

This article:

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha - «Antinomias Althusserianas: do Marxismo ao Pós-marxismo», pp. 146–172.

[DOI 10.17990/RPF/2015_71_1_0146](https://doi.org/10.17990/RPF/2015_71_1_0146)

Appeared in:

Fenomenologia e Filosofia Prática = Phenomenology and Practical Philosophy / Ed. Álvaro Balsas. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. – Braga. – Volume 71 (2015), Issue 1 [ISBN: 978-972-697-226-6; eISBN: 978-972-697-227-3; ISSN: 0870-5283; eISSN: 2183-461X], published by *Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia*.

[DOI 10.17990/RPF/2015_71_1_0000](https://doi.org/10.17990/RPF/2015_71_1_0000)

The attached copy is furnished to the author for internal non-commercial research and education use, including for instruction at the authors institution and sharing with colleagues.

Other uses, including reproduction and distribution, or selling or licensing copies, or posting to personal, institutional or third party websites are prohibited.

Authors requiring further information regarding *Revista Portuguesa de Filosofia* archiving and manuscript policies are encouraged to visit: <http://www.rpf.pt>

The copyright of this article belongs to the RPF and Aletheia – Associação Científica e Cultural, such that any posterior publication will require the written permission of the RPF's editor. For the use of any article or a part of it, the norms stipulated by the copyright law in vigour is applicable.



Each article carries a digital object identifier (DOI), which serves as a unique electronic identification tag for that text. The DOI is an international, public, "persistent identifier of intellectual property entities" in the form of a combination of numbers and letters. For RPF, the DOI is assigned to an item of editorial content, providing a unique and persistent identifier for that item. The DOI system is administered by the International DOI Foundation, a not-for-profit organization. CrossRef, another not-for-profit organization, uses the DOI as a reference linking standard, enables cross-publisher linking, and maintains the lookup system for DOIs. *Aletheia – Associação Científica e Cultural* is a member of CrossRef.



Q. Can I use the DOI in a reference citation?

Yes, instead of giving the volume and page number, you can give the paper's DOI at the end of the citation. After print publication, you should give the DOI as well as the print citation, to enable readers to find the paper in print as well as online.

Antinomias Althusserianas: do Marxismo ao Pós-marxismo

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA*

Resumo

Pretende-se analisar um conjunto de antinomias presentes na obra de Louis Althusser, sintomáticas pela mutação, nela mesma, de um marxismo em que preponderava uma “leitura sintomal” (estruturalista) de Marx, que deu uma nova modulação ao materialismo histórico, introduzindo aí novas categorias (v.g., “sobredeterminação” etc.) que tornaram o autor um dos pensadores incontornáveis no campo da renovação do marxismo; todavia, a sua obra inflecte-se, numa última fase (menos referida e debatida), num peculiar “pós-marxismo” – com algumas afinidades com o pós-estruturalismo de Derrida –, designado pelo próprio Althusser de “materialismo aleatório” (ou “materialismo do encontro”).

Palavras-chave: Althusser, Ideologia, Marxismo, Materialismo aleatório, Materialismo do encontro, Materialismo histórico, Pós-estruturalismo, Sobredeterminação

Abstract

The goal of this paper is to analyze a set of antinomies which can be found in the work of Louis Althusser. Such antinomies have a special importance because they signal a change, in Althusser's work, from a type of Marxism in which a (structuralist) “symptomatic reading” of Marx, that imbued historical materialism with a new tone, introducing in it new categories (e.g., “overdetermination”, etc.); these new categories make Althusser an indispensable thinker for the renovation of Marxism. But in the last phase of his work (which is less well-known and, therefore, has been less discussed), Althusser's thinking takes a new turn towards a peculiar sort of post-Marxism, having some affinities with Derrida's post-structuralism. Althusser calls his new stance “random materialism” (or “materialism of the encounter”).

Keywords: Althusser, Historical materialism, Ideology, Marxism, Materialism of the encounter, Overdetermination, Post-structuralism, Random materialism

Se Louis Althusser (1918-1990) ficou conhecido na história das ideias pela leitura estruturalista da obra de Karl Marx – uma interpretação de cariz original que se impôs na segunda metade do século XX –, a leitura pós-estruturalista (patente nos escritos da década de oitenta) não concitou um debate análogo, embora os textos mostrem como as duas posições divergem profundamente. Na verdade, o Althusser

* *Universidade do Minho.*
E-mail: acilio@netcabo.pt

estruturalista faz uma “leitura sintomal” da obra de Marx, segundo a qual os conceitos implícitos nos textos se tornam explícitos pelo recurso a uma metodologia específica;¹ neste sentido, ler um texto significa pensar aí o *ainda impensado*, desvelar o que o autor *não disse*, isto é, explicitar o *não dito* – nos antípodas de uma “leitura literal”, então predominante.

I. Althusser marxista

a) *Uma filiação estruturalista*

Althusser, ainda jovem – como, depois, noutras fases –, deu especial enfoque ao pensamento de Hegel, onde ainda coexiste a posição do católico e do comunista, bem diversa da que sustentará mais tarde:

Assim todo o esforço revolucionário poderia ser visto como a retomada das categorias económicas pelo diverso da matéria humana, isto é, como a tomada de posse do transcendental pelo empírico, da forma pelo conteúdo. Eis porque o movimento marxista é um materialismo, uma vez que quer a dominação da matéria; mas é também um humanismo, já que esta matéria é uma matéria humana lutando contra formas desumanas.²

O extracto é esclarecedor como se distanciará desta leitura, logo que empreende a referida “leitura sintomal”, seja no que concerne às relações entre Marx e Hegel, seja no se refere à questão do humanismo.

De facto, tal tipologia de leitura manifesta-se quando Althusser procura caracterizar a epistemologia do marxismo, o que não deixou de inquietar, no tempo, alguns dos espíritos mais ortodoxos e suspeitosos pela renovação duma problemática marcada por algum imobilismo teórico. Os pressupostos que estabelece aparecem como opostos ao empirismo e historicismo, para então examinar o todo social, essencialmente

1. Cf., ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro – “Dialéctica e Ideologia em Althusser”. *Revista Portuguesa de Filosofia* [número especial sobre “Marxismo”], 32 (3-4), Julho-Dezembro 1976, pp. 305-324.

2. Trata-se da sua dissertação, intitulada “Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel” (1947). In: *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, Paris: Stock / IMEC, 1994, p. 217. Então, Althusser, fervoroso militante da juventude católica (desde o final da adolescência), aderiu ao Partido Comunista em 1947, perseverando nessa dupla militância até 1954, conhecendo-se até as suas reflexões sobre a relação entre a Igreja e o movimento operário [texto aparecido em *Jeunesse de l'Église*, X^e cahier, L'Évangile captive, février 1949, agora publicado: “Une question de faits (1949). In: *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, ed. cit., pp. 261-275].

complexo e articulado, denotando uma certa filiação estruturalista: a recusa do historicismo, o primado conferido à sincronia, a busca duma invariante estrutural (recorde-se Lévi-Strauss) e a categoria da *sobre-determinação* (recorde-se a sobreabundância de significação que, segundo Lévi-Strauss, ou Lacan, caracteriza o sistema simbólico); nesta perspectiva, as “relações de produção” são determinadas por relações diferenciais que se estabelecem, não pelos sujeitos, mas por outros elementos do todo social (instrumentos de produção, força de trabalho, etc.); segundo Althusser, os efeitos não são exteriores à estrutura, mas são-lhe imanentes.

É ainda notório o influxo da psicanálise (v.g., o conceito de *sobre-determinação*), central na sua análise, bem como a peculiar “hermenêutica da suspeita” a que recorre:

[...] não fizemos outra coisa senão tentar aplicar à leitura de Marx a *leitura sintomal* com que Marx conseguiu ler o ilegível de Smith, medindo a sua problemática visível à partida com a problemática invisível [...].³

Assim se empreende o estudo da *autonomia relativa* e da *eficácia própria* das superestruturas: se é verdade que uma instância económica figura sempre no todo articulado, ela pode, aí, ser ou não ser dominante: questão de conjuntura; em suma, a instância económica não tem qualquer privilégio de direito.⁴ Esta interpretação contestava a ortodoxia marxista, especialmente a linha oficial dos partidos comunistas.

b) *Em torno do “tempo” histórico*

Há na obra de Althusser, como dissemos, uma vertente anti-historicista, demarcando-se quer do empirismo quer do idealismo. Conforme ao idealismo, o “tempo” significa que os diferentes aspectos da totalidade social coexistem num mesmo momento, tal que “todos os elementos inteiramente revelados por esse corte estejam entre si numa relação imediata, que exprime imediatamente a sua essência interna”,⁵ a qual representa a presença do conceito a si mesmo num determinado momento histórico. Diversamente, a economia clássica “não assentava numa concepção histórica mas eternitária das categorias económicas”, e, ao pretender

3. ALTHUSSER, Louis – *Lire le Capital*, vol. I. Paris: Maspero, 1973, p. 29.

4. Cf., BADIOU, Alain – “Le (re)commencement du matérialisme dialectique”. *Critique*, 240, mai 1967, p. 456.

5. ALTHUSSER, Louis – *Lire le Capital*, vol. I, ed, cit., pp. 116-117.

adequar tais categorias ao seu objecto, isto é, pensá-las como históricas, pressupõe “o conceito de história, ou antes, um certo conceito de história existente na representação comum, mas sem tomar a precaução de o questionar”, quer dizer, qual *deve* ser o conteúdo do conceito de história que a problemática teórica de Marx impõe,⁶ com vista à análise da sua obra.

