*Lire le capital* e *Pour Marx*).<sup>1</sup> Althusser, segundo a perspectiva de Boito Jr., poderia ser sintetizado como um pensador que relê o marxismo (nessa visão em que as bases estão estabelecidas nos dois trabalhos supracitados), como “[...] uma teoria da sociedade e da história e, como tal, produz conceitos gerais e conceitos específicos, situados em diferentes níveis de abstração, que compõem uma teoria que busca ser sistemática, distingue-se da análise empírica concreta e é instrumento, sujeito a retificações, para a realização dessa análise”<sup>2</sup>. De forma semelhante Décio Saes afirma que a aceitação das sucessivas teses propostas, em revisão, por Althusser engendra o risco de redução da cientificidade estabelecida em sua primeira fase lida como clássica. Nesse suposto erro incorreu a recepção do althusserianismo pelo grupo da revista *Tempo Brasileiro*, sediado no Rio de Janeiro, liderado por Carlos Henrique Escobar (SAES, 2007: 69)<sup>3, 4</sup>.

---

<sup>1</sup> BOITO Jr., A. Indicações para o estudo do marxismo de Althusser. *Novos Temas*, 09, 2014, p. 154-5.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 157-8.

<sup>3</sup> SAES, Décio. O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira. *História do marxismo no Brasil. Volume 3: teorias, interpretações*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p. 69.

<sup>4</sup> A construção de uma leitura “cientista social” do marxismo, notadamente o de influência althusseriana, também inspirou o projeto de Adriano Codato e Renato Perissinoto. Nele os autores buscam articular os *insights* e afirmações teóricas do marxismo, principalmente nos tangentes à análise classista da política institucional, aos preceitos da ciência social normal, de verificabilidade e falseabilidade. Há uma rejeição da divisão autoimposta pelo marxismo entre a “sociologia burguesa” e o seu próprio escopo classista. Segundo os autores (CODATO, A.; PERISSINOTTO, R. O marxismo como ciência social. Curitiba: Ed. UFPR, 2011.p. xxvii): “A compilação dos nove textos que compõem esta coletânea está bem longe da busca do marxismo puro e duro ou do *verdadeiro Marx*, propósito esse inspirado no projeto althusseriano de *nos*

Motta, por sua vez, considera que a autocrítica althusseriana iniciou um processo de abertura frente a cristalizações *estruturais* e *logocêntricas* da primeira fase. Essa autocrítica, segundo o autor, inclui três momentos sucessivos: um primeiro, que vai de 1968 até 1975, onde explicita-se “[...] uma crítica ao *teoricismo* dos trabalhos iniciais; a definição de que a filosofia é a luta de classes na teoria; a ênfase no conceito de aparelhos de Estado em relação aos conceitos de instâncias, ou níveis, nos modos de produção ou nas formações sociais”<sup>5</sup>; um segundo, de 1976 até 1978, em que rege uma incorporação do maoísmo político e a crítica aos postulados do Partido Comunista Francês; e um terceiro, de 1978 em diante, em que, finalmente, a preocupação do filósofo volta-se para a defesa do materialismo aleatório ou do encontro. Motta analisa o *materialismo do encontro*, de forma contrária ao comentário de Boito Jr., como uma não ruptura de problemática frente as fases anteriores. O autor afirma: “Ruptura haveria sim se Althusser desconsiderasse as suas posições contra a filosofia do sujeito, na sua crítica ao humanismo, e rompesse com a centralidade da luta de classes e renegasse os seus conceitos [...]. Diferentemente disso, Althusser se manteve fiel a essas posições iniciais”<sup>6</sup>.

Althusser centra sua autocrítica em dois aspectos: na definição do papel da filosofia em geral no quadro das práticas teóricas e no sentido do surgimento do aspecto dialético do materialismo seguindo o corte operado por Marx no pensamento ocidental. O conjunto dessas duas posições é o âmbito geral do que chama de caráter “teoricista” de sua primeira fase. Davoglio discerne as características desses dois âmbitos. O primeiro é recebido como um “desvio especulativo”. Nele há a afirmação do papel da filosofia como uma “salvaguarda” superior a ciência. Uma “superciência”, onde reside uma garantia de objetividade. A filosofia é reduzida assim à epistemologia. Davoglio<sup>7</sup> afirma: “[...] um mecanismo filosófico algo especulativo paira sobre a batalha ciência-ideologia,

---

*separamos da literalidade de Marx, para torná-lo inteligível a seu próprio pensamento.* Essa miragem filosofante, responsável por parir no século XX tantos marxismos quantos analistas disponíveis, implicou em uma glorificação desmedida do autor em tempos mais favoráveis; e uma escovadela pouco meditada em tempos bicudos. E praticamente só isso. As ideologias teóricas que surgiram daí cujo efeito foi encerrar a discussão e não permiti-la, criaram uma série de campos de força que dividiram artificialmente as ciências sociais em “Sociologia burguesa”, de um lado, e “Teoria Marxista”, de outro. A primeira supostamente derivada de uma epistemologia “positivista” e de uma metodologia “empirista”, foi condenada e banida por sua inexplicável ignorância da formidável dialética materialista. Mesmo análises concretas e estudos metódicos sobre a sociedade capitalista, empreendidos por autores marxistas nos anos 1960 e 1970, foram censurados porque utilizaram *categorias marxistas sem se valer da teoria marxista*”.

<sup>5</sup> MOTTA, L. E. *A favor de Althusser: revolução e ruptura na teoria marxista*. Rio de Janeiro: Gramma; FAPERJ, 2014, p. 15.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>7</sup> DAVOGLIO, P. *Althusser e o direito*. São Paulo: Ideias & Letras, 2018, p. 59.

representando um *locus* do científico para além da própria ciência, uma superciência que recolhe para si os sistemas e descobertas mais objetivos autenticando-os”. O resultado teórico desse aspecto do desvio de Althusser, Davoglio<sup>8</sup> afirma, é a “ideologia da distinção entre a Ideologia e a Ciência”.

Esse aspecto dito especulativo do desvio emerge, na obra Althusseriana, no momento de sua distinção das diversas práticas teóricas, ou seja, nos diferentes tipos de trato do complexo *já-dado* entrando em contato com o quadro analítico, o fazer científico de um tempo, que se estabelece. Sendo a “prática teórica” uma espécie do complexo articulado total da “prática social” ela, por sua vez, é dividida entre a função prática, ideológica, de justificação e reprodução (a pré-história da ciência) e a prática teórica científica, diversa qualitativamente e tendo a função de conhecimento como principal. Essa última é delimitada pela descontinuidade do “corte epistemológico”.<sup>9</sup> Por sua vez o termo *teoria* designa, nessa percepção, o *sistema teórico* de uma ciência, seus conceitos regionais e específicos. Já Teoria (com “T” maiúsculo) refere-se a prática teórica geral. Essa, por fim, equivale a filosofia, a ruptura geral engendrada pelo corte de Marx na história do conhecimento. O filósofo franco-argelino é claro no sentido e função da existência dessa teoria geral: ela elucida a relação da fazer humano com suas teorias regionais. Ela dá o sentido do *devenir* das coisas, como esclarece:

Mas a *relação* de uma “teoria” com sua prática, na medida em que essa relação está em causa, interessa também, com condição de ser refletida e enunciada, à própria Teoria geral (a dialética), em que está expressa teoricamente a essência da prática teórica em geral, e por meio dela a essência da prática em geral, e por meio dela a essência das transformações, do “devenir” das coisas em geral.<sup>10</sup>

Já o segundo aspecto, o “teoricismo” da primeira fase althusseriana, é definido como o “desvio racionalista”. Althusser, ao enunciar o “*corte epistemológico*” de Marx, o fez de uma forma a obliterar seu caráter necessariamente histórico. O autor observaria, naquele instante, uma ruptura *geral* do fazer científico com o fazer ideológico, especificamente no desvanecimento da “ideologia humanista burguesa”. Althusser não atentaria para o fato de que Marx coloca em suspensão não a generalidade da ideologia, mas apenas uma de seus casos particulares: o “humanismo burguês”. Ao apressar a

---

<sup>8</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>9</sup> ALTHUSSER, L. *Por Marx*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015 [1965], p. 136-7.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 138.

generalidade Althusser arrisca em submeter todas as possíveis descobertas científicas ao “materialismo dialético” marxista. Assim afirma Davoglio:

No entanto, ao anunciar em *termos gerais* essa relação específica que liga a ciência às ideologias teóricas que constituíram sua pré-história, Althusser o faz de modo diverso: como uma ruptura da ciência em geral, com uma ideologia em geral. O que estaria na base desse desvio, conforme o próprio Althusser nos indicaria mais tarde, seria um “sub-reconhecimento da dimensão histórica do corte epistemológico”. Aqui, portanto, o caráter “racionalista” do corte viria desempenhar uma função de oposição binária entre verdade e erro, entre a ciência e a ideologia em geral, tornando o antagonismo entre a ciência da história, i.e., o marxismo e a ideologia burguesa apenas um caso particular dessa disputa.<sup>11</sup>

Observa-se, em texto, a ocorrência desse alegado “teoricismo” quando em “Marxismo e humanismo” o filósofo busca definir o duplo aspecto do *corte epistemológico*. Esse se generalizaria como filosofia nova, como uma *epistemologia do concreto*, ao rejeitar os conceitos idealistas ou materialistas-empiristas, por uma teoria da determinação complexa. Ao negar o humanismo, que era a base da filosofia e das ciências, como núcleo ideológico o autor incorre na sua substituição pela combinatória de elementos da prática humana complexa. O racionalismo substituí o humanismo como núcleo da filosofia:

Essa revolução teórica total somente tem condições de recusar os antigos conceitos porque os substitui por conceitos novos. Marx funda efetivamente uma nova problemática, uma nova maneira sistemática de colocar questões ao mundo, novos princípios e um novo método. Essa descoberta está contida imediatamente na teoria do materialismo histórico, na qual Marx propõe não só uma nova teoria da história das sociedades, mas, ao mesmo tempo, implícita porém necessariamente, uma nova “filosofia” com implicações infinitas. Assim, quando Marx substitui na teoria da história o velho par indivíduos-essência humana por novos conceitos (forças produtivas, relação de produção, etc.), ele propõe de fato, simultaneamente, uma nova concepção da “filosofia”. Ele substitui os antigos postulados (empirismo-idealismo do sujeito, empirismo-idealismo da essência) que estão na base, não só do idealismo, mas também do materialismo pré-marxista, por um materialismo dialético-histórico da *práxis*: ou seja, por uma teoria dos diferentes *níveis* específicos da *prática humana* (prática econômica, prática política, prática ideológica, prática científica) em suas articulações próprias, fundada nas articulações específicas da unidade da sociedade humana.<sup>12</sup>

Nota-se que o papel do político é reduzido na presente abordagem. Seu posicionamento é específico, um tipo de prática humana, residindo a possibilidade de estudo pela teoria. O primado é da lógica, do acesso pela cientificidade. Esse ponto já

---

<sup>11</sup> DAVOGLIO, P., Op. Cit., p. 62.

