

Por outra transindividualidade

Althusser e o colapso imanente do conceito de estrutura

Igor Peres

Pois eu não presumo ter descoberto a melhor filosofia, mas sei que conheço a verdadeira.

(Spinoza à Burgh, Epistolario, carta LXXVI, 2007, p. 280).

Temo, naturalmente, que os teólogos de nosso tempo se sintam ofendidos, e que me ataquem com seu ódio costumeiro [...].

(Spinoza à Oldenburg, Epistolario, carta VI, 2007, p. 38)

LER ALTHUSSER LENDO OUTROS AUTORES

Diante da tarefa de apresentar em forma de prefácio os textos que comporiam *Lire Le Capital*, Althusser decidiu esclarecer os futuros leitores acerca do teor de seu intento teórico. Aproximando seus supostos interlocutores da tarefa que com-

petia a ele e seus “colaboradores”, ele dizia o seguinte nas páginas que abriam a obra coletiva:

Certamente todos nós lemos, estamos lendo *O Capital*. Desde quase um século, nós podemos lê-lo, transparentemente, nos dramas e sonhos de nossa história, em seus debates e conflitos, nas derrotas e vitórias do movimento operário, que é nossa única esperança e destino. Desde que “viemos ao mundo”, nós não cessamos de ler *O Capital*” [...] (ALTHUSSER, 2008a, p. 3)¹.

A estratégia de acoplar vivência e leitura, isto é, de “colar” a experiência cotidiana no procedimento propriamente epistemológico de interpretação, servia neste contexto de introdução a uma divergência teórica irreversível²: pois, conforme Althus-

¹ As traduções de todos os textos de Althusser são minhas.

² O termo “irreversível” aqui se filia a tradição epistemológica com a qual dialogou Althusser ao longo de toda sua obra. Refiro-me ao que se chamou convencionalmente de “epistemologia histórica” francesa (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem, principalmente). Tradição de investigação marcada pela tentativa de fazer trabalhar, juntos, um conceito de tempo histórico não teleológico e uma “filosofia do conceito” (Cavaillès) anti-fundacional ou não transcendental (Cavaillès está discutindo com Kant e Husserl), comprometida com um programa de investigação centrado nas invenções conceituais que marcam o fazer científico. Com frequência, o caráter descontínuista desta epistemologia, tem sido, principalmente sob o nome de Gaston Bachelard, aproximado à idéia de “revoluções científicas” de Thomas Kuhn, o que é um equívoco. A rigor, o que Kuhn nos oferece, por exemplo, em seu *A estrutura das revoluções científicas*, é uma *sociologia* minimalista do conhecimento científico que se dedica a explicar porque teorias se legitimaram e *não* porque um conceito é mais válido que outro. Neste quesito, digamos, propriamente *epistemológico*, como notaram muito bem Dominique Lecourt e, posteriormente Étienne Balibar, aliás, ambos ex-“orientandos” de Georges Canguilhem, somos levados a crer que os problemas científicos são resolvidos à maneira da psicologia lúdica do “*puzzle solving à la Gestalt-theorie*”(BALIBAR, 1991, p. 53-57; LECOURT, 1974, p. 151-162). Em Althusser se passa algo completamente distinto: é mostrando o que conceitos como o de mais-valia, tal qual formulado por Marx, por exemplo, nos permite ver e que teorias, por via de consequência, ele contesta, que se mede o avanço de uma disciplina científica. É neste ponto que a idéia de irreversibilidade entra,

Cadernos do Sociofilo

ser, se é verdade que todos “nós” “lemos *O Capital*”, certamente não o fizemos da mesma maneira. Na economia argumentativa do texto, esta constatação abre espaço para uma pergunta de cunho quase-transcendental de contornos aparentemente banais: afinal, o que é ler?

Justamente no momento em que se esperava de Althusser um longo desenvolvimento acerca de práticas contextualistas, filológicas, hermenêuticas etc., o filósofo cita e presta homenagem a Spinoza por ter sido ele o primeiro teórico a colocar a questão do “ler” e por via de consequência a questão do “ver”, fundadas, ambas, na “opacidade do imediato”. Aí, ficamos também a par do fato de que ao mesmo tempo em que nos ensinava a “ler” e “ver”, Spinoza nos fornecia uma “teoria da história” que em realidade fundamentaria estes dois atos (ALTHUSSER, 2008a, p. 8).