Tal como, desde Freud, o tempo do inconsciente não se confunde com o tempo da biografia, importa também construir os conceitos dos diferentes tempos históricos, que não são dados na percepção da continuidade do tempo, mas a partir da natureza e da articulação diferencial do seu objecto na estrutura do todo. Assim, Althusser, aludindo aos escritos de Foucault, observa que

[...] compreender a história de formações culturais, tais como a da “loucura”, do aparecimento do “olhar clínico” em medicina, supõe um imenso trabalho, não de abstracção, mas um trabalho *na* abstracção, para construir, identificando-o, o próprio objecto, e construir por esse facto o *conceito da sua história*. Estamos aí nos antípodas da história empírica visível, onde o tempo de todas as histórias é o simples tempo da continuidade [...].⁷

Ora, uma epistemologia do *corte* permite precisamente pensar uma real autonomia do objecto conceptual por relação com o movimento da história.

À concepção historicista há que contrapor e estabelecer uma concepção propriamente dialéctica, que define o tempo histórico como

[...] a forma específica da existência da totalidade social considerada, existência onde diferentes níveis estruturais de temporalidade interferem, em função das relações próprias de correspondência, não-correspondência, articulação, desnível e torção que mantêm entre si, em função da estrutura de conjunto do todo, dos diferentes “níveis” do todo.⁸

Estribado nestes pressupostos, Althusser, para interpretar a concepção económica de Marx, faz uma crítica da concepção clássica, segundo a qual o conjunto dos fenómenos económicos forma um todo homogéneo, directamente acessível à observação, fundada que está numa epistemologia empirista. Ora, para superar esta concepção, que permanece à super-

6. *Ibidem*, p. 115.

7. *Ibidem*, p. 128.

8. *Ibidem*, p. 136.

fície dos factos, Althusser recorre a novos conceitos que articula numa construção teórica consentânea; retoma dos predecessores certas noções e algumas análises, em particular a caracterização das diferentes formas de lucro, mas incide sobretudo num conceito que lhe vai permitir detectar a significação profunda e a unidade de todas essas formas de lucro: o conceito de *mais-valia*; e liga este conceito com o conceito fundamental de valor-trabalho.

Como sabemos, os clássicos consideravam como objecto da economia política os três domínios da produção, distribuição e consumo das riquezas. Para Marx, há um primado da produção: é esta que comanda a distribuição e o consumo, e não o inverso; se Ricardo havia também já, dalgum modo, afirmado um primado da produção, no entanto Marx transforma o conceito, discernindo aí dois aspectos fundamentais: o processo de trabalho e as relações sociais de produção, “subvertendo o objecto da economia clássica, e, com o seu objecto, a própria ciência da economia política como tal”.⁹ Então, a força de trabalho, conjuntamente com os meios de produção, são preponderantes na formação social em questão.

O processo de trabalho pode ser analisado como resultado da combinação de três elementos: o trabalho propriamente dito (ou melhor, a força de trabalho), o objecto sobre que o trabalho age, e o meio pelo qual ele age; estes três elementos não estão justapostos mas articulados uns com os outros, numa maneira determinada, isto é, formam uma *estrutura*. Nesta, o elemento dominante são os *meios de trabalho*, enquanto contribuem para determinar o modo de produção e fixam o grau de produtividade; com efeito, como escreve Marx,

[...] os restos dos antigos meios de trabalho têm, para o estudo das formas económicas desaparecidas, a mesma importância que a estrutura dos ossos fósseis para o conhecimento da organização das raças extintas. O que distingue uma época económica duma outra, é menos o que se produz [*macht*] que a maneira [*wie*] de produzir, que os meios de trabalho pelos quais se produz.¹⁰

Por outro lado, as *relações sociais de produção* não põem em cena unicamente os homens, mas, em “combinações” diferentes, os agentes do processo de produção e as condições materiais desse processo; elas determinam as relações que os diferentes grupos de agentes de produção

9. Cf., ALTHUSSER, Louis – *Lire le Capital*, vol. II. Paris: Maspero, 1973, pp. 38-39.

10. MARX, Karl – *Le Capital*, L, I, t. 1 [rev. por Marx], Paris: Éditions Sociales, p. 182. Cf., também a trad. de Althusser dessa passagem, em *Lire le Capital*, vol. II, ed. cit., p. 43.

mantêm com os objectos e os instrumentos da produção.¹¹ Tal análise permite a Marx forjar o conceito central de *modo de produção*, no qual são pensados, ao mesmo tempo, todas as condições do processo produtivo, isto é, o conjunto das condições materiais e das condições sociais de produção, ou, por outras palavras, o conjunto das *forças produtivas* (força de trabalho e meios) e das *relações sociais de produção*. Esse é, pois, o conceito de base da teoria materialista da história. Assim,

[...] o *objecto* da produção, [...], os *instrumentos* de produção, [...], são “*coisas*” ou realidades visíveis, assinaláveis, mensuráveis: não são *estruturas*. As relações de produção são estruturas, – e o economista comum por mais que esquadrinhasse os “factos” económicos, os preços, as trocas, o salário, o lucro, a renda, etc., todos esses factos “mensuráveis”, não “veria” mais, ao seu nível, estrutura, como o “físico” pré-newtoniano não podia “ver” a lei da atracção na queda dos corpos ou o químico pré-lavoisieriano o oxigénio no ar “deflogisticado”. Certamente, como antes de Newton se “via” cair os corpos, se “via” antes de Marx a massa dos homens “explorados” por uma minoria. Mas o conceito de “formas” económicas dessa exploração, o conceito de existência económica das relações de produção, da dominação e da determinação de toda a esfera da economia política por essa *estrutura*, não tinham então existência teórica.¹²

Por outro lado, os verdadeiros *sujeitos* do processo de produção e, portanto, da história, não são mais os indivíduos concretos, mas as relações de produção. Assim o económico aparece como *estrutura* (relações de produção), que contribui para determinar o modo de produção, que se inscreve como instância num todo articulado, feito de várias instâncias (económica, política, ideológica), cada uma com um tipo de prática específica, mas agindo umas sobre as outras.

c) *Do “corte epistemológico” ao materialismo histórico*

Nesta lógica, Althusser faz da ciência da história um “processo sem sujeito”, nessa matriz estruturalista, um “processo sem sujeito nem fim(ns)”, afirmando:

É na teleologia que jaz o verdadeiro Sujeito hegeliano. Tirai, *se possível*, a teleologia, ficará essa categoria filosófica que Marx herdou: a cate-

11. Cf., ALTHUSSER, LOUIS – *Lire le Capital*, vol. II, ed. cit., pp. 45-48.

12. *Ibidem*, p. 54.

goria de *processo sem sujeito*. Eis a principal dívida *positiva* de Marx por relação a Hegel: o conceito de *processo sem sujeito*.¹³

Como se nota, a mudança, além de conceptual, é radical: não mais conceitos teóricos como sujeito, humanismo, mas outros inteiramente heterogêneos, como os de modo de produção, forças produtivas, relações de produção, superestruturas, ideologia, etc.; por isso, recusando a antropologia de Feuerbach, Marx, segundo Althusser, abandonaria definitivamente uma concepção do homem como razão última da história.

Nesta sequência, em razão do “corte epistemológico”, o humanismo – segundo Althusser o *humanismo-real* – define-se por oposição a um humanismo não-real (portanto ideal):

O conteúdo visado pelo humanismo-real não está no conceito de humanismo ou de “real” como tais, mas fora destes conceitos. O adjetivo real é *indicativo*: ele indica que se queremos encontrar o conteúdo desse novo humanismo, devemos procurá-lo *na realidade*: na sociedade, no Estado, etc. O conceito de humanismo-real liga-se portanto ao conceito de humanismo como à referência teórica, mas opõe-se-lhe recusando o seu objecto abstracto, – e atribuindo-se um objecto concreto, real.¹⁴

Nesta sua concepção, a realidade humana parece confinar-se às relações sociais.

13. ALTHUSSER, Louis – “Sur le rapport de Marx à Hegel” (1968). In: ALTHUSSER, Louis – *Lénine et la philosophie* suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*. Paris: Maspéro, 1972, pp. 69-70.