<sup>12</sup> ALTHUSSER, L., Op. Cit., p. 190.

notava o então ex-colaborador de Althusser, Jacques Rancière (1973) ao criticar o caráter supressivo da luta de classes presente na abordagem althusseriana do par ciência/ideologia, que é, nessa abordagem crítica, uma nova tradução do velho par metafísico verdade/erro. Afirma:

The functioning of the “Science/Ideology” opposition depends on the re-establishment of a space homologous to that which the whole metaphysical tradition assumes by opposing Science to its Other; thus supposing the closure of a universe of discourse, divided into the realms of the true and the false, into the world of Science and that of its Other (opinion, error, illusion, etc.). If one fails to grasp that ideology is fundamentally the site of a struggle, of a class struggle, it immediately slips into this place determined by the history of metaphysics: the place of the Other of Science<sup>13, 14</sup>

Althusser, no entanto, afasta-se teoricamente dessa posição. Seguindo seu período clássico inicia um processo gradativo de autocrítica sem, entretanto, ocorrer no repúdio aos seus textos anteriores. Tem-se uma reforma de posicionamento e amplitude de questões que não são meramente pontuais, mas, a seu modo, situam o próprio pensamento althusseriano no amplo espectro da crítica mais profunda ao idealismo em filosofia. Se antes há um claro primado das formas, da inteligibilidade sistemática e fechada do trato ao *já-dado*, temos uma paulatina entrada em força no campo do *político*, como incomensurável, como uma luta permanente. O *político* deixa de ser apenas uma esfera subordinada ao estudo, ao processo geral de conhecimento, com função delimitada e passa a ter a autonomia de delimitar o próprio núcleo da cientificidade. O nível da garantia teórica, saneada do incomensurável político, é levada para um patamar ainda mais distante que a base anterior da *Teoria das práticas teóricas*.

Esse processo intelectual de Althusser desenvolve-se, de forma curiosa para um autor caracterizado como intelectualista por seus adversários, como uma imersão no que é possível ler como filosofia em autores marxistas clássicos de intervenção política, como Lenin e Mao. O paradoxo emerge ao afirmar que esses autores possibilitam uma filosofia, que antes de ser uma *nova filosofia*, faz-se como uma *anti-filosofia*. Esse argumento está

---

<sup>13</sup> RANCIÈRE, J. On the theory of ideology (the politics of Althusser). *Cultural Studies*, v. 2, n. 1, 1973, p. 4

<sup>14</sup> “O funcionamento da oposição “Ciência/Ideologia” depende do reestabelecimento de um espaço homólogo àquele que toda a tradição metafísica assume ao contrapor a Ciência ao seu Outro; portanto supondo o fechamento de um universo do discurso, dividido entre os reinos do verdadeiro e do falso, dentro do mundo da Ciência e daquele de seu Outro (opinião, erro, ilusão, etc.). Se um deixa de apreender que ideologia é fundamentalmente o espaço de uma luta, de uma luta de classe, escorrega imediatamente neste lugar determinado pela história da metafísica: o espaço do Outro da Ciência.” (tradução nossa)

presente em um dos seus primeiros textos de autocrítica: *Lenin e a filosofia*, que veio a lume em 1969 provindo de uma conferência realizada no ano anterior.

Althusser comenta, em *Lenin e a filosofia*, o posicionamento do revolucionário russo acerca das questões debatidas em filosofia. Lenin nega-se a debater *filosofia* na forma específica dos filósofos profissionais e universitários. Lenin seria, no limite, “[...] *insuportável* à filosofia universitária e, para não entristecer ninguém, à grande maioria dos filósofos, senão mesmo a todos, sejam universitários ou não”<sup>15</sup>. O próprio Lenin afirma, segundo Althusser que:

É que não só não faço a filosofia deles, como não faço filosofia de todo, com eles. A sua maneira de “fazer filosofia consiste em desprender tesouros da inteligência e subtileza para nada mas que *ruminar* na filosofia. Quanto a mim, trato a filosofia de outro modo, pratico-a, como queria Marx, de acordo com o que ela é. É isto que eu julgo ser “materialista dialético”.<sup>16</sup>

O modo filosófico que Lenin diz praticar segue, na perspectiva althusseriana, o preceito iniciado por Marx no pós-corte. É no ano de 1845, na *Tese XI sobre Feuerbach* que Marx anuncia uma filosofia nova “que já não fosse *interpretação* mas *transformação* do mundo”<sup>17</sup>. Outrossim, na presente perspectiva, o que sucede esse anúncio é um vazio acerca de formulações filosóficas. Não há uma indicação de como proceder esse novo tipo de prática filosófica. Em seu lugar temos o que Althusser chama de “[...] uma coisa bem diferente de uma nova filosofia: Uma ciência nova, a ciência da história, de que Marx vai estabelecer os primeiros fundamentos, ainda extremamente frágeis, em *A Ideologia Alemã*”<sup>18</sup>.

Os dois momentos acima, o do anúncio de uma nova prática filosófica e o da fundação de uma nova ciência, eram, no Althusser clássico, conforme a leitura do desvio “teoricista”, interpretados como condizentes a um único objeto – os diferenciando apenas na generalidade – o da prática teórica. A partir desse momento temos uma separação qualitativa, filosofia e ciência tratam de elementos distintos, sendo sua ligação algo exterior, mas não menos necessário. O filósofo da *Rue d’Ulm* atribui a Lenin a prática e

---

<sup>15</sup> ALTHUSSER, L, *Lênin e a filosofia*. São Paulo: Edições Mandacaru, 1989 [1968], p. 20.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 20-1

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 28

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 29.

consolidação da nova prática filosófica, distinguindo seu movimento do de Engels. O último ainda estaria preso a “um certo tema positivista de *A Ideologia Alemã*”<sup>19</sup>.

O parceiro intelectual de Marx, em sua tentativa de sistematização teórica da novidade científica criada, teria legado a filosofia ou um papel de “laboratório” no passado das ciências ou a função restrita de um delineamento geral das “leis dialéticas do pensamento”, sem nunca desvincular da história das ciências.<sup>20</sup> Já o revolucionário russo, por sua vez, enuncia a necessária diferença entre o que é tratado no escopo da ciência e no da filosofia. A formulação fundamental dessa diferença é a “tese da existência”. Nela afirma-se que a “matéria” tratada na filosofia difere da “matéria” da ciência. A do tipo filosófico nada mais é do a “afirmação” da existência da “matéria”. A “matéria” das ciências, em seu posicionamento, refere-se a um conceito científico mutável, diverso conforme o estado da técnica das diferentes épocas.<sup>21</sup>

O vínculo entre as duas esferas é, dessa forma, reformado. Não temos mais diferenças de generalidade no mesmo âmbito e sim uma dinâmica de enunciação. É o que fundamenta a “tese da objetividade”.<sup>22</sup> A ciência, em suas transformações, dota a filosofia de novas gramáticas teóricas, reajustes que obrigam a filosofia a modificar. A filosofia retira seu enunciado da lógica aberta pelas ciências. É nesse sentido que Lenin restringe-se à “filosofia materialista” e não à “filosofia em geral”.<sup>23</sup> Althusser, por fim, afirma que a última tese da prática novo-filosófica de Lenin é a do sentido de necessário embate entre duas tendências: a “filosofia materialista” e a “filosofia idealista”. A modalidade materialista é justamente a afirmação da realidade das práticas teóricas científicas, da possibilidade de materialidade. Sua função é de demarcação, uma ampliação dos limites em que se afirma a cientificidade. O idealismo, em sua característica, busca a contenção do fazer indômito em elementos prévios, inequívocos, racionais e eternos. Althusser afirma:

É a filosofia materialista quem traça esta linha de demarcação para preservar a prática científica dos assaltos da filosofia idealista, o científico, dos ataques do ideológico. Podemos generalizar esta definição dizendo que toda a filosofia consiste no traçado de uma linha de demarcação maior, por meio da qual repele as noções ideológicas das filosofias que representam a tendência oposta à sua; o risco deste traçado, portanto, na

---

<sup>19</sup> Ibidem, p. 56.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 57.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 44-5.

<sup>22</sup> Ibidem, p. 47.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 49-50.

prática filosófica, é a prática científica, a cientificidade. Voltamos a encontrar aqui o nosso *Ponto Nodal N.º1*: o vínculo privilegiado da filosofia com as ciências.<sup>24</sup>

Concluindo a categorização da nova relação entre ciência e filosofia Althusser desenvolve o sentido da historicidade da filosofia. Essa seria, contrariamente à noção comum, uma *não*-historicidade. Não haveria uma história da filosofia pois ela refere-se a um embate sobre o vazio, sobre a constante afirmação da materialidade ou de noções ideais. Teríamos, na sua perspectiva, uma história *na* filosofia: uma história do deslocamento contínuo dessa demarcação sobre o vazio desse embate, onde os efeitos são reais, mas não há objeto.<sup>25</sup> A novidade do marxismo – anunciada na *Tese XI*, estruturada inicialmente na *Ideologia Alemã* e praticada por Lenin – residiria no desnude do lugar saneado que as tendências idealistas buscam resguardar, à prática filosófica, um lugar saneado, de mediação e racionalidade, distante da política.