A referência à “teoria da história” é decisiva, na medida em que ela é a chave para entender porque a aposta de leitura de Althusser não pode ser adequadamente entendida se separada de uma reflexão de cunho propriamente ontológico. A que tratamento ontológico refere-se tacitamente Althusser? Nas entrelinhas do prefácio, Althusser se remetia às reflexões desenvolvidas no apêndice do livro I da *Ética* de Spinoza. Aí o filósofo holandês havia refutado o ente de imaginação finalista que consistia em projetar o suposto domínio que tinha o indivíduo

querendo significar um lugar de verdade que “força” o regime de coisas e indica campos de problemas que, pelo constrangimento lógico mesmo que tal novo regime instaura, não permite retorno aquém daí, sob pena de recuo problemático. Naturalmente, dizer que determinada tese ou acontecimento é irreversível (como o foi, por exemplo, a revolução de 1917 na Rússia), não significa que a história (em sua acepção epistemológica e ontológica) avance em direção a um final pré-determinado e nem que por conta da instauração deste ponto de “não-retorno” o conhecimento e a política protejam-se sob a guarida de uma garantia qualquer. *A contrario*, é a partir dele que as pesquisas, cronicamente em permanente construção, podem prosseguir.

no âmbito da consciência, dirigida a buscar lucidamente “o que lhe [fosse] útil”, ao mundo (SPINOZA, 2009, p. 42). Refutando o finalismo em sua “Física” e, por via de consequência, recusando o antropomorfismo de Deus como expediente metafísico daí resultante, Spinoza havia contribuído de maneira decisiva para uma concepção da história que destacasse a necessidade da contingência e a constituição permanente das singularidades das quais se compõe o mundo.

Este desvio interessado por Spinoza faz todo sentido quando o aproximamos dos desenvolvimentos subseqüentes da proposta de Althusser ainda no mesmo texto: adiante, além de questionar, por um lado, a ideia de um sentido pré-estabelecido a ser buscado no texto que se analisa, isto é, de uma ordem textual a ser codificada pelo hermenauta, Althusser interrogará, de maneira igualmente crítica, a ideia da reconstituição do que poderíamos chamar genericamente de história das ideias a partir do ponto de vista de um Saber Absoluto capaz de tornar retrospectivamente inteligível as construções pregressas *qua* momentos funcionalmente disponíveis à sua realização plena. A alternativa? *Ler um texto como uma atualidade sem potência*, respeitar suas tensões, iluminar seus *lapsus* seria restituir o drama que é o nascimento de todo pensamento. No caso específico de Althusser, ler Marx lendo “em voz alta” os economistas como Smith e Ricardo não seria procurar o que não é visto (regra fundamental da imanência), pois, em verdade, “seus silêncios [seriam] suas próprias palavras” (ALTHUSSER, 2008a, p. 14).

Para o que segue, então, convém perguntar: seria possível reverter a ordem das coisas e ler da mesma forma Althusser lendo outros autores? Responder afirmativamente significa recusar de saída a estratégia de leitura caracterizada pela ordenação sucessiva de “paradigmas”. Isto é, no caso específico das

Cadernos do Sociofilo

tradições mais ou menos contemporâneas aos seus interesses, de uma leitura que enfileirasse filosofia do sujeito, estruturalismo e pós-estruturalismo de acordo com um andamento minimamente linear no que tange ao surgimento, amadurecimento e desaparecimento dos regimes de discurso.

Recentemente, Étienne Balibar propôs, seguindo, dentre outros, a estratégia “interpretativa” de Althusser, uma prática de leitura interessante e que pode servir de alternativa ao procedimento que acabamos de mencionar. Invertendo a proposta arqueológica de Foucault que consistia, ao menos em *Les mots et les choses*, em explicitar as invariantes discursivas que viriam a funcionar como *arché* de épocas determinadas, Balibar chamou a atenção para outra categoria que convivía na argumentação de Foucault como uma espécie de subfundação na produção de discursos: a saber, “*point d’hérésie*”, conceito de origem pascaliana que corresponderia à imagem sensível de uma bifurcação.³ Para Balibar não seria, enfim, a invariante gerativa que deveria ser destacada em um procedimento de leitura, mas, ao contrário, as inúmeras bifurcações que compor-se-iam