14. ALTHUSSER, Louis – *Pour Marx*, Paris: Maspéro, 1973, p. 253. A este propósito, Adam Schaff interroga-se: “o marxismo é um anti-humanismo, ou antes aquele que proclama o anti-humanismo é um anti-marxista?” (SCHAFF, Adam – *Structuralisme et Marxisme*. Paris: Anthropos, 1974, p. 169). O autor mostra o infundado da posição althusseriana, ilustrando como a obra de Marx é atravessada por uma concepção do homem, considerando em especial os desenvolvimentos de Marx acerca do “feiticismo da mercadoria” n’*O Capital*, e as análises que havia feito nos *Grundrisse* (cf., SCHAFF, Adam – *Structuralisme et Marxisme*, ed. cit., pp. 169-193). Também Lucien Sève, nesse intuito, reúne abundantes referências do conjunto da obra de Marx, mas partindo duma interpretação diferente de Althusser acerca da *VI Tese sobre Feuerbach* (cf., SÈVE, Lucien – *Marxisme et théorie de la personnalité*. Paris: Éditions Sociales, 1974, pp. 97 ss.). No mesmo sentido, Stanley Pullberg escreve: “o anti-humanismo de Althusser identifica-se com a anti-anthropologia, na medida em que o tipo de estruturalismo que [Althusser] professa enuncia as pessoas como *resultando* duma encenação pelo Outro (relações de produção)” (PULLBERG, Stanley – “Note pour une lecture anthropologique de Marx”. In: *Dialectique Marxiste et Pensée Structurale* (“Les Cahiers du Centre d’Études Socialistes”, 76-81, Fevereiro-Maio 1968, p. 116). Procura também mostrar que o sentido da obra de Marx compreender-se-á apenas com a fundação e explicitação da antropologia que está presente em todo o seu empreendimento teórico.

A estratégia metodológica althusseriana traduziu-se na mudança de uma *problemática* mediante a categoria-chave do *corte epistemológico*, que a tornou operativa; esta categoria, inspirada em Bachelard e retomada por Althusser, expressa a instauração de um saber científico, ou mesmo a refundição do saber dentro dum mesmo sistema teórico. Se na obra de Marx é apresentada a data de 1845 como decisiva do “corte”, isso significa que ela é cada vez mais determinante ao longo da elaboração desse sistema teórico – o *materialismo histórico*. Assim, o “corte epistemológico” instaura o começo de um continente científico – a *História* –, que significa também a ruptura entre a *problemática ideológica pré-marxista* e a *problemática científica marxista*.

Esta tipificação faz recordar as análises de Althusser sobre a obra de Lacan,¹⁵ mostrando como o tipo de reelaboração que este faz da obra de Freud, que fundou a psicanálise, é, em termos gerais, similar ao que Althusser pretende fazer da obra de Marx; de certo modo, uma busca de legitimidade que junta ambos os esforços: “voltar de novo a Freud para buscar, discernir e apreender nele a teoria de que tudo o resto, tanto a técnica como a prática, surgiu por direito”.¹⁶ Segundo Althusser, Marx fundou uma ciência, isto é, elaborou um sistema de conceitos científicos novos, onde apenas antes havia um arranjo de noções ideológicas; mais ainda, fundou a ciência da história, onde apenas existiam filosofias da história. Deste modo, Marx substituiu concepções ideológicas por uma teoria científica:

Estamos inscritos, hoje ainda, aceitemos ou recusemos sabê-lo, no espaço teórico marcado e aberto por esse corte. Da mesma maneira que os outros cortes que abriram os dois outros continentes [matemáticas, física] que conhecemos, este corte inaugura uma história que não terá jamais fim.¹⁷

15. Sobre o pensamento de Lacan, ver o nosso trabalho “Simbólico, linguagem e ética: Lacan, entre psicanálise e filosofia”. *Revista Portuguesa de Filosofia* [número especial sobre “Filosofia e Psicanálise: perspectivas de diálogo#], 59 (2), Abril-Junho 2003, pp. 483-512.

16. ALTHUSSER, Louis – “Freud et Lacan”. In: *Positions*. Paris: Éditions Sociales, 1976, p. 16. Com efeito, Althusser esclarece aí como Freud fundou uma ciência, não relegando a psicanálise para uma simples técnica; e, se é ciência, deve corresponder à estrutura epistemológica de uma ciência: ela “possui uma *teoria* e uma *técnica* (método) que permitem o conhecimento e a transformação do seu objecto numa *prática* específica; como em qualquer ciência constituída, a prática não é o absoluto da ciência, mas um momento teoricamente subordinado: o momento em que a teoria tornada método (técnica) entra em contacto teórico (conhecimento) ou prático (a cura) com o seu objecto próprio (o inconsciente)”. *Ibidem*, p. 15.

17. ALTHUSSER, Louis – *Lénine et la philosophie* suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, ed. cit., p. 21. Althusser apresenta a seguinte periodização da obra de Marx: 1840-1844, obras da

Assim, o “corte epistemológico” origina um facto radicalmente novo: a fundação do *materialismo histórico*, que implica não somente uma ruptura metodológica, mas também uma nova irrupção conceptual.

d) *Significação de ideologia*

Igualmente a *ideologia* é vista, por Althusser, como instância social necessária, contestando aqueles para quem o ideológico mais não é que uma representação imaginária – espécie de reflexo passivo da realidade. A ideologia não pode ser reduzida a um mero reportório de ideias e crenças:

O próprio da ideologia é estar dotada de uma estrutura e de um funcionamento tais que fazem dela uma realidade não-histórica, isto é, *omni-histórica*, no sentido em que essa estrutura e esse funcionamento são, sob uma mesma forma, imutável, presentes no que se chama a história inteira, no sentido em que o *Manifesto* define a história da luta de classes, isto é, a história das sociedades de classes.¹⁸

Althusser fala da ideologia como de “cimento da sociedade”: ela efectua a relação dos indivíduos no mundo ao mundo; distingue-se da ciência, porque nela a função do prático-inerte prevalece relativamente à função teórica (função de conhecimento); então, se a ciência leva ao conhecimento, a ideologia leva ao *reconhecimento*: o homem, “animal simbólico” (para Cassirer), é agora “animal ideológico”. A ideologia não é tanto aquilo que os agentes sociais pensam acerca de si mesmos e das suas condições, mas antes aquilo no qual eles pensam; sublinha-se, pois, a *eficacidade da ideologia*: ela designa o seu *outro*, isto é, a economia e a política.

Consequentemente, é indispensável ter em conta não somente a distinção entre “poder de Estado” e “aparelho de Estado”, mas também uma outra realidade, do lado do aparelho de Estado, mas que se não confunde

juventude; 1845, obras características do *corte*; 1845-1857, obras da maturação; 1857-1883, obras da maturidade. Cf., ALTHUSSER, Louis – *Pour Marx* (1965), ed. cit., p. 27. Deste modo, segundo Althusser, qualquer grande começo científico provoca transformações na filosofia. Assim as grandes etapas da periodização da história da filosofia, seriam: 1.º continente (Matemáticas): *nascimento da filosofia, Platão*; 2.º continente (Física): *transformações da filosofia, Descartes*; 3.º grande continente (História), *revolução na filosofia, Marx*, segundo a *XI.ª Tese sobre Feuerbach*: fim da filosofia clássica – não mais interpretação do mundo, mas transformação do mundo (cf., ALTHUSSER, Louis – *Lénine et la philosophie* suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, ed. cit., pp. 20-21, 52-54).

18. ALTHUSSER, Louis – “Idéologie et appareils idéologiques d’État” (1970). In: *Positions*, ed. cit., p. 100.

com ele, os “aparelhos ideológicos de Estado” (AIE). Ora, um “aparelho ideológicos de Estado” é um sistema que contribui para a reprodução de relações de produção e, por conseguinte, efectua a função unificadora da ideologia dominante nas diferentes regiões ideológicas; não há, pois, sociedade sem “aparelhos de repressão” e sem “aparelhos ideológicos”; se a teoria marxista tradicional considerava sobretudo o lado do “repressivo”, Althusser insiste na dimensão ideológica: “o Aparelho repressivo de Estado «funciona com violência», enquanto os Aparelhos ideológicos de Estado *funcionam «com a ideologia»*”.¹⁹ E então, na sua lógica, os “aparelhos ideológicos de Estado” são também um dos campos da luta de classes, sobretudo segundo duas formas de combate, diferentes mas complementares da tomada do poder: a *irrupção* no seio dos “aparelhos ideológicos de Estado” para progressivamente serem controlados, o *afrontamento* a este ou àquele “aparelho ideológico”, isto é, às suas formas e conteúdos, para provocar a sua convulsão. A insistência althusseriana no conceito de “aparelhos ideológicos de Estado”, sugerido por Gramsci e por ele desenvolvido, conectado com o de “aparelho repressivo”, prolonga a sua tese da existência *material* da ideologia dominante e da objectividade e eficácia das superestruturas adentro da totalidade sociopolítica.