Desenvolvemos acima o vínculo da filosofia com a ciência em seu necessário espaço de diferença. A não observação dessa distância, que frutificou no desvio “teoricista” em autocrítica, retomaria uma espécie de idealismo pois dotaria o fazer científico de uma salvaguarda racional, externa aos embates do social. Afirma-se que a filosofia, mesmo a vertente pretensamente materialista, recai em tendências idealistas ao buscar uma forma de escapar de sua formulação como uma *tomada de partido*, ou seja, uma *prática política*. Althusser explicita que “[...] a história da filosofia é dominada também por esta repetição que é repetição de uma contradição: *a negação teórica da sua prática e dos gigantescos esforços teóricos para registrar esta negação em discursos coerentes*”<sup>26</sup>. A resposta de Lenin para esse problema é a necessária ligação entre a política, incluindo não apenas a luta de classes, com a filosofia. A filosofia é lida como representante, na teoria, da política, afirmando a cientificidade para política. Nesse ponto, percebe Althusser, retém-se Lenin. O bolchevique não vai além demonstrando as formas pelas quais a cientificidade pode ser cristalizada, modificada ou falsificada durante a prática política. O revolucionário apenas afirma a necessária ligação, “[...] nenhuma filosofia pode escapar a essa condição, evadir-se do determinismo dessa dupla representação, em suma, que a filosofia existe alhures, como uma terceira instância, entre essas duas instâncias maiores que a constituem como instância: a luta de classes e as

---

<sup>24</sup> Ibidem, p. 60-1.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 64.

ciências”<sup>27</sup>. É assim que Althusser inicia a pensar a nova função da filosofia: necessariamente ligada a política, como uma prática *selvagem*, indômita. Não como uma *interpretação*, mas uma “nova” prática, uma intervenção política nos debates sobre a cientificidade.<sup>28</sup>

Durante a primeira metade da década de 1970 Althusser desenvolve os postulados apresentados acima buscando dotar sua nova posição teórica de consistência e generalidade. Seguindo a temática aberta em *Lenin e a filosofia*, o filósofo empreende uma consolidação analítica em ensaios que são, ao mesmo tempo, uma defesa de seus postulados anteriores e uma reformulação de alguns aspectos previamente enunciados.

Em *Resposta a John Lewis*, de 1972, o autor responde uma crítica ao seu trabalho clássico provinda do comunista britânico John Lewis. Essa crítica observava uma obliteração do potencial criador humano na obra “estrutural” althusseriana podendo ser resumida em três teses: “É o homem que faz a história”<sup>29</sup> 19); “O homem faz a história refazendo a história já feita, *transcendendo*, por meio da *negação da negação*, a história já feita”; “O homem conhece apenas o que ele faz”.<sup>30</sup>

Althusser responde essas alegações reconstruindo a filiação idealista dos postulados de Lewis sobre o homem e o fazer histórico. A novidade do marxismo seria justamente o afastamento da naturalidade dessa problemática, tanto do homem como dado agente da história, quanto da história com um centro, como um processo com direcionamento. Afirma: “[...] a tese do *Manifesto* (a luta de classes é o motor da história) *desloca a questão*: põe-nos diante do problema, do princípio de sua justa posição e, portanto, de sua solução. São as massas que *fazem* a história, mas *é a luta de classes o motor da história*”<sup>31</sup>. Tanto a questão do *homem* quanto a questão do *fazer a história* tornam-se incompreensíveis ao questionar o idealismo do centro, da agência do existente. Althusser explicita: “Não está mais em jogo o *homem*. Sabe-se disso. Porém, em *a luta de classes é o motor da história*, também não mais está em jogo *fazer* a história. Não mais está em jogo *fazer*, ou seja, não mais está em jogo a questão do *sujeito* da história [...]”<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> Ibidem, p. 65.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 68

<sup>29</sup> ALTHUSSER, L. Resposta a John Lewis. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978 [1973]. p. 19.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 26

<sup>32</sup> Ibidem, p. 26.

Questiona-se, no entanto, o ponto de inteligibilidade do complexo social que se apresenta no lugar da anteriormente basilar e essencial *agência humana*. Nesse ponto Althusser introduz uma concepção não trabalhada em *Lenin e a filosofia*: a tese do “*processo sem sujeito nem fim (s)*”<sup>33</sup>. O fundamento dessa concepção reside no ponto mais basilar da concepção do materialismo histórico sobre o estatuto dos *sujeitos na história*: o primado do ser sobre o pensamento. Essa afirmação estrutura a tese do materialismo filosófico como a constatação da *existência*, que é objetiva e anterior à subjetividade. Althusser opõe, nesse ponto, a tese *idealista do conhecimento* do que se faz, como atributo humano absoluto, fundador e diretamente acessível ao saber, pela tese *materialista do conhecimento* apenas do que se é sendo relegado o *fazer* ao escopo ao mesmo tempo não absoluto (pois anteriormente sobredeterminado), e de limites incomensuráveis (pois nunca são *já-dados*)<sup>34</sup>, acessível, em modalidade natural, pela mediação ideológica<sup>35</sup>. O primado do ser necessariamente constituído na história implica, napresente conceitualização, uma dupla incidência. Há, no aspecto científico, a necessidade de pensar a *ação na história* como necessariamente uma *ação em sujeição*, sob determinação de formas históricas de existência. Afirma Althusser<sup>36</sup>: “Todo indivíduo humano, isto é, social só pode ser agente de uma prática se se revestir da *forma de sujeito*. A *forma-sujeito*, de fato, é a forma da existência histórica de qualquer indivíduo, agente das práticas sociais [...]”. Já a dimensão filosófica emerge na plena ruptura da figura “sujeito” como *Origem* sistêmica. O fulcro da oposição da filosofia marxista com o idealismo seria, nessa tese, a saída do escopo do *centro* de coerência da filosofia. Não haveria ponto motriz. Segundo Althusser:

---

<sup>33</sup> O presente conceito surge inicialmente na obra de Althusser ainda em 1968 quando, em comunicação publicada como *Sobre a relação em entre Marx e Hegel*, discute o elemento progressista herdado, resguardando a ressalva do formalismo do estudo da extração, pela dialética materialista da dialética hegeliana. No trabalho o autor comenta que o *idealismo* de Hegel está abrigado na sua concepção *teleológica*, nucleada no princípio de *Aufhebung* (superação, conservando internamente), com métodos *estruturais* de negação da negação (ou negatividade), fazendo dessa dialética igual a *teleologia* histórica em sua forma. (ALTHUSSER, L. *A transformação da filosofia seguido de Marx e Lênin perante Hegel*. São Paulo: Edições Mandacaru, 1989 [1972; 1976], p. 89). Entretanto o *sujeito* dessa teleologia não é algo ligado ao imediato da conceitualização sobre o homem. Marx legaria de Hegel uma base filosófica em que a crítica principal se dirige à especulação acerca da *Origem* como instituição filosófica, sendo que, para isso, utiliza como base a própria *lógica* que é alienada na *natureza*. O sujeito é o próprio processo, onde *Origem* e *Fim (s)* se confundem. A história humana resta assim *já-alienada, já-começada*, como afirma (Ibidem., p. 91-2): “Do ponto de vista da história humana, o processo de alienação *tem sempre começado-já*. Isto quer dizer, se tomarmos estes termos a sério, que em Hegel, a História é pensada como um *processo de alienação sem sujeito* ou um processo dialético *em sujeito*”.

<sup>34</sup> ALTHUSSER, L. Resposta a John Lewis, p. 31.

<sup>35</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 67.

Para a filosofia marxista, não pode haver Sujeito como Centro absoluto, como Origem radical, como Causa única. E não se pode, para escapar do problema, contentar-se com uma categoria como aquela da “ex-Centração da Essência” (L. Sève), pois se trata de um compromisso ilusório que, sob a falsa “audácia” de uma *palavra* perfeitamente conformista em sua raiz (*ex-centração*), salvaguarda a ligação umbilical entre a Essência e o Centro e, portanto, continua a ser prisioneira da filosofia idealista: como não há Centro, toda *ex-centração* é supérflua ou aparência enganosa. Na realidade a filosofia marxista pensa em e sob categorias inteiramente diversas: determinação em última instância (que é algo inteiramente diferente da Origem, Essência ou Causa *unas*), determinação por Relações (*idem*), contradição, processo, “pontos modais” (Lenin), etc. Em suma: numa configuração inteiramente diferente e sob categorias inteiramente diversas que as da filosofia idealista clássica.<sup>37</sup>

Em *Ensaio de autocrítica*, texto de 1972, Althusser enfrenta críticas gerais comuns ao seu trabalho inicial. Temos aqui uma resposta direta à costumaz alegação que aproxima sua concepção da moda teórica *estruturalista*, em uma versão marxizante, que aproximaria mecanicamente as duas abordagens. O franco-argelino afirma a existência de uma aproximação de léxico, notadamente no *Lire le capital*, com o estruturalismo<sup>38</sup>. Entretanto, no mesmo movimento, afirma a impossibilidade de plena equiparação análoga entre as categorias centrais de suas análises: “Sempre me perguntei como, por exemplo, o estruturalismo podia engolir e digerir categorias como *determinação em última análise, dominação/subordinação, supradeterminação*, para citar somente algumas”<sup>39</sup>.

O filósofo da *ENS* apresenta o sentido dessas críticas equiparado pela própria natureza do *estruturalismo*. Não temos aqui, em sua abordagem direta, uma *filosofia* como tradicionalmente levada a cabo por *filósofos profissionais*. O *estruturalismo*, em suas características difusas e não teoricamente sistêmicas, é fruto, outrossim, da própria prática de cientistas<sup>40</sup>. Entretanto a base científica é mitigada por uma ideologia de tendência racionalista e formalista, onde os elementos são equiparados, em suas

---

<sup>37</sup> Ibidem, p. 68.