³ Ver Étienne Balibar, 2012: “O exemplo por excelência (...) é a oposição entre os sistemas de Lineu e o método de Buffon (...) no seio da *épistémè* da idade clássica”; “ela vem determinar e precisar o método utilizado por Foucault para analisar o espaço discursivo que ele chama *épistémè* de cada época que ele descreve, e no interior da *épistémè*, o tipo de oposição estruturante no seio de cada disciplina”; Com relação à Pascal: “quando Pascal fala de *hérésie*, ele o emprega em um sentido estritamente teológico, mas o que é muito interessante é que ele remonta à formação mesmo do termo e explicita nos *Escritos sobre a graça*, de maneira completa, a ideia de que o que caracteriza a *hérésie* é que a propósito de cada um dos mistérios que são constitutivos da fé cristã e que repousam sempre em uma unidade de contrários, a mais fundamental de todas sendo evidentemente aquela que concerne a Cristo mesmo, Deus e homem ao mesmo tempo, o herético é aquele incapaz de sustentar os dois termos da contradição e que escolhe (*hairesis*) uma das duas possibilidades de maneira que esta se torne racional e não absurda ou incompreensível.” Acessível em <http://www.laviedesidees.fr/Citoyen-Balibar.html>.

em um determinado enunciado. Digamos com Balibar de maneira ainda mais específica que seriam particularmente as aporias⁴ que garantiriam a historicidade interna de um pensamento e, por via de consequência, a possibilidade de redefinições ou reestruturações (BALIBAR, 2010, p. 37)⁵.

Neste texto, proponho conduzir o argumento de Althusser relativamente ao tema da estrutura a um determinado ponto de bifurcação a fim de tensionar o paradigma dos paradigmas sucessivos, por assim dizer. Centro-me no percurso que leva Althusser da crítica à totalidade hegeliana ao perigo de sua reatualização “por outros meios”, sugerindo a partir daí uma resolução necessariamente provisória (*hairesis*) que consiste em conceber a estrutura ou o tema da transindividualidade de maneira radicalmente distinta: isto é, *qua* conjuntura.⁶

⁴ Por “aporia” entendamos, conforme a concepção moderna da palavra, “uma dificuldade lógica de onde não se pode sair”; ou “objeção ou problema insolúvel” (LALANDE, 1999, p. 79).

⁵ Cabe aqui uma precisão: o procedimento de leitura que propõe Balibar em verdade não se encerra em uma espécie de história das aporias... Em sua *Habilitation* (“*The infinite contradiction*”), ele detalha as influências teóricas (Althusser, Foucault, Derrida) que comporiam este modo de praticar a filosofia que, naturalmente, não deveria ser totalmente afastada de seu “cotejamento” com os contextos históricos de sua enunciação. Resta, contudo, a dificuldade de saber como é que se relacionam especificamente estas aporias que por sua vez, deduz-se, fazem vislumbrar novos caminhos possíveis: elas convivem de forma feliz, como no mundo pós-meta-enunciado de Wittgenstein e na ontologia da proliferação tropical de Viveiros de Castro? Elas se refutam? Mais: como elas surgem? Pelo trabalho do teórico só ou em conjunção com a realidade? Se a segunda opção, com se dá exatamente esta conjunção? *Verum est factum*? Deixemos estas questões de lado, e nos resignemos neste texto com a proposta de Balibar.

⁶ Transindividualidade é um conceito usado por Balibar no sentido de atribuir forma positiva às formulações ontológicas que geralmente são concebidas de forma predominantemente negativa: nem individualismo, nem holismo. Apesar dele ser operacionalizado por Balibar para pensar uma ontologia de caráter relacional em Spinoza, o autor recentemente remontou a ideia a Simondon: “o livro de Simondon é uma tentativa muito ambiciosa de definir uma estrutura

ESTRUTURALISMO?

Uma das muitas formas de referir-se ao pensamento de Althusser, para além de seu lugar no rol dos importantes pensadores relacionados à filosofia francesa e ao marxismo, consistiu em ligá-lo ao assim chamado estruturalismo. Esta classificação deu-se principalmente após a publicação de *Lire le Capital*, onde apareceriam significantes vinculados ao motivo estruturalista.

Em mais de uma ocasião, Althusser recusou sua inclusão nesta corrente de pensamento. Num texto que data de 1972, por exemplo, e que consiste em um dos ensaios que escrevera a fim de dar conta de sua trajetória, afirmava o seguinte:

Mas nós não soubemos nos deter, em certas páginas do *Capital*, nesta primavera de 1965, e nosso flerte com a *terminologia estruturalista* ultrapassou a medida permitida, pois nossos críticos, com algumas exceções, não sentiram a ironia e a paródia em jogo aí. Nós tínhamos na cabeça outro personagem muito distinto do autor anônimo dos estruturalistas e sua moda. Nós veremos em breve de quem se trata (ALTHUSSER, 1998a, p. 178, *grifos meus*).