A ideologia *age* e é uma força inconsciente. Também aqui se manifesta uma confluência com Lacan, já que também o sujeito da ideologia é “interpelado”, se vincula com o Outro de que fala Lacan, pois, segundo este, “o inconsciente é o discurso do Outro”:

O efeito de linguagem está o tempo todo misturado com isso, que é o fundo da experiência analítica, em que o sujeito só é sujeito por ser assujeitamento ao campo do Outro, e o sujeito provém do seu assujeitamento sincrónico no campo do Outro.²⁰

Enquanto nos seus primeiros textos Althusser insistia nas relações imaginárias dos indivíduos por relação com as suas condições reais de existência, nos escritos posteriores inscreve-as nas relações de produção; são

19. *Ibidem*, p. 84. Nesta perspectiva, nota-se um influxo relevante de Gramsci, enquanto procurou delimitar no interior do Estado um nível especificamente superestrutural, que possibilite a liderança ideológica. Na superestrutura discerne dois momentos: a sociedade política (apoiada na coacção) e a sociedade civil (apoiada na persuasão). O conceito gramsciano de *hegemonia* pretende significar os momentos da direcção ideológica e política do aparelho estatal, e ainda um incentivo à alteração da base infra-estrutural e da superestrutura política, não subestimando a direcção ideológica. Assim, Gramsci caracteriza a teoria marxista do Estado como uma espécie de imbricação dos órgãos da superestrutura.

20. LACAN, Jacques – *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1973, p. 172.

estas que conferem um sentido às condições reais de existência – condições económicas, políticas, e ainda naturais, físicas e biológicas. A ideologia é, então, essencial ao processo de reprodução social; a relação imaginária, representada na ideologia, não é um “fruto espontâneo”, mas obedece a leis determinadas e complexas.²¹ É como “objectos culturais apercebidos-aceites-sofridos” que a ideologia se impõe aos agentes sociais, portanto enquanto “estrutura”, e que actua sem que os indivíduos disso se apercebam.

e) A categoria da “sobredeterminação”

Certa tradição marxista, insistindo na determinação da totalidade social pela infra-estrutura económica, adoptou uma espécie de economicismo, estipulando uma causalidade de tipo linear da infra-estrutura sobre as superestruturas.²² Ora, a filosofia clássica dispunha de dois conceitos para pensar a eficácia num todo: o sistema mecanicista de origem cartesiana, que reduzia a causalidade a uma eficácia *transitiva* e analítica (causa → efeito);²³ e a que surge com Leibniz, com o conceito de *expressão*, para dar conta da eficácia do todo sobre os seus elementos, e que é o modelo que prevalece em Hegel; mas esta última supunha que cada elemento é expressivo da totalidade inteira, como *pars totalis*, onde o todo não é propriamente uma estrutura.²⁴ Para pensar o todo visto como *estruturado*, além de Espinosa, teórico inopinadamente quase esquecido

21. Cf., KARSZ, Saul – *Théorie et politique: Louis Althusser*. Paris: Fayard, 1974, p. 203.

22. O próprio Engels rebelava tal tendência, ao afirmar com clareza: “É Marx e eu mesmo, parcialmente, que devemos arcar com a responsabilidade pelo facto de que, por vezes, os jovens atribuem mais peso do que lhe é devido, ao lado económico. Perante os nossos adversários era necessário sublinhar o princípio essencial negado por eles, e então não tínhamos sempre o tempo, o lugar, a ocasião, em assinalar o seu lugar aos outros factores que participam na acção recíproca.” *Carta de Engels a J. Bloch* (le 21 septembre 1890), *apud* ALTHUSSER, Louis – *Pour Marx*, ed. cit., p. 104 nota.

23. A causalidade *linear* estipula uma relação causa-efeito imediata, admitindo que a superestrutura política e ideológica está determinada pela infra-estrutura económica, mantendo esta a função determinante. Esta concepção conduz a uma espécie de fatalismo económico: as superestruturas representariam uma espécie de emanção da infra-estrutura; numa concepção deste tipo, o conceito de totalidade desaparece e, de algum modo, atenuam-se (e suprimem-se) aspectos fundamentais da teorização marxista e a luta de classes reduz-se mesmo a uma mera luta económica.

24. A causalidade *expressiva* tenta recuperar o conceito hegeliano de *totalidade*, inesgotável por qualquer elemento: o sujeito é a própria totalidade que anima o processo; cada um dos elementos é a expressão do todo. Se a tendência anterior é mais preponderante no lado ortodoxo e oficial do marxismo, esta é lidimamente figurada por Lukács (e também Goldman e o freudo-marxismo). Na verdade, o fenómeno político é visado em termos para-éticos.

neste aspecto, e Freud que estabeleceu delineamentos fundamentais, foi a Marx, segundo Althusser, que se deve a determinação do novo tipo de causalidade *estrutural*,²⁵ cuja concepção melhor caracteriza a *dialéctica* na totalidade social.

Sendo as contradições sobredeterminadas pela *unidade* (e não identidade, conceito metodologicamente hegeliano), processa-se a resolução das contradições pela abolição de um dos termos e a proeminência de outro, que toma a função dominante. A *sobredeterminação* situa-se no ponto de articulação do conjunto estruturado e não como motor da negatividade. Nesta epistemologia, não há propriamente um “factor principal” (a economia), mas um conjunto estruturado complexo, susceptível duma quase infinda série combinatória. O “atributo principal” (que recorda Espinosa) não absorve os “atributos secundários”, mas ele articula-se numa série leibniziana: é a série que constitui a totalidade e não o inverso. A função da “mais-valia”, por exemplo, não é vista como uma contradição decorrente da apropriação do produto do operário, pois ela é *matricial* e introduz nos processos sociais da sociedade, não um antagonismo, mas uma sobredeterminação, cujo esquema recorda, como dissemos, a noção de “atributo principal” de Espinosa. Deste modo, a ideia duma contradição “pura” e “simples”, e não sobredeterminada, integra mesmo, como refere Engels, uma “frase” economista – “uma frase vazia, abstracta e absurda”.²⁶ Deve, pois, atender-se àquilo que Althusser chama de “acumulação de determinações eficazes” (surgidas das superestruturas e das circunstâncias nacionais e internacionais) sobre a determinação em última instância pelo económico. Julgamos, pois, que o conceito de *sobredeterminação* representa um contributo valioso para o marxismo, de modo a não se recair em modalidades de economicismo e historicismo.

Com a categoria de *sobredeterminação* (termo da psicanálise, como dissemos), procura Althusser exprimir a eficácia peculiar da totalidade

25. Na perspectiva de Althusser, “[...] se o todo é posto como *estruturado*, isto é, como possuindo um tipo de unidade completamente diferente do tipo de unidade do todo espiritual, [...] torna-se impossível, não somente pensar a determinação dos elementos pela estrutura sob a categoria da causalidade analítica e transitiva, mas ainda se torna *impossível pensá-la sob a categoria da causalidade expressiva global duma essência interior unívoca imanente aos seus fenómenos*” (*Lire le Capital*, vol. II, ed. cit., p. 63; o itálico é de Althusser). A expressão *causalidade estrutural* revela o modo de intervenção dum todo nos seus elementos; nenhum destes e nenhuma contradição esgotam a realidade. A causalidade exercida sobre os elementos é estrutural, porque os elementos são diferentes uns relativamente aos outros, no sistema das suas relações; quer dizer, no interior dum todo essencialmente *complexo e articulado*, estão compreendidas diferenças e oposições.

26. Cf., ALTHUSSER, LOUIS – *Pour Marx*, ed. cit., p. 113.

social e considerar a multiplicidade de interacções, agindo em níveis diferentes:

A diferença específica da contradição marxista é a sua “desigualdade”, ou “sobredeterminação”, que reflecte em si a sua condição de existência, a saber: a estrutura de desigualdade (com dominante) específica do todo complexo sempre-já-dado, que é a existência. Assim compreendida, a contradição é o motor de todo o desenvolvimento. A deslocação e a condensação, fundadas na sobredeterminação, dão conta, pela sua dominância, das fases (não antagonista, antagonista e explosiva) que constituem a existência do processo complexo, isto é, “do devir das coisas”.²⁷

Deste modo, a contradição define-se pela sua *função, aspectos e fase* em relação com todas as outras contradições; isto significa que não há “contradição pura”: ela supõe a intervenção de todas as outras; também não há “contradição única” que seja suficiente *per se* para a resolução de uma situação.

Ora, “dizer que a contradição é motriz, é, portanto, em teoria marxista, dizer que ela implica *uma luta real, afrontamentos reais situados em lugares precisos da estrutura do todo complexo*”.²⁸ Nesta epistemologia, não há propriamente um “factor principal” (a economia), mas um conjunto estruturado complexo, susceptível de uma quase infinda série combinatória. O “atributo principal” (influxo de Espinosa) não absorve os “atributos secundários”, mas ele articula-se numa série leibniziana: é esta que constitui a totalidade e não o inverso. Não se verifica uma inversão de funções, mas uma verdadeira reestruturação efectiva; a totalidade é sempre articulada e complexa.