<sup>38</sup> “É que as críticas que foram então dirigidas modificaram a ordem das coisas: elas nos tratavam de estruturalistas, mas permaneciam na sombra do teorismo. De certa maneira, elas enterravam alguma coisa: o desvio principal, o teorismo, mas sob um desvio secundário, o estruturalismo. E se entende por quê: é a tese marxista do anti-humanismo teórico, cuja formulação pôde *cruzar* alguns bons reflexos *estruturalistas* (antipsicologistas, anti-historicistas) de alguns pesquisadores importantes (Saussure e sua escola), aliás estranhos ao marxismo, chocava-se diretamente com sua ideologia humanista. [...] Com o recuo do tempo, a experiência das críticas recebidas (não as negligenciei: algumas eram muito pertinentes) e a reflexão que se seguiu, acredito poder, seis anos depois, manter os termos de minha breve, mas precisa autocrítica de 1967, e identificar em meus primeiros ensaios (*Pour Marx, Lire le Capital*) um desvio principal *teorista* (=racionalista=especulativo), e, em *Lire le Capital*, seu subproduto circunstancial, um flerte ambíguo com a terminologia estruturalista.” (ALTHUSSER, L. Elementos de autocrítica. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978 [1972]. p. 98-9.)

<sup>39</sup> Ibidem, p. 98.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 99.

características, para a formação de combinatórias em predições e produções do *real*. Althusser avalia que esse procedimento é incompatível com o marxismo já que esse, mesmo utilizando elementos de combinatória ao trabalhar o modo de produção, utiliza como base o próprio fazer concreto. Parte-se da concretude, sendo a abstração instrumento para acesso teórico. É impossível a análise *una* dos elementos e de suas combinações para previsão do *devir*.<sup>41</sup>

De modo diverso à filiação estruturalista de sua obra, o franco-argelino considera uma maior precisão em leituras que observam uma entrada espinosista. Além de um *desvio*, Althusser afirma, nesse filósofo, rudimentos de uma teoria da ideologia e, em larga medida, uma inspiração alternativa para a dialética “cêntrica” e “expressiva” de Hegel. Nota-se a interpretação de um ponto de partida equiparável entre Espinosa e Hegel: a interdição de qualquer filosofia da *Origem*, da *Gênese*. O autor afirma que “Hegel começa pela Lógica: *Deus antes da criação do mundo*. Mas como a Lógica se aliena na Natureza, que se aliena no Espírito, que se finda na Lógica, é um círculo que dá voltas sobre si mesmo até o infinito, sem começo”<sup>42</sup>. Espinosa, por sua vez “[...] começa por Deus, mas é para negá-lo como Ser (Sujeito) na universalidade de seu *único* poder infinito (Deus=Natura). E por isso, Spinoza, como Hegel, rejeita toda tese da Origem, de Transcendência, de Mundo Passado, e que foi disfarçada na interioridade absoluta da Essência”<sup>43</sup>.

Althusser, contudo, observa uma disjunção essencial entre os dois autores, algo que permite uma radicalidade em Espinosa não presente na dialética de Hegel, e engendraria a própria leitura basilar interpretativa da Ciência da História em Marx. Haveria um materialismo em Espinosa, com rudimentos de uma teoria da *Ideologia*, em seu desenvolvimento acerca da impossibilidade do critério último de verdade. A interdição de toda forma de Jurisdição, garantia última da verdade, é necessária para essa filosofia *nominalista*. Espinosa não recai, entretanto, no relativismo absoluto; substitui todo saneamento epistemológico pela abordagem do *verdadeiro*, como afirma Althusser: “Afastadas as instâncias (idealistas) de uma teoria do conhecimento, Spinoza, sugeria então que *O verdadeiro se indica a si mesmo*, não como Presença, mas como Produto, na

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 100.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 104-5.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 105.

dupla acepção do termo *produto* (*resultado* do trabalho de um processo que o *descobre*), como se verificando em sua própria produção”<sup>44</sup>.

Essa percepção, onde há o afastamento da Origem e da Finalidade do fazer epistêmico (restando apenas o próprio processo de fazer), não é apenas análoga ao primado da produção em Marx. É, condizente com a percepção althusseriana da filosofia durante sua autocrítica, uma característica de uma filosofia onde o elemento materialista é presente e tende ao papel dominante. A prática de Marx, por sua vez, não pretende tangenciar a filosofia *logocêntrica*, a Verdade, sua arquitetura está assentada e um outro elemento, impensável para a filosofia: o dispositivo *Tópico*. Esse, tendo seus rudimentos classicamente apresentados na figura do edifício *base/superestrutura*, é impensável nos moldes das categorias da dialética hegeliana. A interpretação althusseriana de Hegel pensa os “critérios de verdade” de cada distinção pelo modelo de *esferas* onde, pela *superação, negação da negação*, cada figura de garantia externa é automaticamente produzida. A *topologia* marxista, por sua vez, sempre busca as bases do *verdadeiro*, nunca absoluto, sempre relacional, nas condições de existência daquela eficácia. Apresenta, em texto:

A conclusão é clara: *a posição do Tópico marxista proíbe à dialética o delírio idealista de produzir sua própria matéria*; ela lhe impõe ao contrário o reconhecimento forçado das condições materiais de sua eficácia. Essas condições prendem-se à definição dos lugares (“esferas”), a seus limites e a seus modos de determinação na “totalidade” de uma formação social.<sup>45</sup>

Faltaria em Espinosa, ademais, uma teoria da contradição, mais precisamente da *Ideologia em contradição*. Esse seria o fulcro de sua avaliação do espinosismo, ainda como um *desvio* incidente na sua fase clássica. Um *desvio* que, por vezes, negligenciou a própria importância da figura de Hegel para Marx e que, por fim, subsidiou a já avaliada *ideologia da distinção ciência/ideologia*.

A filosofia condizente com a *Prática* não pode, portanto, ser concebida como um sistema fechado, como uma garantia final para *Verdade*. Deve, em sua característica, ser aberta à prática, ao fazer condicionado e ao *dever* das formações sociais possíveis. Não um pensamento filosófico novo, mas uma “*Nova Prática da Filosofia*”. Althusser

---

<sup>44</sup> Ibidem, p. 106-7

<sup>45</sup> Ibidem, p. 108.

contempla essa percepção ao tratar da “filosofia materialista” em um trabalho conhecido como *Conferência de Granada*, proferido em 1976 e publicado sob o título de *A transformação da filosofia*.

Nesse trabalho Althusser desenvolve os efeitos da disjunção, e constante embate, entre as filosofias que submetem as práticas sociais aos seus critérios, as filosofias *idealistas*, e as que as seguem, a tendência *materialista*. A vertente *idealista*, desenvolve o autor, é identificada com a noção de Verdade, da qual sua prática é fiadora do acesso ao *logos*, unívoco e existente. Segundo o autor, “A filosofia considera, na sua convicção historicamente íntima, que ninguém nem nada pode falar no seu nome, e se ela não existisse, ao mundo faltaria a Verdade. Porque para que o mundo exista é preciso que tal verdade seja dita. Esta verdade é o *logos*, ou a origem ou o sentido”<sup>46</sup>. O procedimento para tal garantia de *Verdade* é o fechamento para o *exterior*. *A filosofia como filosofia*, ou filosofia *idealista*, afirma a univocidade do *logos*: a tarefa é o seu pronunciamento. A filosofia *materialista*, seguindo a presente análise, é sempre submetida às suas próprias condições sendo seu produto nunca referenciado como substituto da *Verdade* mas como adaptada aos próprios pressupostos *verdadeiros*. Afirma:

Contrariamente ao *logos* (isto é, a uma representação de algo supremo que se chama “a Verdade” e cuja a essência se reduz ao “dizer” – ou a imediata presença da vista e da voz), a prática que é, em tudo, estranha ao *logos*, não é a Verdade e não se reduz, não se realiza, no Dizer ou no Ver. A prática é um processo de transformação submetido sempre às suas próprias condições de existência e que produz, não a Verdade mas “Verdades”, (ou a Verdade, digamos, dos resultados ou dos conhecimentos, toda ela no interior do campo das suas próprias condições de existência).<sup>47</sup>

A filosofia, como *filosofia dos filósofos*, afirma, busca uma posição de unificadora dos elementos, *ideológicos* e *teóricos*, pela garantia de um discurso racional. É uma filosofia, no limite, de posicionamento político, ao excluir todas as figuras que lhe são externamente constitutivas <sup>48</sup>. Temos, a partir de Marx, uma ruptura com a busca do “saneamento” do pensamento na filosofia. Com o anúncio da *Tese XI*, e a posterior *prática* n’ *O capital*, Marx estabelece que a filosofia materialista se constrói aberta ao fazer, não como subjugação das práticas, mas como anunciação delas <sup>49</sup> (*id.*: 52-3). A

---

<sup>46</sup> ALTHUSSER, L. *A transformação da filosofia seguido de Marx e Lênin perante Hegel*. São Paulo: Edições Mandacaru, 1989b [1972; 1976], p. 20.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 48-9.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 52-3.

filosofia, materialista como agora proposta, pode ser assim pensada pois deixa de ser uma referência ao lugar saneado, passando a referenciar o próprio seio dos embates políticos e sociais, as próprias referências às condições sociais, que são condições, na perspectiva da *prática* no materialismo histórico, de classes. A filosofia materialista apenas pode ser pensada como interna ao posicionamento de classes, às lutas e embates sociais. Não há ponto externo, racionalidade una, imutável, possível. A atividade filosófica é assim lida como uma *Nova prática*, uma prática que é, diretamente, *política*:

Para nos apoiarmos, por comparação, no Estado revolucionário, que deve ser um Estado que seja um “não Estado”, isto é, um Estado que tenda à sua aniquilação, a ser substituído por formas livres de associação, pode dizer-se, do mesmo modo, que a filosofia que é a obsessão de Marx, Lênine e Gramsci deve ser uma filosofia que seja uma não filosofia, isto é, que deixe de ser produzida na forma de uma filosofia, cuja função de hegemonia teórica desapareça para dar lugar a novas formas de existência filosófica. [...] pode dizer-se que as novas formas de existência da filosofia ligadas ao futuro destas livres associações deixarão de ter por função essencial a constituição da ideologia dominante, com todos os compromissos e as explorações que lhe estão associadas para contribuir para a liberalização e o livre exercício das práticas sociais e das ideias humanas.<sup>50</sup>

Alain Badiou interpreta as modificações no papel da filosofia de Althusser como um deslocamento em um processo que categoriza como *sutura*. Definida como o “[...] privilégio determinante de uma das condições da filosofia [...]”<sup>51</sup>, a *sutura* no pensamento de Althusser, na análise de Badiou, é, durante o período de autocrítica, repassada da prévia teoria (lógica) das ciências para a política. Afirma Badiou:

Quando Althusser escreve, por exemplo, “a filosofia é uma *prática de intervenção* política que se exerce sob a forma teórica”, ele sutura a filosofia à política. Alguns anos antes, para dizer a verdade, ele suturava nos parêntesis do teórico, a filosofia à ciência. O trajeto criador de Althusser se desdobra em um deslocamento da sutura, que não consegue, finalmente, liberar o ato filosófico como tal e preservar sua imanência, que, entretanto, ele mesmo, mais do que qualquer outro, como eu disse, anuncia o rigor. A efração dos parêntesis, que aprisionava a filosofia em um cara a cara com a ciência só pode acontecer com a prisão de uma outra, a que faz da filosofia uma espécie do gênero político.<sup>52</sup>

A filosofia assim suturada à política, ao vazio categorial, já que se constitui como uma demarcação sem objeto, permite a inclusão da multiplicidade no processo de verdade. Há uma abertura à produção de verdades nos diversos âmbitos do conhecimento,

---

<sup>50</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>51</sup> BADIOU, A. Althusser (1918-90). *Pequeno Panteão Portátil*. São Paulo: Martins Fontes, 2017 [1993]. p. 63

<sup>52</sup> Ibidem, p. 63.

o que, para Badiou, acarreta a abertura de uma problemática. A política, é para o autor, uma das condições da filosofia, um dos âmbitos de imanência das verdades. Althusser, com sua autocrítica, abre uma possibilidade que não desenvolve: a que vislumbra todos os processos de verdade, que a filosofia pode, por suas características, enunciar “[...] a imanência em pensamento de *todas* as condições da filosofia”<sup>53</sup>. Estariam já presentes em sua obra os temas contemporâneos da “[...] ausência de objeto e o vazio, a invenção categorial, a declaração e as teses, a colocação das condições. A imanência dos efeitos, a racionalidade sistemática, a torsão [...]”<sup>54</sup>.

Ao observar apenas a dimensão política, entretanto, como uma *sutura*, Althusser retomaria, contra todos os seus elementos de abertura, um finalismo. Badiou propõe a suprema abertura do *dano* aberto por Althusser, superando a passagem do *teoricismo* para o *politicismo*, universalizando pelo que há de essencial na filosofia althusseriana do momento pós-autocrítica: a produção de *verdades* pela dimensão imanente dos acontecimentos, que são sempre múltiplos. A base é o pensamento de “ocorrências de verdade”, condizente com a restrição althusseriana à epistemologia idealista da *Verdade*. Badiou afirma que, sob a lógica do *acontecimento*, é possível, “ampliar o espaço das condições a todos os lugares de pensamento imanentes em que procedem, à jusante dos acontecimentos singulares, as verdades diferentes. Não apenas as ciências, e os modos da política, mas também as artes e as aventuras de amor”<sup>55</sup>.

A filosofia, como Badiou percebe, é modalidade materialista que anteriormente foi distinta em Althusser. Sua posição é de afastamento da “ética” una imposta pelo idealismo. Enunciando as práticas, a filosofia não se confunde com os objetos, mas apresenta a existência de verdades necessariamente múltiplas. Como finaliza Badiou:

Sustentar a dimensão subtrativa da filosofia. A filosofia tem por ética histórica subtrair de si mesma o que a entulhou, na verdade, de pretensão interveniente além dela mesma. Ela deve, sem parar, dizer de novo, nos termos renovados de seu dizer, que ela não é, nem será, nem uma política, nem uma ciência, nem uma arte, nem uma paixão, mas sim o lugar de onde se percebe que existem verdades na política, na ciência, na arte e no amor, e que essas verdades são compreensíveis. Ato pelo qual a filosofia faz o tempo girar em direção da eternidade, na medida em que ele é esse tempo em que as verdades estão em jogo.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Ibidem, p. 65.

<sup>54</sup> Ibidem, p. 65.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>56</sup> Ibidem, p. 66-7.

É nesse sentido, de produção *indômita* das verdades sob o primado das práticas, que Balibar qualifica a novidade da arquitetura teórica althusseriana. Todos os projetos *epistemológicos*, pelo sentido da epistemologia ela própria, constroem um quadro fixo, comparativo, para a inteligibilidade. Nesse âmbito incluem-se os projetos que, diferentemente do *neopositivismo* reinante, incluem a dimensão histórica. A *invariante* em Kuhn está presente no próprio acúmulo de problemas teóricos insolúveis que uma revolução teórica vem sanar<sup>57</sup>. Foucault resguarda, por sua vez, uma invariância na delimitação dos objetos, das disciplinas, onde a arqueologia procede descortinando suas epistemes<sup>58</sup>. A originalidade de Althusser residiria, assim, na sua insistência no papel não *invariante*, mas tendencial, da produção, em última instância, dos elementos que são, no limite, apenas *verdadeiros*.

## **2. O materialismo do encontro contra os resquícios da filosofia da história: o último e o primeiro Marx perante o último Althusser**

Étienne Balibar afirma que o fazer teórico de Marx é profundamente marcado por processos de crise. Se há, em 1845, um ponto de não retorno perante o anterior *humanismo teórico*, a sua trajetória posterior não é monolítica. A primeira das crises é proveniente do desapontamento gerado pela “passividade dos trabalhadores” nos processos ocorridos em 1848. Se havia a expectativa, no *Manifesto* de 1847, de que a crise final do capitalismo era iminente, a história não coroou tal afirmativa. Marx volta-se então para o estudo das leis e bases teóricas da crítica da economia política. Esse processo culmina na publicação d’*O capital* em 1867, onde elucida o movimento tendencial e contra tendencial de produção e reprodução do capitalismo<sup>59</sup>. Um segundo redirecionamento em seu pensamento ocorre após a crise gerada pela *Guerra franco-prussiana* e a derrota da *Comuna de Paris* em 1871. Há a frustração com uma teoria que se pretende completa, reveladora de leis do processo de produção histórica, o que inspira a modificação de sua preocupação principal das tendências econômicas inequívocas para o sentido da política, do aparelho de Estado, e para a história concreta das diversas formações sociais. Marx interrompe o manuscrito dos volumes subsequentes d’*O capital*

---

<sup>57</sup> BALIBAR, É. Le concept de “coupure épistemologique” de Gaston Bachelard à Louis Althusser. *Écrits pour Althusser*. Paris: La Découverte, 1991, p. 34-5.

<sup>58</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>59</sup> BALIBAR, É. *The philosophy of Marx*. London; New York: Verso, 2007 [1993], p. 9.

e passa a estudar o idioma russo e a matemática, além de teoria histórica e social. Lega a Engels a tarefa de sistematizar o materialismo histórico e dialético <sup>60</sup>.

Em 1881, dois anos antes de seu desaparecimento, Marx intervém, por meios epistolares, em um debate acerca da possibilidade de edificação do socialismo em um país considerado periférico no desenvolvimento econômico do ocidente: a Rússia. Havia, como base para essa indagação, o espaço produtivo comunal (*artel*). O questionamento dos militantes russos era uma inquisição da lógica da necessidade presente n' *O capital* de Marx. Haveria a necessidade de transformação da propriedade da comuna, em direção à capitalista (privada) ocidental avançada, para o pleno desenvolvimento do socialismo? Marx responde em direção contrária ao que era apenas aparente em sua obra *magna*:

Portanto, a “fatalidade histórica” desse processo está restrita aos países da Europa ocidental. [...] Nesse processo ocidental, o que ocorre é a transformação de uma forma de propriedade privada para outra forma de propriedade privada. Já no caso dos camponeses russos, ao contrário, seria preciso transformar sua propriedade comunal em propriedade privada. Desse modo, a análise apresentada n' *O capital* não oferece razões nem a favor nem contra a vitalidade da comuna rural, mas o estudo especial que fiz dessa questão [...] convenceu-me de que essa comuna é a alavanca da regeneração social da Rússia [...].<sup>61</sup>

Marx, nessa altura de seus trabalhos, afirma explicitamente a não correspondência necessária no desenvolvimento dos elementos. Não há elemento de inteligibilidade, em progressão, de uma filosofia da história, uma necessidade evolutiva dos elementos com um primado na esfera econômica. Como afirma em um dos textos preparatórios para a carta enviada: “[...] significa que o itinerário histórico da comuna agrícola deve fatalmente levar a esse resultado? De modo algum. Seu dualismo inato admite uma alternativa. [...] Tudo depende do ambiente histórico em que estiver situado”<sup>62</sup>. Nessa perspectiva não há primado necessário, natural, em nenhum elemento específico, mas na articulação entre as instâncias. Há, outrossim, uma dimensão de encontro, de articulação, que é dada pela multiplicidade de cada momento histórico específico. Marx está, aqui, apartado de uma *filosofia* da história.

A lógica do encontro não é, entretanto, inédita na obra de Marx. Em seu primeiro trabalho, ainda de teor acadêmico, sua tese de doutoramento, encontramos uma ampla

---

<sup>60</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>61</sup> MARX, K.. A correspondência entre Vera Ivanovna Zaslitch e Karl Marx. *Lutas de classes na Rússia*. São Paulo: Boitempo, 2013 [1881]. p. 114-5.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 111.

análise do *aleatório* na *declinação* do átomo no vácuo na filosofia epicurista. Em *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro*, de 1841, Marx, ainda candidato a uma carreira universitária em filosofia, constrói uma defesa do pensamento de Epicuro (aberto ao acaso, fundado na possibilidade abstrata, baseado no encontro e no infinito do pensamento) frente às concepções de Demócrito (exemplo da busca do empírico e da confirmação). Marx elucida:

O que está, portanto, assegurado do ponto de vista histórico é isto: *Demócrito* emprega a *necessidade*, *Epicuro*, o *acaso*; e cada um deles, rejeita a concepção oposta com exasperação polêmica. A principal consequência dessa diferença se manifesta no modo de explicar os fenômenos físicos individuais. A saber, a necessidade se manifesta na natureza finita como *necessidade relativa*, como *determinismo*. A necessidade relativa só pode ser deduzida da *possibilidade real*, isto é, essa necessidade é mediada por um encontro de condições, causas, razões etc. A possibilidade real é a explicação da necessidade relativa. E constatamos que está é empregada por Demócrito. [...] Epicuro, mais uma vez, assume uma posição diretamente oposta à de Demócrito. O acaso é uma realidade que só tem valor de possibilidade. Mas a *possibilidade abstrata* é justamente o *antípoda do real*. Esta última está restrita a limites precisos, como o entendimento; a primeira é irrestrita como a fantasia. A possibilidade real procura fundamentar a necessidade e a realidade de seu objeto; a possibilidade abstrata não trata do objeto que é explicado, mas do sujeito que explica. O objeto só precisa ser possível, pensável. Aquilo que é abstratamente possível, aquilo que pode ser pensado, não constitui impedimento para o sujeito pensante, não representa um limite para ele, não é pedra de tropeço. Não importa se essa possibilidade se torna real, pois nesse ponto o interesse não se estende ao objeto como objeto.<sup>63</sup>

O jovem Marx afirma que em Epicuro o *dogmatismo* se torna uma virtude do sábio. Nada existe que possa contradizer o vivido, o articulado e seus efeitos. Não existe instância superior, de racionalidade e julgamento, para além do finito das sensações, como afirma “[...] nem o conceito pode contradizer as sensações, porque o conceito depende totalmente das sensações. Porém, enquanto *Demócrito*, converte o *mundo sensível* em *aparência subjetiva*, *Epicuro* o transforma em *manifestação objetiva*”<sup>64</sup>. Epicuro é o pensador da autoconsciência, do saber da manifestação, algo que Demócrito abomina em prol da categorização, da afirmação da busca da verdade. Epicuro respeita, pela possibilidade, os efeitos *verdadeiros* do conhecimento: “[...] ele corporifica a tranquilidade do pensamento satisfeito consigo mesmo, a autonomia que *ex principio* haure seu saber de dentro de si mesma”<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> MARX, K. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. São Paulo: Boitempo, 2018 [1841], p. 51-2.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 54.

A leitura marxiana da filosofia epicurista, entretanto, interpreta o *acaso* fundador emergente na figura da *necessária declinação* do átomo (elemento mais básico da existência para qualquer inteligibilidade) como *liberdade*. A *declinação*, que ocorre por acaso, funda, pelo desvio, a negativa da determinação do movimento em linha reta: “Por conseguinte, *Lucrecio* afirma, com razão, que a declinação rompe com os *fati foedera* [laços do destino]; e, por aplicar isso de imediato ao consciente, pode-se dizer do átomo que a declinação seria aquele algo em seu âmago que é capaz de contra-atacar e resistir”<sup>66</sup>.

Atento a essa origem conceitual, Balibar não hesita em afirmar a necessidade de complexificação do esquema clássico de três fontes fundadoras do pensamento de Marx. Se pensado, pelos clássicos, como constituído pela filosofia alemã, pelo pensamento político francês e pela economia política britânica, Balibar articula que há vantagens na complexificação. Inclui, a saber, Epicuro, Rousseau, Smith e Hegel como “mestres” de um pensamento que é, de origem e de características, aberto. Epicuro consta por seu “materialismo da liberdade”: “Epicurus (on whom he had written his thesis, *On the difference between the democritean and epicurean philosophy of nature*, 1841) for the materialism of freedom, given metaphorical expression in the doctrine of the *clinamen* or random *swerving* of atoms [...]”<sup>67, 68</sup> O pensamento do aleatório, assim como o da *imanência*, não é, desse modo, exógeno a Marx. Sua *filosofia materialista* é assentada nesse elemento do primado da prática que dá sentido, encontro com existência efetiva, sobre o *conhecimento abstrato e finalista*, típico da *filosofia idealista*.

O materialismo do encontro é a filosofia não-idealista por excelência. Althusser desenvolve essa tese, sendo a motriz da última fase de sua produção, a partir de um trabalho não publicado que foi escrito entre 1975 e 1978. No texto *Iniciação à filosofia para os não filósofos*, que possuía intenções tanto didáticas quanto sistematizadoras, o filósofo apresenta o primeiro esboço do que posteriormente viria a se consolidar como a teoria do *materialismo aleatório* ou *do encontro*. O ponto de base é justamente a filosofia epicurista. Para o autor “Ela não fala da origem do mundo, questão que não tem sentido, e sim do *começo* do mundo. Não mobiliza a onipotência de Deus para tirar o mundo do Nada. Antes do começo não há nem Deus nem Nada. Então há o que? *Já há* – tese

---

<sup>66</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>67</sup> BALIBAR, É. *The philosophy of Marx*, p. 7.

<sup>68</sup> “Epicuro (sobre quem escreveu sua tese, *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*, 1841) pelo materialismo da liberdade, dada a expressão metafórica na doutrina da *derivação* ou do *desvio* aleatório dos átomos.” (tradução nossa)

materialista por excelência – *sempre alguma coisa, já há sempre matéria*, que não é o caos, mas sujeita a certas leis”<sup>69</sup>. O autor, no entanto, afirma que o posicionamento de Epicuro é apenas o primeiro de uma série de filosofias, sufocadas pela tendência idealista de unificação da ideologia dominante, que seriam destarte materialistas em seus princípios. Essa corrente, “subterrânea”, transpassaria todo o pensamento ocidental, indo do próprio Epicuro até Heidegger. Incluiria as contribuições de Lucrecio, Maquiavel, Espinosa, Hobbes, Rousseau do segundo *discurso*, até o próprio Heidegger. Seria inclusive Heidegger que daria o sentido do sufocamento dessa corrente: a presidência do *Sentido* sobre a realidade, o *logocentrismo*.<sup>70</sup>

No texto de 1982, *A corrente subterrânea do materialismo do encontro*, Althusser discorre sobre as características da tendência filosófica materialista sufocada. Epicuro residiria, em largo sentido, como precursor. Sua oposição ao platonismo e ao aristotelismo emergiria em uma filosofia da *superveniência do clímax*, do *desvio*. Não há anterioridade de sentido, o mundo acontece, é já-dado, pelo acaso e não por uma necessidade da razão. O encontro, o *começo*, não é gerador da *existência*, mas do *significado*, já que é um encontro de elementos significantes.<sup>71</sup>

Um segundo exemplo da filosofia materialista do encontro é identificado pelo autor na Itália atomizada da renascença. Pensada de maneira análoga ao *encontro* de Epicuro, a proposta de política apresentada por Maquiavel se aproxima de uma aplicação da abordagem da *declinação*. Não há elemento de significado pretérito nas suas prescrições políticas, o *príncipe* e o seu *lugar* são vazios teóricos, o que os torna condições para o encontro<sup>72</sup>.

Outro ponto nodal é identificado na filosofia de Espinosa. Um século após Maquiavel sua filosofia também é construída sobre o vazio, como Althusser identifica, pelo seu começo. Afirma: “[...] *I begin with God*. The others: first the Schoolmen, who begin with the world, and, from the created world, trace things back to God. The others are also Descartes, who starts with the thinking subject and, by way of the cogito, traces

---

<sup>69</sup> ALTHUSSER, L., *Iniciação à filosofia para os não filósofos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019, p. 47.

<sup>70</sup> ALTHUSSER, L., *Philosophy of the encounter: later writings, 1978-87*. London/New York: Verso, 2006 [1993; 1994], p. 168.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 169-170.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 173-4.

things back to the dubito and God as well”<sup>73</sup>.<sup>74</sup> O princípio em Deus é o princípio no absoluto, na totalidade das relações, reais e possíveis, o que inclui a ausência também absoluta de relações. O caminho se faz, dessa forma, aberto ao aleatório na possibilidade de tratar o incognoscível ao homem.<sup>75</sup>

O debate *contratualista* é, da mesma forma, contemplado na abordagem do materialismo do encontro. Se ocorre uma busca do *vazio* de sociedade no *Estado de Natureza* de Hobbes, é apenas Rousseau que logra desvencilhar da projeção de sua própria sociedade ao construir a imagem do Estado de *pura* natureza. Como afirma Althusser “ousa” pensar os indivíduos *sem* relações, *sem* encontros, utilizando a imagem da floresta primaveril. Nela tudo é dado naturalmente ao indivíduo e os *encontros* ocorridos são efêmeros.<sup>76</sup> Não há possibilidade de surgimento da sociedade, da guerra, do conflito por recursos, sendo isso algo imposto pela força dos encontros. Do fim do Estado de *pura* natureza surge o homem social, por uma *declinação* <sup>77</sup>.

Em suma, na base da presente concepção filosófica, nenhuma lei preside o encontro. Há a primazia do *nada* sobre a *forma*. Os átomos, inclusive, só são pensáveis como consequência do advento, não são a origem absoluta, mas a forma que o processo do encontro dá para sua aleatoriedade. Isso secundariza toda a filosofia do *ser* inequívoco em prol das leis, sempre conjunturais, de produção do existente, do que funciona com efeitos. Como afirma o autor: todo encontro é aleatório, mas também o é em seus efeitos<sup>78</sup>.

Leis são, dessa forma, particulares, o que elucidada o caráter do conceito de *crítica* em Marx. Não é critério de validade, imutável, da realidade, mas o real, como produzido criticando a si. Como Althusser atesta:

“[...] laws can change – not that they can be valid for a time but not eternally (in his critic of classical political economy, Marx went that far, as his Russian critic had well understood, arguing that every historical period has its laws, although he went no further,

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>74</sup> “Eu começo com Deus. Os outros: primeiro os escolásticos, que começam com o mundo, e, do mundo criado, traçam as coisas de volta a Deus. Entre os outros há também Descartes, que começa com o sujeito pensante e, pela via do *cogito*, traça tudo de volta ao *dubito* assim como para Deus.” (tradução nossa)

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 184.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 193.

as we shall see), but they can change at the drop of a hat, revealing the aleatory basis that sustains them, and can change without reason, that is, without intelligible end<sup>79</sup>.<sup>80</sup>

Althusser reconstrói, com essas bases, sua leitura da teoria marxista do estabelecimento do modo de produção capitalista. Não há teleologia possível. Pensa-se o primado do encontro entre proprietários e não-proprietários, que é recorrente na história, mas que, sob as condições dadas, estabilizou e logrou significado. O modo de produção é assim lido como um encontro de elementos que existem, *já*-existem na história, em flutuação, e que sob condições também não necessárias se combinam e constroem efeitos<sup>81</sup>. Althusser, por isso, privilegia as passagens históricas d'*O capital* em detrimento das lógicas, onde haveria um primado da necessidade.