Se levamos a sério a epistemologia de Althusser e principalmente o papel que joga aí a ideia de *problemática*, responsável na economia de sua reflexão justamente por refutar a ideia da avaliação de argumentos a partir da seleção e eventual comparação de termos isolados, logo, temos forçosamente que con-

ontológica para as ciências humanas, a partir da crítica a vários conceitos da individualidade derivados das formas arquetípicas platônicas (que priorizam os invariantes por fora do indivíduo) ou do programa do hilemorfismo aristotélico (que prioriza a perfeição interior do indivíduo) e que sobrevive hoje em dia por exemplo, na psicologia gestáltica (BALIBAR, 2009, p. 21).

cluído pelo seguinte: *a sorte de uma palavra em sua travessia na direção de sua maioridade conceitual tem a ver necessariamente com seu lugar em um determinado conjunto de proposições e com a relação que ele engaja com seu objeto.*

Se refletirmos então a partir dos conceitos de Althusser sobre Althusser mesmo, é adequado afirmar que o uso que se faz de uma “*terminologia*” ou de um conjunto de palavras garante a filiação a uma escola de pensamento? De acordo com Althusser, não. Althusser argumenta que sua teoria não é estruturalista, por definição. E se ela não o é por definição, é necessário perguntar que definição Althusser atribuía ao estruturalismo para que se visse excluído de tal tradição de pensamento. Um dos lugares onde comenta o principal aspecto do estruturalismo é o seguinte:

Se insisto, neste ponto, sobre a natureza do tempo histórico hegeliano e suas condições teóricas, é porque esta concepção da história e de sua relação com o tempo está ainda viva entre nós, como nós podemos ver na distinção, correntemente difundida hoje, da sincronia e da diacronia. É a concepção de um tempo histórico contínuo-homogêneo, contemporâneo a si mesmo, *que está na base desta distinção.* O sincrônico é a contemporaneidade mesma, a co-presença da essência em suas determinações, o presente podendo ser lido como estrutura em um corte de essência porque ele é a existência mesma da estrutura essencial. [...] O diacrônico, assim, só é o devir deste presente na sequência de uma continuidade temporal (...) (ALTHUSSER, 2008b, pp. 278-279, *grifos meus*).

Ora, as discussões contemporâneas são justamente as do estruturalismo que dispensavam suas energias em torno do dilema sincronia/diacronia. Althusser está nos dizendo aqui que este é um *falso problema*. E ele só pode dizer que este problema é falso, pois é capaz de formular outra pergunta com relação à

Cadernos do Sociofilo

discussão que se coloca neste estágio. Isto é, ao invés de ter de escolher entre sincronia e diacronia, Althusser se perguntará por outra posição possível que permita não só trazer uma alternativa ao debate, mas que pudesse contribuir para o entendimento das causas deste equívoco.

A questão decisiva gira em torno da ideia de tempo histórico, entendido não necessariamente como devir do tempo, isto é, movimento, mas de sua estrutura, por assim dizer, isto é, em certo sentido, de seu presente. Mais especificamente ainda, para Althusser, no fundamental, esta estrutura (presente) envolveria necessariamente um tipo de formulação ontológica vinculada a um tipo de relacionamento entre um todo social e suas partes. Quando Althusser fala de uma “co-presença” do todo “em suas determinações” ele está questionando uma determinada ideia de causalidade onde o todo conteria em essência o que se manifesta em suas partes (e vice versa).

Isto quer dizer que a estrutura da existência histórica da totalidade social hegeliana permite o que proponho chamar um “*corte de essência*”, quer dizer, esta operação intelectual pela qual se opera, em qualquer momento do tempo histórico, *um corte vertical*, um corte tal do presente que todos os elementos do todo revelados por esse corte estejam entre eles em uma relação imediata que exprime imediatamente sua essência interna. Quando falarmos de tempo de “corte de essência”, faremos alusão à estrutura específica da totalidade social que permite este corte, onde todos os elementos do todo estão em uma co-presença que é, ela mesma, a presença imediata de sua essência, tornada legível neles (*ibidem*, p. 276-277, *grifos do autor*).