II. Althusser pós-marxista

a) *Crise do marxismo*

No conjunto da obra de Althusser perscruta-se um pensamento aberto, quando necessário, a *distanciar-se* de si mesmo. É conhecida a “autocrítica” (1972) a propósito de posições que reputou de “teoricistas”,

27. *Ibidem*, p. 223. Convém recordar aqui o ensaio de Mao, *Da Contradição*, onde discorre acerca da lei do desenvolvimento desigual das contradições, isto é, a distinção entre contradições principal e secundárias, aspecto principal e secundário, estes também em desenvolvimento desigual em cada contradição.

28. *Ibidem*, p. 225. Sobre este tema, cf., Rocha, Acílio da Silva Estanqueiro – *Problemática do estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*. Lisboa: INIC, 1988, pp. 389-403.

que implicaram alguns esclarecimentos sobre a sua posição acerca do “corte” epistemológico,²⁹ da oposição rígida entre ciência e ideologia (reduzida à não-ciência)³⁰ e da análise da filosofia como “teoria das práticas teóricas”.³¹ Esse distanciamento volta a adensar-se mais tarde, num texto longo (1978),³² ao afirmar que “a crise do marxismo, pela primeira vez talvez na sua história, pode tornar-se hoje o começo da sua liberação, isto é, do seu renascimento e transformação”;³³ aí trata de aspectos teóricos do marxismo, de assuntos organizacionais, dando especial ênfase à questão do Estado. Numa carta desse mesmo ano (1978), é também patente o balanço muito negativo que o Autor faz sobre os seus empreendimentos anteriores:

Vejo claro como o dia: o que eu fiz desde há quinze anos foi fabricar uma pequena *justificação* muito à francesa, num racionalismo alimentado de algumas referências (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem, e por detrás deles uma pouco da tradição Espinosa-Hegel), com a pretensão do marxismo (o materialismo histórico) dar-se como ciência. O que finalmente está (estava, porque depois mudei um pouco), como garantia e como caução, na boa tradição de qualquer empreendimento filosófico.³⁴

Recorde-se a conjuntura política do tempo: em França, o problema da estratégia da esquerda (programa comum de governo), a evolução do “eurocomunismo” em Itália, além do golpe de estado no Chile, com o esmagamento da Unidade Popular e a tragédia repressiva que se seguiu.

Já, na década de oitenta, Althusser enfatiza a corrente subterrânea, oculta, do “materialismo” – o “materialismo do encontro”, cujas categorias nucleares passam a ser as de vazio, limite, margem, liberdade, etc. Trata-se da rejeição da filosofia de cariz essencialista e de qualquer género de finalismo em história. Esta exigência, que surge retrospectivamente como uma das constantes do seu pensamento, é aqui radicalizada; é uma posição antiteleológica que o leva a recusar qualquer *sentido* do devir, qualquer posição essencialista, mesmo que ela assente numa concepção de essência de um modo de produção: “em lugar de pensar a contingência como modalidade ou excepção da necessidade, importa pensar

29. Cf., ALTHUSSER, Louis – *Éléments d'autocritique*. Paris: Hachette, 1974, pp. 17 ss.

30. *Ibidem*, pp. 42 ss.

31. *Ibidem*, pp. 85 ss.

32. ALTHUSSER, Louis – “Marx dans ses limites (1978)”, *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, *op. cit.*, pp. pp. 357-524.

33. *Ibidem*, p. 364; em itálico, no original.

34. ALTHUSSER, Louis – “Lettre à Merab” (16 janvier 1978), art. cit., p. 527.

a necessidade como o devir-necessário do encontro de contingentes”.³⁵ Esta posição implica a autocrítica de uma certa ideia da ciência aplicada à História – que acima analisámos –, e a rejeição de tudo o que se assemelhe a um desenvolvimento necessário da História.

Em contraponto à sua posição anterior, afirma:

Nada mais materialista que esse pensamento sem origem nem fim. Mais tarde eu iria tirar daí a minha fórmula da história e da verdade como *processo sem sujeito* (originário, fundador de todo o sentido) e sem fins (sem destino escatológico preestabelecido), porque recusar-se a pensar sobre o fim como causa originária (no retorno especular da origem e do fim) é de facto pensar como materialista.

E continua, ilustrando com uma metáfora:

[...] um *idealista* é um homem que sabe não só de que estação sai o comboio, mas também qual é o seu destino: sabe-o antecipadamente, e quando sobe num comboio, sabe para onde ele vai [...]. Ao contrário, o *materialista* é um homem que toma o comboio em andamento sem saber donde vem nem para onde vai.³⁶

Como se constata, surpreendentemente, e num estilo inusitado, conecta teses anteriores com metáforas novas.

E, nessa sua autobiografia, esclarece mais:

Meditava então a minha “história” do filósofo materialista que “toma o comboio em andamento” sem saber donde ele vem nem para onde vai. E pensava nas “cartas” que, embora postas no correio, não chegam sempre ao destinatário. Ora eu li um dia, escrito por Lacan, que “uma carta chega sempre ao destinatário”. Surpresa! [...] Lacan respondeu simplesmente: “Althusser não é um praticista.” Compreendi que tinha razão: de facto, nas relações de transferência da cura, o espaço afectivo é de tal modo estruturado que nada aí está vazio, e, em consequência, que qualquer mensagem inconsciente de facto dirigida ao inconsciente do outro, chega-lhe necessariamente.

35. ALTHUSSER, Louis – “Philosophie et marxisme: entretiens avec Fernanda Navarro (1984-1987)”. In: *Sur la philosophie*. Paris: Gallimard, 1994, p. 42. Nesse enfoque, a teleologia acaba por englobar a própria ideia de *dialéctica*, a que opõe o *aleatório*: “[...] a dialéctica (não somente na sua forma engelsiana, a ciência das leis do movimento da matéria) é *mais que duvidosa, mesmo nefasta*, isto é, sempre mais ou menos teleológica” (ALTHUSSER, Louis – “Correspondance (lettres à Fernanda Navarro, 8 avril 1986”, *Sur la philosophie*, ed. cit., p. 128-129).

36. ALTHUSSER, Louis – *L’avenir dure longtemps* (1985). Paris: Stock / IMEC, 1992, pp. 243-244. O itálico é nosso.

E prossegue:

Todavia, eu não estava satisfeito com a minha explicação: Lacan tinha razão, mas eu também, e eu sabia que ele não merecia em nada ser taxado de idealismo, como testemunha a sua concepção da materialidade do significante.³⁷

Deste modo, distanciando-se do materialismo histórico, numa proximidade com o pensamento de Lacan, vai reequacionando o seu novo materialismo.

b) *Um “materialismo aleatório”*

Na verdade, Althusser surpreende com essa inflexão na sua obra, desenvolvendo novas categorias filosóficas, inicialmente com o nome de “materialismo do encontro”, depois também “materialismo aleatório”, cuja inspiração faz remontar a Lucrecio e a Epicuro. Isso é especialmente claro quando inicia o texto *A corrente subterrânea do materialismo do encontro*:³⁸

Chove. [...] Malebranche interrogava-se: “Por que chove no mar, nas grandes estradas e nas dunas”, uma vez que esta água do céu, que, alhures, molha as culturas (e isso é ótimo), não acrescenta nada à água do mar ou perde-se nas estradas e nas praias?.

E prossegue:

Não se trata aqui dessa chuva,³⁹ providencial ou não. Ao contrário, este livro trata de uma outra chuva, de um tema profundo que percorre toda a história da filosofia, e que foi tão combatido e recusado logo que foi enunciado: a “chuva” (Lucrecio) dos átomos de Epicuro que caem paralelamente no vazio, a “chuva” do paralelismo de atributos infinitos de Espinosa, e de muitos outros ainda, Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger e Derrida.⁴⁰

Althusser contrapõe aqui esse facto – “chove” –, que expressa a facticidade, fazendo recordar Wittgenstein, quando este inicia o *Tratado*, asserverando que “o mundo é tudo o que é o caso”.⁴¹

37. *Ibidem*, pp. 210-211.

38. ALTHUSSER, Louis – “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”. In: *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, ed. cit., pp. 539-579.