Pode-se indagar se, com base na concepção supracitada, Althusser ainda se mantém como um marxista. Mangolin afirma que não. Haveria um abandono do materialismo histórico em favor de uma concepção caótica da sociedade, ininteligível, dissipando a possibilidade de apreensão de tendências. Os efeitos, inclusive políticos seriam nefastos:

Como sugerimos acima, Althusser, de fato, faz o que anuncia: abandona o terreno do marxismo em nome da radicalidade do encontro/desencontro. E quem ocupa o lugar do materialismo dialético no pensamento do último Althusser? Em nossa perspectiva, Althusser lança seu materialismo do encontro numa concepção caótica da realidade. Há uma diferença considerável entre o caos e o casual: caótica é a situação em que não há possibilidade de apreensão da realidade no plano teórico. No plano da prática política, igualmente, o caótico reflete a indeterminação radical de qualquer processo, não permitindo, portanto, pensar as possibilidades abertas, a contingência, mas afirmar apenas a radicalidade do desconhecimento dos resultados derivados apenas de encontros que são possíveis na mesma medida que não são. Isso significa, em nossa compreensão, que Althusser, ao combater de frente os traços do que chama de materialismo da necessidade, de corte racionalista, acaba por cair no irracionalismo ou, arriscando um tanto mais, no relativismo teórico próprio de correntes que se intitulam pós-modernas.<sup>82</sup>

A contingência, entretanto, não é absoluta no *materialismo do encontro*. Ela auferes seus limites na própria dinâmica da dotação de sentido, da *declinação*, apenas

---

<sup>79</sup> Ibidem, p. 195-6.

<sup>80</sup> “leis podem mudar – não que elas possam ser válidas por um tempo mas não eternamente (na sua crítica da economia política, Marx chegou a essa posição, como seu “crítico russo” muito bem compreendeu, argumentando que cada período histórico possui suas leis, entretanto não indo além, como veremos), mas elas podem mudar de súbito, revelando as bases aleatórias que as sustentam, e podem mudar sem razão, ou seja, sem nenhum fim inteligível.” (tradução nossa)

<sup>81</sup> Ibidem, p. 198.

<sup>82</sup> MANGOLIN, César. “Althusser e o materialismo do encontro: continuidade, complementariedade ou ruptura?” *Crítica Marxista*, n. 46, 2018, p. 22.

compreensível se admitirmos o pleno desenvolvimento da obra althusseriana. Althusser não rejeita a determinação em última instância e a figura *tópica*: cada significação, construção de realidades, é edificada nessas bases, *verdadeiras*, e não de *Verdade*. O materialismo aleatório é, dessa forma, plenamente condizente com as formulações althusserianas imediatamente anteriores que prezavam pela finitude, limitação, da obra marxiana. Uma limitação que a liberta do idealismo. Uma limitação à *política da luta de classes*, que concede sentido ao encontro – histórico – entre os proprietários e os não proprietários. No trabalho não publicado *Marx e seus limites*, de 1978, Althusser afirma que a teoria marxista é interna, e não externa, ao movimento dos trabalhadores. Seu desenvolvimento se deu em meio às lutas sociais, o que permite a Marx observar que a filosofia idealista é baseada na ocultação da alternativa ao humanismo. Oculta a exploração de classe. Sob e internamente a luta de classes, o marxismo, na leitura Althusseriana, é uma tomada de posição política, sendo esse o *encontro* que se faz articulado para a derrubada da sociedade burguesa e do logocentrismo correspondente<sup>83</sup>.

### **3. Considerações finais: Marx, Althusser e o real em autocrítica**

“Todo começo é difícil em qualquer ciência”<sup>84</sup>. Dessa forma Marx adverte seus leitores, no prefácio da edição original d’*O Capital*, contra possíveis entraves na leitura da primeira seção da obra. Há, nessa seção, uma análise da *mercadoria*, em seu sentido mais abstrato, nas sociedades em que o *capitalismo* rege. Essa afirmação pode surpreender. O que haveria de misterioso em uma forma tão corriqueira, direta, sempre presente no cotidiano de todos os agentes que empreendem trocas dos mais diversos tipos? O que haveria na mercadoria para além do que cada consumidor ou produtor naturalmente conhece? Marx, não obstante, permanece considerando a dificuldade dessa análise: “[...] tem o espírito humano, há mais de dois mil anos, tentado em vão devassá-la, embora conseguisse analisar pelo menos com aproximação, formas muito mais complexas e ricas de conteúdo. Por quê?”<sup>85</sup>. Marx aponta, categoricamente, duas

---

<sup>83</sup> ALTHUSSER, L. *Philosophy of the encounter: later writings, 1978-87*. London/New York: Verso, 2006, p. 32-3.

<sup>84</sup> MARX, K. Prefácio da 1ª edição. *O Capital: crítica da economia política: livro I*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012 [1867], p. 15.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 16.

respostas: é mais simples a análise do *todo* do que do *elemento* e a inexistência de isolamento do fenômeno social para a análise exógena<sup>86</sup>.

Não é por acaso que Louis Althusser, em uma advertência aos leitores d' *O Capital* publicada como prefácio a uma tradução francesa, recomenda um procedimento que deixa em suspenso a primeira seção. Afirma que as maiores dificuldades da obra residem exatamente nessa passagem. O caminho alternativo seria, para o filósofo, o começo da leitura pelo “coração” do ensaio: a teoria “científica” da *mais-valia*. Argumenta que esse tema os trabalhadores, e esses destinatários devem ser ressaltados, conheceriam bastante bem, atenuando a possível dificuldade<sup>87</sup>. Não observaríamos o fato contrário? A *mercadoria* não seria, por sua natureza, algo extremamente mais direto ao conhecimento do que a *mais-valia*, a mesma que foi objeto de tantas críticas e tentativas de objeção? Althusser complementa seu aviso: “Si on commence à lire le livre I par son commencement, c'est-à-dire par la section I, ou bien on ne comprend pas, te on abandonne; ou bien on croit comprendre, mais c'est encore plus grave, car on a de fortes chances d'avoir compris tout autre chose que ce qu'il y a à comprendre”<sup>88,89</sup>. O autor cita, aqui, os dois perigos da leitura direta do texto em questão. A não compreensão e a falsa compreensão.

A não compreensão d' *O Capital* teria, podemos inferir, base na própria estrutura teórica do texto. A *mercadoria* se apresenta, no livro, dissecada, admitida com um determinado nível de construção e abstração e, no limite, dialogando com elementos que a vida cotidiana não fornece diretamente. O começo pela própria *mais-valia* seria a *via* oposta no espectro: o *teórico* que ilustra uma relação direta, mas ensejada no cotidiano como encoberta. Althusser aposta que o conhecimento seria, nesse ponto, mais acessível pela *mais-valia* do que pela apenas aparente *simplicidade* da *mercadoria*.

A falsa compreensão, por sua vez, é uma possibilidade que Althusser vislumbra em *outros* destinatários. Pensa-se aqui nos leitores já versados em discursos teóricos; já versados no tratamento abstrato de objetos. Para esses a leitura da *mercadoria* seria

---

<sup>86</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>87</sup> ALTHUSSER, L. Avertissement aux lecteurs du livre I du Capital. *Le Capital: livre I*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969. p. 14.

<sup>88</sup> Ibidem, p. 13.

<sup>89</sup> “Se iniciamos a ler o livro I do Capital pelo seu começo, quer dizer pela seção I, ou não a compreenderemos, causando seu abandono ou apenas cremos que a compreendemos, e isso é bem mais grave, por termos fortes chances de compreender algo completamente diverso do que há a compreender.” (tradução nossa)

simples, adverte Althusser, *simples até demais*. Marx usa, em texto, imagens diretas de *equalização*, de demonstração de uma *natureza* mais precisa do objeto — como a dupla natureza da mercadoria e do trabalho nela empregado, ou a fórmula do *valor* como *trabalho socialmente necessário*. A *mercadoria*, como conceito, seria assim algo frontalmente apreensível pelo lógico, pela aplicação do intelecto treinado a um objeto *delimitável*. Althusser empreende uma objeção a essa compreensão apressada, há essa compreensão, em muitos sentidos, *de classe* do livro. Temos, no limiar por Althusser, um privilégio da leitura empreendida *no* conflito de classes frente o *lógico*, o intelectualivo, o que se coloca como herdeiro de um *método universal*.

Pode-se questionar o próprio sentido do posicionamento da seção da mercadoria no início da obra assim como a sua narrativa, direta, lógica, matemática. No mesmo prefácio já referido, Marx insiste: “Nesta obra, o que tenho de pesquisar é o modo de produção capitalista e as correspondentes relações de produção e de circulação”<sup>90</sup>, e considera que “[...] o objetivo final desta obra é descobrir a lei econômica do movimento da sociedade moderna [...]”<sup>91</sup>. O clássico alemão, assim, restringe o objeto, suas leis tendenciais e, mais além, seu discurso a um primado, a uma delimitação, à própria modernidade capitalista. A partir dela, e apenas assim, há a precisão da lógica usada na categorização da *mercadoria*. Essa precisão, Althusser já percebia, apenas é aprofundada (ou, em termos categoriais genealógicos, *interpretada em seus próprios pressupostos*) se há a consideração dos embates, sociais e de classes, que a constitui. A leitura *universalista*, não genealógica, é, para Marx, uma leitura parcializada, interior a *uma* das posições da sociedade.

O todo d’*O Capital*, nesse sentido, não escapa igualmente desse postulado. Althusser considera que Marx possui consciência do caráter classista de sua obra, desse ponto, afirma, provém o caráter perene, resiliente e, em um sentido extremamente amplo, atemporal de seu trabalho. Mesmo a posição onde Marx se insere, o proletariado europeu surgido na modernidade capitalista e desenvolvido até o séc. XIX, sendo constantemente modificada (e isto longe de significar qualquer nível de irrelevância às observações originárias daquele período), a força de seu trabalho é construída na *percepção* da luta, do solo arenoso, metamórfico, que qualquer pretensão *epistemológica, moral*, ou

---

<sup>90</sup> MARX, K. Op. Cit., p. 16.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 18.