39. Alusão a MALEBRANCHE – *Traité de la nature et de la grâce*, IX, § 12.

40. ALTHUSSER, Louis – “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”, art. cit., p. 539.

41. WITTGENSTEIN, Ludwig – *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), with an Introduction by Bertrand Russell. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1922, p. 25. O próprio Althusser alude a esta passagem – “frase soberba mas difícil de traduzir” – “o mundo é tudo

Trata-se de uma tradição de pensamento materialista, que está a linha de Epicuro e Demócrito, que se metamorfoseia nos séculos seguintes:

Tal é o primeiro ponto que, descobrindo logo à primeira vista a minha tese essencial, gostaria de pôr em evidência: *a existência de uma tradição materialista quase completamente desconhecida* na história da filosofia: o “materialismo” (faz falta uma palavra para demarcar a tendência desta tradição) *da chuva, do desvio, do encontro, e da captura [et de la prise]*. [...]. Para simplificar as coisas, digamos de momento: um *materialismo do encontro*, portanto do aleatório e da contingência, que se opõe, como um pensamento totalmente outro, aos diferentes materialismos enumerados, inclusive o materialismo correntemente atribuído a Marx, a Engels e a Lenine, que, como todo o materialismo da tradição racionalista, é um materialismo da necessidade e da teleologia, isto é, uma forma transformada e disfarçada de idealismo.⁴²

Se na análise do “último Althusser” partimos destes textos, é que algo de novo surge, que culmina nestoutra afirmação surpreendente, desta vez extraída *Do materialismo aleatório* (1986):

Feuerbach escreveu: toda a filosofia nova anuncia-se por uma palavra nova: para ele, a palavra era = noção do Homem [...].

E, continuando, afirma:

Para nós, essa palavra será o *acaso [aléa]*, o *lance de dados* que jamais *abolirá o acaso [hasard]* [...] nem jamais o acaso interditará um lance de dados, pois que ele não é nunca senão encontro imprevisível dos cubos no “jacto” [*jet*] do dado – “jacto a aproximar do jacto do Ser de Heidegger na abertura do vazio.

E remata:

Eis por que proponho as teses de um materialismo aleatório.⁴³

Estas passagens manifestam uma viragem na sua obra, que, embora numa perspectiva materialista, inflecte de um marxismo (estruturalista) para um pós-marxismo (pós-estruturalista).

o que acontece”, remetendo logo para a tradução da Escola de Russell – “the world is what the case is” –, como acima transcrevemos. Cf., ALTHUSSER, Louis – *Sur la philosophie*, ed. cit., p. 46.

42. ALTHUSSER, Louis – “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”, art. cit., pp. 539-540.

43. ALTHUSSER, Louis – “Du matérialisme aléatoire”. *Multitudes*, 21, pp. 181-182. Note-se: *Um lance de dados jamais abolirá o acaso*, é o mote principal do grande poema de Mallarmé, referido por Althusser, matriz de toda poesia de vanguarda.

c) *Relevância do acontecimento e primado da contingência*

Althusser, explanando as teses centrais de Epicuro, mostra como, para este, antes da formação do mundo, caíam uma infinidade de átomos, no vazio, paralelamente, o que implicava que, antes de haver mundo, nada havia, embora os elementos que conformam o mundo existissem já, soltos, dispersos, desde sempre; quer dizer que, antes da formação do mundo não existia nenhum sentido, nem causa, nem fim, nem razão. Com estas teses, Epicuro opõe-se claramente a Platão e a Aristóteles, isto é, segundo Althusser, ao idealismo.

Que ocorre então?⁴⁴ Sobrevém o *clinamen* (termo de Lucrécio): “clinamen” é um desvio infinitesimal que tem lugar “não se sabe onde nem quando nem como” e faz que um átomo se desvie da sua queda no vazio e, ao romper nalgum ponto o paralelismo, provoca um encontro com um átomo vizinho; de encontro em encontro (numa espécie de jogo de bilhar) surge um mundo. No entanto, note-se isto: para que o desvio dê lugar a um encontro – do qual nascerá um mundo – é preciso que tenha certa duração, que não seja breve ou efêmera, para ser a base sólida da realidade, da necessidade e do sentido. Uma vez estabelecido o mundo, consumado já, instaura-se o reino da razão, do sentido, da necessidade e do fim. Mas esta consumação do mundo é efeito de contingência: o remeter a origem do mundo, da realidade e do sentido a um desvio aleatório e não à razão ou a uma causa, remete para as teses de Epicuro.

Assim, o *clinamen* aparece como a introdução do arbítrio e do imponderável num jogo de forças estritamente material: é a ruptura da necessidade, do plano da física, para acolher a contingência. Nesta circunstância, que se passa com a filosofia? Já não é o enunciado da razão e da origem das coisas mas uma teoria da sua contingência e do submetimento da necessidade à contingência. É estribado nestas posições que Althusser insiste no *aleatório* e na *contingência*, equacionando um pensamento que atribua toda a relevância ao *acontecimento*, ao aleatório, que reconheça a singularidade, postulando um reexame do conceito de História.

É necessário, pois, pensar a transformação e a mudança, a história, para nela repensar a política. Nesta sequência, Althusser fala em dois tipos de histórias:

[...] primeiramente, a História dos historiadores, etnólogos, sociólogos e antropólogos clássicos que podem falar de “leis” da História porque não consideram senão o facto consumado da história passada [...] ⁴⁵

44. NAVARRO, Fernanda – “Sobre el último Althusser”. *Confluencia*, 2 (5), 2005, p. 18 ss.

45. ALTHUSSER, Louis – *Sur la philosophie*, ed. cit., p. 44.

mas importa também pensar na

[...] história do *presente*, sem dúvida determinada em grande parte pelo passado já consumado, mas somente em parte, porque a história presente, viva, está também aberta a um futuro incerto, imprevisível, não ainda consumado e por consequência *aleatório*.⁴⁶

E segue-se esta reformulação curiosa:

A história viva não obedece senão a uma constante (não a uma lei): a constante da luta de classes. Marx não utilizou o termo de “constante”, que tomo de Lévi-Strauss, mas uma expressão genial: “a lei tendencial”, capaz de inflectir (não contradizer) a *primeira lei tendencial*, o que significa que uma tendência não possui a forma ou a figura de uma lei linear, mas que ela pode bifurcar pelo efeito de um encontro com uma outra tendência e assim até ao infinito. A cada intersecção, a tendência pode tomar uma via imprevisível, porque *aleatória*.⁴⁷

A “história presente” é sempre a de uma conjuntura singular, aleatória.

Acerca deste tema, Althusser retoma estudos predilectos dos anos 60, sobre Maquiavel – não publicados – a que voltou nos anos 70:

[...] este pensamento da distância estriba no facto de que Maquiavel não somente põe, mas pensa *politicamente* o seu problema, isto é, como uma contradição na realidade, que não pode ser resolvida pelo pensamento, mas pela realidade, isto é, pelo surgimento, necessário mas imprevisível, inassinalável no lugar, tempo e pessoa, das formas *concretas do encontro* político de que só as condições gerais estão definidas. Dá-se assim lugar, nesta teoria que pensa e mantém a distância, para a prática política, lugar que lhe é dado por este agenciamento de noções teóricas esquarteladas, pelo desajuste entre o definido e o indefinido, entre o necessário e o imprevisível. Este desajuste pensado e não resolvido pelo pensamento, é a presença da história e da prática política na própria teoria.⁴⁸

A passagem por Maquiavel permitiu-lhe reexaminar a história e pensar radicalmente a distância entre a teoria e a prática política; esta é posta como irresolúvel desde o pensamento, já que se trata de um problema prático que só superar-se de modo fáctico.

46. *Ibidem*, p. 45.

47. *Ibidem*.

48. ALTHUSSER, Louis – “Machiavel et nous (1972-1986)”. In: *Écrits philosophiques et politiques*, tome II, Paris:, Stock / IMEC, 1995, pp. 133-134.

Aliás, esta incursão por Maquiavel está na sequência do filão subterrâneo que pretende resgatar. Assim, *O Príncipe* surge como o começo de uma nova ordem política, só por ele – qual “Príncipe novo” – possível, tal como na situação italiana em que nenhum dos Estados os governantes de então eram incapazes de levar por diante a tarefa de fundação de um Estado unificado. O importante é ter-se estabelecido no seu limite a figura do vazio, somente superável por um encontro contingente e disruptivo a partir do nada.

Daí que se interroge:

Com efeito, que examina Maquiavel no caso do Príncipe Novo que deve fundar um Principado Novo para chegar a realizar essa unidade italiana tão esperada? Tudo está já aí: a unidade geográfica desenhada pelo número de Italianos, a sua *virtù* e o seu génio individuais, os montes e o mar, etc. Nada aí falta senão um unificador, um homem que tenha a *virtù* necessária e goze da “fortuna” próprias para essa realização histórica decisiva [...]. Os *Livros* sobre a primeira década de Tito Lívio mais não são que o inventário dos casos históricos onde já funcionou essa “lógica” muito particular da conjuntura factual, da *virtù* e da fortuna.

Prosseguindo, explica:

De que se trata então? De constituir (evidentemente, como projecto, isto é, como *estratégia*, antes de a constituir nos factos) uma conjuntura factual própria para realizar, com o feliz apoio da fortuna ou ocasião, um *encontro* aleatório adequado para a realização histórica da unidade nacional italiana. Gramsci viu-o muito bem, embora obsecado com tudo o resto). Ora o que é propriamente *assombroso*, é que tudo, nesta conjuntura factual, está constituído pelo *vazio* e repousa no *vazio*: primeiramente como ausência de causa, princípio, essência, origem, etc., ausência de princípios ontológicos e éticos, sabêmo-lo perfeitamente. Mas também sobre o vazio real, factual e conjuntural.⁴⁹

Para Maquiavel, “não é a consciência, mas o encontro da fortuna e da *virtù* que fazem que tal indivíduo se encontre arrancado às condições do mundo antigo para lançar o fundamento do Estado novo”; de algum modo, uma “solidão”: ele está “só, isto é, está como que arrancado às evidências que reinavam no antigo mundo, separado da sua ideologia, para ter a liberdade de fundar uma teoria nova e aventurar-se como os navegadores

49. ALTHUSSER, Louis – “II. Machiavel”, *L'avenir dure longtemps*, ed. cit., pp. 489-490. Cf., ALTHUSSER, Louis – *L'unique tradition matérialiste*, “II. Machiavel”, *Lignes*, 18. Paris: Éditions Hazan, 1993, pp.100-101.

de que fala, em águas desconhecidas”.⁵⁰ Segundo Althusser, Maquiavel não assinala nem o lugar nem o sujeito donde proviria a mudança, mas tão-somente as possibilidades de encontro e desencontro entre a *virtù* e a *fortuna*, propondo uma figura para fundar um começo e instituir uma nova ordem política.

Por esta razão, para Althusser, esta filosofia dá lugar à alternativa, à diferença, já que um encontro pode ter lugar ou não, qualquer mundo pode chegar a existir ou desaparecer. Um mundo é, efectivamente, um mundo, mas como resultado do acaso, do *clinamen*, da contingência de um desvio original e da constituição de um encontro aleatório; e, uma vez estabelecido, torna-se condição de possibilidade de que se funde nele “o reino da Razão, do Sentido, da Necessidade e do Fim”.⁵¹ A filosofia não faz mais que constatar que houve encontro; deste modo, são por ele relegadas desde a questão da origem, como outras grandes questões da filosofia clássica.

d) Althusser e o pós-marxismo

De certo modo, desde os seus primeiros textos, as análises de Althusser constituíram uma certa “desconstrução” do marxismo, embora então não a concebesse como tal; no final da sua vida, radicalizou o seu labor desconstrutivo. O marxismo já não poderia ser o mesmo depois do contacto com o pós-estruturalismo. O materialismo, que nos textos clássicos althusserianos tinha começado por deixar de ser “dialéctico”, nos trabalhos tardios do filósofo, torna-se “aleatório”: precisamente a “determinação”, o seu principal axioma, pensava-se agora como efeito da “contingência” e a “necessidade” retrocedia com a prevalência do “acaso”.

Ora, esta última concepção althusseriana de Marx é desconcertante, na medida em que não se ajusta com a sua anterior posição. Uma primeira explicação seria: Althusser não apoiou nunca teses essencialistas, mas antes, o constante fluir, a de-substancialização. E explica-o claramente, quando relata como, a partir das investigações de Bidet no seu livro *Que fazer do Capital*, se convence de que “Marx nunca se libertou totalmente de Hegel, embora, sim, moveu-se para outro terreno, o científico,

50. ALTHUSSER, Louis – “Solitude de Machiavel” (1977). In: ALTHUSSER, Louis – *Solitude de Machiavel et autres textes*, édition préparée et présentée par Yves Sintomer. Paris: PUF, 1998, p. 317.

51. ALTHUSSER, Louis – “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”, art. cit., p. 542.

no qual fundou o materialismo histórico.”⁵² E respondendo à pergunta, se “a ruptura não foi total?”, Althusser responde: “Não, não o foi, foi só tendencial.” Na verdade, a questão da relação de Marx com Hegel foi primordial para Althusser, oferecendo sobre a questão – como vimos – uma interpretação muito própria.

É o próprio Althusser que assim testemunha acerca das suas análises da obra de Marx:

[...] apropriei-me do marxismo como o meu próprio bem, pus-me a pensar nele, certamente à minha maneira, que vejo agora bem que não era exactamente a de Marx. Vejo bem que não fiz nada mais que tentar tornar os textos teóricos de Marx, muitas vezes obscuros e contraditórios, quando não lacunares em certos pontos importantes, inteligíveis em si mesmos e para nós. [...] Eu não gostava de pais sagrados, e adquirira, certamente de muito longa data, a certeza que um pai é apenas um pai, uma personagem em si duvidosa, impossível na sua função, e aprendera e gostara tanto de fazer de “pai do pai” que este empreendimento de pensar em seu lugar o que ele deveria ter pensado para ser ele próprio, me assentava como uma luva.⁵³

Estas palavras, porventura hiperbólicas, já que a fase marxista da sua obra teve um alcance e uma notoriedade inusitados, assinalam claramente uma mutação de problemática.

Aliás, as suas críticas ao marxismo como uma espécie de ilusão teleológica, terá ajudado a antecipar os argumentos que um dos seus discípulos, Ernesto Laclau,⁵⁴ conjuntamente com Chantal Mouffe, viria a denominar de pós-marxismo, aproximando-se teoricamente do pós-estruturalismo. É notório que Marx é agora lido como um texto antinómico, contraditório, multifacetado, em que coexiste uma concepção histórico-aleatória e uma concepção essencialista. Com alguma proximidade ao pós-modernismo, portanto longe de qualquer concepção essencialista e teleológica, Althusser prossegue a sua reflexão sobre este típico materialismo da “chuva”, do “desvio”, do “encontro”.

Para o nosso autor, a análise destas novas dimensões do real – tão peculiar do pós-modernismo – está em consonância com os novos espaços

52. NAVARRO, Fernanda – “Philosophie et marxisme: entretiens avec Fernanda Navarro (1984-1987)”, art. cit., pp. 36-37.

53. ALTHUSSER, Louis – *L’avenir dure longtemps* [1985] suivi de *Les faits* [1976], ed. cit., pp. 247-248.

54. Cf., LACLAU, ERNESTO & MOUFFE, Chantal – *Hegemony and Socialist Strategy: toward a Radical Democratic Politics*. London: Verso, 1985.

e os interstícios sociais de que os novos movimentos populares e as actuais lutas marginais são expressão, cujo crescente vigor é cada dia mais óbvio, “movimentos que, sem o saberem, seguiram mais a Rosa Luxemburgo que a Lenine”,⁵⁵ em contraste com a acção dos partidos políticos. Entre tais movimentos, temos os dos jovens, dos pacifistas, feministas, ecologistas e, menciona também – nos finais dos oitenta – o movimento da teologia da libertação. Como a organização partidária está construída sobre o modelo do aparelho político tradicional, burocrático (a quem interessa mais manter os cargos e garantir o seu predomínio), sustém que a crescente apatia ou despolitização que se observa actualmente se deve ao fastio a que chegou a sociedade civil por essa política partidária, cimentada em estruturas hierárquicas, anquilosadas, ancoradas na retórica, no autoritarismo e na falsidade.

Interrogando-se sobre o actual neoliberalismo, e sob o influxo de Foucault – com quem partilhava um comum estima e admiração –, afirma:

O poder? *Também ele desapareceu*. Mais não temos que micro-poderes no sentido de Foucault, com este *paradoxo* que Foucault fez a respectiva teoria para um período em que os micro-poderes estavam inscritos na estrutura terrivelmente real e dominadora do poder político *da monarquia absoluta e da ditadura iluminada*. O seu contrasenso histórico ressurgiu agora num contexto totalmente diferente.⁵⁶

Com efeito, para o último Althusser, os novos movimentos e as actuais minorias estão-se organizando já, coexistindo em microescalas, abrindo espaços, mas sem a pretensão de instaurar novas pirâmides com as velhas estruturas de domínio; aliás, o que importa é estender as *marginas* que permitam outro tipo de prática humana, livre da manipulação ideológica e de toda a classe de opressão e exploração, que, verdadeiramente, possibilitem o advento de uma sociedade mais justa.

e) *Althusser em diálogo com Derrida*

O materialismo que Althusser acaba por perfilhar, sustém não somente o primado do desvio, como da desordem sobre a ordem: “o materialismo do encontro baseia-se [...] na tese do primado da “disseminação” sobre a posição do sentido em todo o significante (Derrida)”.⁵⁷ Por isso

55. Cf., NAVARRO, Fernanda – “Sobre el último Althusser”, ar. Cit., pp. 23 ss.

56. ALTHUSSER, Louis – “II. Machiavel”, *L'avenir dure longtemps*, ed. cit., p. 505. Cf., ALTHUSSER, Louis – *L'Unique tradition matérialiste*, “II. Machiavel”, *Lignes*, ed. cit., pp. 117-118.

57. *Ibidem*, p. 562.

mesmo, enfatiza-se o primado da ausência sobre a presença (Derrida), não como um “remontar-para”, mas enquanto horizonte que recua interminavelmente, tal como um caminhante que, buscando o seu caminho numa planície, encontra sempre uma outra planície na sua frente; no fundo, trata-se do primado do materialismo aleatório sobre todo o formalismo.⁵⁸ Deste modo, qualquer perspectiva relativamente ao “centro” é desvalorizada pela inquirição das margens, dos interstícios, daquilo a que não tem sido prestada atenção.