*científica* deve possuir. Althusser demonstra no texto de 1978, *Marx em seus limites*, o fato no qual Marx, inequivocamente, altera o sentido da prática da crítica. Afirma:

The old notion of criticism or critique, which a whole century, from Bayle to Kant, had invested with philosophical dignity, had been charged by rationalist tradition with distinguishing the false from the true, with delivering the true from the false (from errors, prejudices and illusions); or again, and more boldly still, with denouncing error [...] in the name of Truth [...].<sup>92,93</sup>

Diante da clássica noção racionalista, judicial, da crítica, Marx aponta uma direção diversa. A da *crítica do existente pelo existente*, ou podemos dizer, o confronto de duas *positividades*. Demonstra: “At the level of *Capital*, however, Marx confers an altogether different meaning and function on the word *critique*. [...] critique is not, for Marx, the judgement which the (true) Idea pronounces on the defective or contradictory real; critique is critique of the reality by existing reality [...]”<sup>94,95</sup> O intelectual *Marx* escreve para e na luta de classes. Na perspectiva de Althusser, Marx é o agente da luta do político que *urge* enquanto e, em diversos sentidos, pelo que produz.

A leitura, como já mencionada, direta, *logocêntrica*, do *Capital* não observa o caráter metamórfico das figuras trazidas por Marx. Althusser busca, como alternativa, o contato primeiro com o conflitivo. Sua esperança é que, a partir desse ponto, se perceba a não rigidez dos elementos de prescrição teórica. Logo, a mercadoria como tratada no começo do livro é, como constata Bidet, já carregada de conceitos prévios, ou, mais precisamente, de *afirmações*, marcas da sociedade conflitiva em autoanálise. Seriam, nessa interpretação, duas categorias presentes: a *produção* e o *modo de produção*. Não são mais critérios gerais de validade, mas formas de reconhecer o fazer humano (sempre social) perene, de objetos e de sua própria realidade, no primeiro conceito, e, no segundo, da forma de embate que ele *pode* assumir. Sobre a *produção* (ou *produção em geral*) Bidet desenvolve seu caráter *antropológico*, de existência nas diferentes sociedades

---

<sup>92</sup> ALTHUSSER, L. *Philosophy of the encounter: later writings, 1978-87*. London/New York: Verso, 2006, p. 17.

<sup>93</sup> “A antiga noção de criticismo ou crítica, que um século inteiro, de Bayle a Kant, investiu com dignidade filosófica, foi carregada por toda tradição racionalista com a distinção do falso do verdadeiro, que trazia o verdadeiro do falso (dos erros, preconceitos e ilusões); ou ainda, e mais destacadamente, denunciando o erro em nome da verdade [...]” (*tradução nossa*)

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>95</sup> “No nível do *Capital*, entretanto, Marx confere um significado completamente diferente para a palavra *crítica*. [...] crítica não é, para Marx, o julgamento pelo qual a Idéia (verdadeira) pronuncia no real defeituoso ou contraditório; crítica é crítica do real criticando ele mesmo [...]” (*tradução nossa*)

humanas, de maneira díspar ao que entendemos como *trabalho*. Há o *fazer*, um *aí se trabalha*, mas não a unificação de um *puro trabalho*. Evitando a unificação teleológica no conceito de *trabalho*, Marx se restringiria à forma *mercantil*:

Não é, de resto, por tais categorias que Marx *inicia* a explanação, mas pela análise de um outro conceito, que é preciso designar como o de *trabalho mercantil*: isto é, o trabalho como produtor de mercadoria. [...] E restará o problema de saber qual futuro está reservado para a *invenção moderna*: *se e como* o trabalho, nesse sentido, está destinado a desaparecer.<sup>96</sup>

Já o *modo de produção*, constrói Bidet, uma *hipótese diretriz* circunscrita à percepção *restrita* da sociedade como dividida em classes. Todo *O Capital* implicaria num teste dessa *hipótese*, pelo estudo particular do *modo de produção capitalista*.<sup>97</sup> O comentador interpreta, assim, que toda a *explicação* lógica do início da *Obra Magna* de Marx é, consistentemente, uma lógica específica, finita. Como afirma:

Em suma, a teoria chamada, depois de Marx, de teoria do “valor-trabalho” [...] analisa a mercadoria como valor de uso em relação ao tempo necessário para produzi-la *nas condições de mercado*. E isso é próprio da análise de Marx, impulsionada pela ideia, estranha aos clássicos, de que é possível produzir racionalmente de acordo com outra lógica que não a das relações mercantis. O *início* da explanação da teoria do modo de produção capitalista consiste, assim, no fato de que um conjunto *prévio* de conceitos antropológicos *gerais* [...] é especificado por sua inscrição na *forma mercantil* de produção. [...] Aparece, assim, como uma das formas históricas — a da produção no âmbito da propriedade privada — nas quais são socialmente produzidos os valores de uso, isto é, como uma forma particular dessa matriz genérica da racionalidade produtiva.<sup>98</sup>

O desenvolvimento de Marx é, dessa forma, lido como uma constante complexificação dos elementos que são aparentemente simples para o entendimento. Marx é um autor que transforma tudo o que é pretendido como *elementar* em construído, construído socialmente e de maneira conflitiva. Essa constatação se faz presente inclusive em autores que observam, diretamente, a herança de Hegel no fazer *crítico* marxiano. Helmut Reichelt, por exemplo, integrante de uma nova proposta de leitura da crítica da economia política de Marx, em reestruturado diálogo com a *Lógica* de Hegel, afirma que o fundamental da dialética marxiana reside no procedimento que chama de *derivação*. Toda *derivação* é, nessa posição, uma depuração do que é *gênese*, do que é *mediato*. O

---

<sup>96</sup> BIDEET, J. *Explicação e reconstrução do Capital*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010 [2004], p. 43.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 60-1

teórico afirma: “Enquanto a economia política burguesa de modo geral se caracteriza por apreender exteriormente as categorias, Marx insiste numa rigorosa derivação da gênese dessas formas — um procedimento programático que evoca de imediato a crítica de Hegel a filosofia transcendental de Kant”<sup>99</sup>.

A dialética seria, nesse âmbito, a *própria* crítica da naturalização e do seu trato lógico geométrico. A *dialética*, como afirma Reichelt, seria análoga à empreitada de *objeção* da Teoria Crítica (Escola de Frankfurt) frente as *autotransparências* das posições positivistas. Por outro lado, o projeto que o teórico alemão já observa em Marx iria além. Tangeria a própria constituição da objetividade como objetividade, como produzida, em um processo contraditório, contínuo e sem gênese. Como demonstra:

[...] a exposição da dialética das categorias deve ser analisada sob dois pontos de vista: por um lado, crítica e derivação da forma da consciência a-histórica do sujeito burguês; por outro lado, reconstituição da gênese desse sujeito mesmo, enquanto exposição de um processo de constituição similar ao natural sob a forma de uma capa de objetividade social que esse sujeito apenas continua arrastando consigo, mas que, ao mesmo tempo, ainda é produzida por esse sujeito justamente na capa, da autonomização frente ao sujeito.<sup>100</sup>

Desenvolve-se, nesse ponto, a própria consideração de um critério alternativo, basilar nessa versão da *dialética*, de um solo sempre removível à construção da objetividade como horizonte. No mais, a não percepção, pela *Teoria Crítica*, do desenvolvimento do horizonte de objetividade retornaria à *dialética* como um simples programa. Seria, por fim, o retorno de uma “opacidade” do seu fazer, ao tipo “positivista”.<sup>101</sup> A perspectiva de Reichelt, outrossim, desenvolve a plena capacidade da possibilidade de apreensão do conhecimento pela objetivação, não incidindo na *observação* do *risco* resiliente que a empreitada analítica efetivamente crítica pressupõe.

O trabalho que por hora concluímos, por sua vez, teve como pressuposto inerente a avaliação da existência desse *risco*. Não obstante o enfoque em apenas uma das propostas que o identificaram e o trataram, o althusserianismo e seus desenvolvimentos, buscou-se as diversas tratativas de duas questões. Em primeiro lugar se é possível admitir que há em Marx, via Althusser, um ensaio do encontro do incognoscível existente, do incomensurável, para além das suturas lógicas, imperecíveis, que as formas imediatas de

---

<sup>99</sup> REICHELTL, Helmut. *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013 [1968], p. 26.

<sup>100</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>101</sup> Ibidem, p. 27.

saber constantemente imputam; além disso, em segundo lugar, a avaliação do “que resta”, se no trato alternativo ao *ser* como positividade, se essa alternativa implica um retorno de uma base suturável e em qual nível.

Há, de imediato, o reconhecimento da mudança de posição do próprio Louis Althusser sobre o significado de sua crítica. Althusser, desde o fim de década de 1960, modifica, em radicalidade, o posicionamento de sua obra. Afasta sensivelmente de qualquer quadro *a priori* e *lógico* de garantia. Para isso transforma o pensamento de sua *filosofia* como uma *já* não filosofia, ou filosofia de outro tipo. Opõe o fazer filosófico como filosofia, que subordina as outras práticas à um princípio unívoco de razoabilidade, à filosofia materialista, afirmadora desses mesmos fazeres. A filosofia materialista é, como foi demonstrado, uma afirmação, no interior da *realidade conflitiva*, das diversas práticas sociais. Afirma que não há fazer independente do conflito e, portanto, toda afirmação é caudatária da posição em que se fala. Não haveria *Verdade*, mas, por outro lado, diversas posições de *verdadeiro*.

A interpretação de continuidade com o posterior *materialismo aleatório* ou do *encontro*, torna-se natural quando se percebe que uma prévia de seu postulado já se fazia presente, em Althusser, na sua produção imediatamente anterior. Já afirmava a autoprodução da *realidade* por ela mesma. A figura da *Tópica* marxista tem esse sentido, o primado do real sobre sua interpretação. Pensar o *materialismo aleatório* é, assim, pensar a demolição de qualquer referência finalística ou teleológica última para as tendências do real. Não há ponto de unificação. Essa tendência, observa-se, já estava presente no Marx inicial analista da filosofia física de Epicuro, assim como no último, que analisava o irreduzível de todo contexto como no caso das *comunas* russas.

*Recebido em 26/08/2020*

*Aprovado em 16/10/2020*