Impõe-se igualmente reconceptualizar:

O materialismo pode ser simplesmente a matéria, mas não necessariamente a matéria nua. Esta materialidade pode ser muito diferente da matéria do físico ou do químico ou do trabalhador que transforma o metal ou a terra. Ela pode ser a materialidade do dispositivo experimental. Levo isto ao extremo: ela pode ser o simples rastro [*trace*], a materialidade do gesto que deixa um rastro, indiscernível do rastro que deixa na parede de uma caverna ou na folha de papel. As coisas vão tão longe que Derrida mostrou que o primado do rastro (da escrita) se encontra até no fonema emitido pela voz que fala. O primado da materialidade é universal.⁵⁹

E questiona o seu pensamento de décadas precedentes:

Isso não quer dizer que o primado da infra-estrutura [...] seja determinante em última instância. A universalidade desta última noção é absurda quando a pomos em relação com as forças produtivas. “Isso depende”, escreve Marx numa passagem da *Contribuição para a crítica da economia política*, onde se trata de saber se as formas logicamente primeiras são também as primeiras historicamente. *Isso depende*: palavra aleatória e não dialéctica.⁶⁰

Se os liames de confluência com o pós-estruturalismo estão bem patentes, todavia a nova concepção de materialismo parece paralógica, tanto mais que Althusser diz usar o termo “por comodidade”:

Isso é ainda materialismo? [...] Se continuamos a falar do materialismo do encontro, será por comodidade; porém, é necessário saber que Heidegger aí entra e que este materialismo do encontro escapa aos

58. *Ibidem*, pp. 562-564. Sobre a concepção política de Michel Foucault, ver o nosso trabalho “‘Genealogia’, poder e subjectividade: perspectivas e aporias em Foucault”. *Diacrítica*, 9, 1994, pp. 5-36.

59. ALTHUSSER, Louis – “Philosophie et marxisme: entretiens avec Fernanda Navarro (1984-1987)”, art. cit., p.43.

60. *Ibidem*, pp. 43-44.

critérios clássicos do materialismo, e que precisamos, mesmo assim, de uma palavra para designar a coisa.⁶¹

O próprio Heidegger, de difícil inserção num sistema, entra neste círculo filosófico. Pressente-se, de certo modo, o retorno do idealismo neste materialismo,⁶² além de que Heidegger dificilmente se inscreve neste círculo filosófico.

Numa interessante conversa com Élisabeth Roudinesco, Jacques Derrida reserva um lugar destacado para Louis Althusser, com quem não só compartilhou grande parte do seu itinerário intelectual, mas também uma profunda amizade ao longo de quase quarenta anos:

Com efeito, *Espectros de Marx*, pode ser lido, se quisermos, como uma espécie de homenagem a Louis Althusser. Saudação indirecta mas sobretudo amistosa e nostálgica, um pouco melancólica. [...] Escrevi esse livro em 1993, portanto três anos após a morte de Althusser – e, evidentemente, pode ser lido como uma palavra a ele dirigida, uma maneira de “sobreviver” ao que vivi com ele, a seu lado. Ele era ao mesmo tempo próximo e longínquo, aliado e dissociado.⁶³

Assim, ler Derrida como *influenciado por Althusser*, é uma via pertinente; todavia, após a morte de Althusser (1990) e a publicação de alguns dos seus textos em que vinha trabalhando há uma década, especialmente após os trágicos acontecimentos de 1980,⁶⁴ pode também ler-se a Althusser *na senda de Derrida*, tal como este confessou:

Após a sua morte, ao ler alguns dos seus escritos, compreendi melhor, descobri por vezes o que ele pensava de mim e como percebia o meu caminho, como ele me lia (especialmente em torno da questão do *alea*, do acontecimento, de uma certa tradição materialista não marxista, pelo lado de Demócrito, de Lucrecio, etc.).

E prossegue, nestes termos:

Sim, foi portanto muito tarde, e muitas vezes após a sua morte, que percebi aquilo a que ele estava mais atento ao meu próprio itinerário e de que ele não me falava directamente.⁶⁵

61. ALTHUSSER, Louis – “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”, art. cit., p. 543.

62. Cf., TOSEL, André – “Les aléas du matérialisme aléatoire”. In: KOUVÉLAKIS, Eugène & CHARBONNIER, Vincent (dir.) – *Sartre, Lukács, Althusser: des marxismes en philosophie*, Paris: PUF, 2005, p. 195.

63. DERRIDA, Jacques – *De quoi demain... dialogue avec E. Roudinesco*. Paris: Fayard, 2001, p. 169.

64. Os trágicos acontecimentos ocorreram a 16 de Novembro de 1980, em que Althusser assassinou a sua mulher, Héléne Rytmann.

65. DERRIDA, Jacques – *De quoi demain...*, ed. cit., p. 172.

Neste sentido, o *rastro* [conceito de Derrida] do “gigante”⁶⁶ Derrida “converte-se, sem o querer, num filósofo materialista quase profissional – não materialista *dialéctico*, esse horror!, mas materialista aleatório”⁶⁷ – na linha dos seus últimos textos, em que Althusser propunha o “materialismo aleatório”, ou também “materialismo do encontro”, em suma, uma certa tradição materialista diferente de qualquer outro materialismo, portanto também do marxismo dialéctico.

Assim, recorrendo à história da filosofia, a partir de Demócrito e Epicuro, Althusser reflecte sobre uma corrente de pensamento que diz ter sido reprimida pelas filosofias idealistas; estas, enquanto logocêntricas [linguagem derridiana], pensam a anterioridade do sentido sobre qualquer realidade existente; ora, Althusser inscreve-se nessa corrente materialista, cuja trajectória se compraz em aprofundar. Nesta sequência, Althusser perfilhou uma filosofia que lhe permitia pensar a surpresa da “discórdia activa”, que Derrida denomina por *diferença*: esta,

[...] não é um ente-presente, por mais excelente, único, principal ou transcendente que o desejemos. Não comanda nada, não reina sobre nada, e não exerce em parte alguma qualquer autoridade. Não se anuncia por nenhuma maiúscula. Não somente não há reino da diferença mas esta fomenta a subversão de qualquer reino.⁶⁸

Segundo Derrida, a crítica da metafísica da presença e do logocentrismo faz-se porque pressupõem precisamente o acesso não mediatizado aos dados da experiência. O conceito derridiano de *diferença* – *différance* com um *a* – funciona como um antídoto face ao relevo dado à presença: *diferença* significa, então, “diferente” e “diferido”. Como escreve Derrida,

66. Althusser empregou este termo para referir-se à figura filosófica de Derrida: “Merleau-Ponty, diferentemente de Sartre [...] era verdadeiramente um grande filósofo, o último em França antes do gigante que é Derrida.” (ALTHUSSER, Louis – *L’avenir dure longtemps*, ed. cit., p. 201).

67. ALTHUSSER, Louis – “Portrait du philosophe matérialiste” (1986). In: *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, ed. cit., p. 582.

68. DERRIDA, Jacques – *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972, p. 22. Sobre esta temática, cf., ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro – “O ‘trabalho de Penélope’: entre estruturalismo e neo-estruturalismo”. *Diacrítica*, 8 (2), 2004, pp. 9-54. E também ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro – “Texto, escrita, tradução: no ‘rastro’ derridiano”. In: SOUSA, Carlos M. & PATRÍCIA, Rita (orgs.) – *Largo mundo alumiado* [estudos em homenagem a Vítor Aguiar e Silva]. Braga: Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 2004, vol. I, pp. 21-47.

[...] a diferença é o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito “presente”, que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, não se relacionando o rastro menos com aquilo a que se chama o presente do que com o que se chama passado, e constituindo aquilo a que chamamos o presente por esta relação mesma com o que não é ele: absolutamente não ele próprio, isto é, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados. É preciso que um intervalo o separe do que não é ele para que ele seja ele mesmo, mas esse intervalo que o constitui em presente deve também do mesmo lance dividir o presente em si mesmo, partilhando assim, com o presente, tudo o que se possa pensar a partir dele, isto é, todo o ente, na nossa língua metafísica, singularmente a substância ou o sujeito. Esse intervalo constituindo-se, dividindo-se dinamicamente, é aquilo a que podemos chamar *espaçamento*, devir-espaço do tempo ou devir-tempo do espaço (*temporização*).⁶⁹

Talvez, por isso, Louis Althusser escreveu no final de sua vida:

Tenho sessenta e sete anos, mas sinto-me enfim, eu que não tive juventude, porque não fui amado por mim próprio, sinto-me jovem como nunca, ainda que a história deva acabar em breve. Sim, o futuro é muito tempo.⁷⁰

69. DERRIDA, Jacques – *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972, pp. 13-14.

70. ALTHUSSER, Louis – *L'avenir dure longtemps*, ed. cit., p. 308.