Ou seja, a importância capital que Althusser atribui ao tempo presente é a chave para combater o falso problema da sincronia e da diacronia ou da gênese e da estrutura. Pois, se se admite que esta ideia de estrutura está, de saída, equivocada, a

infusão da história no raciocínio só faria prolongar no tempo, em maior ou menor escala, isto é, nas macro ou nas micro historiografias, a inadequação. Por ser notavelmente clara, vale a pena reproduzir um trecho de Pierre Macherey sobre o mesmo tema, talvez não por mero acaso, comentando Hegel.

Se há uma filosofia da história, é porque, de acordo com Hegel, a razão se encontra por todos os lugares “presente” na história e não somente nestes ou naqueles momentos finitos, abusivamente privilegiados com relação a todos os outros, e arbitrariamente identificados com seu termo absoluto. Neste sentido, para a filosofia é sempre o fim da história, na medida em que esta, em todos os seus momentos sem exceções, deve ser refletida de maneira recorrente a partir de seu estado atual, de forma a revelar as condições racionais que a tornam necessária (MACHEREY, 1992, p. 132).

Não há, de acordo com Macherey, expressão mais límpida para traduzir tal empresa de pensamento, que “reconhecer a razão como a rosa na cruz do presente” de Hegel, retomada politizadamente por Marx para falar do comunismo potencial. Nas passagens que mencionei, Althusser faz igualmente, como notamos, referência a Hegel. De fato, depois de Montesquieu, é a Hegel e, antes dele, a Leibniz, que remonta este tipo de concepção de todo social e de causalidade que o autor identifica como o ponto central do estruturalismo. Althusser nomeou causalidade expressiva este tipo de arranjo ontológico.

Tinha-se um modelo que permitia pensar a eficácia do todo sobre cada um de seus elementos, mas esta categoria: essência interior/fenômeno exterior, para ser aplicável em todo lugar e em todo instante a cada um dos fenômenos dependentes da totalidade em questão, *supunha certa natureza do todo, precisamente a natureza de um todo “espiritual”, onde cada elemento é expressivo da totalidade inteira como “pars totalis”*. Em outros ter-

Cadernos do Sociofilo

mos, se tinha em Leibniz e Hegel uma categoria da eficácia do todo sobre seus elementos ou sobre suas partes (...) (ALTHUSSER, 2008b, pp. 402-403, *grifos do autor*).

Se Althusser diz que há co-presença e expressão, consequentemente, não há complexidade e diferenças reais em jogo, o que leva Althusser a enunciar outra restrição ao estruturalismo, desta vez nomeando Lévi-Strauss: o formalismo. Em verdade, ele argumenta que não critica Lévi-Strauss pela formalização, aspecto essencial segundo ele à todo pensamento teórico, mas por um “mau formalismo”.

Compreender um fenômeno real, não é, diria eu, produzir o *conceito de sua possibilidade* (isto é sempre e ainda *ideologia* filosófica clássica, operação jurídica do tipo que eu denuncio no prefácio de *Lire le Capital I*), mas produzir o conceito de sua *necessidade*. Que o formalismo de Strauss seja um *mau* formalismo, nós podemos ver neste ponto preciso: Lévi-Strauss toma o formalismo da *possibilidade* pela *formalização* da *necessidade* (ALTHUSSER, 1995a, p. 426, *grifos do autor*).

Registremos que o argumento de Althusser neste ponto é absolutamente tautológico na medida em que o “ponto preciso” de que lança mão para corroborar seu argumento, ou melhor, demonstrá-lo, já se encontra enunciado como tese. Isto é, Strauss é formalista (tese) é isto “podemos ver” no ato de que “troca o formalismo da possibilidade pela formalização da necessidade” (demonstração?). Sobre a diferença específica entre os dois, e sobre as causas que explicam a asserção, nada ficamos sabendo.

Voltando à nossa questão, contudo, ou seja, à discussão sobre a relação entre todos e partes viabilizada por uma ideia determinada de estrutura, digamos o seguinte: para pensar sobre a diferença específica que separa Althusser deste tipo de ra-

ciocínio é necessário abordar com mais detalhe sua discordância em relação à Hegel.

A CRÍTICA À TOTALIDADE HEGELIANA

Estaria a relação de Hegel com Althusser assentada em termos definitivos? A resposta a esta pergunta é, seguramente, não. E por que não? Digamos que há ao menos três possíveis chaves de entrada para entendê-la. A primeira seria a leitura mais exegética que Althusser endereça à Hegel em sua *mémoire*, onde aceita com certa simpatia a crítica que Hegel endereça ao formalismo kantiano⁷, chamando a atenção para a preponderância em sua reflexão do tema do conteúdo e seu impulso criador (“*le contenu est toujours jeune*”) (ALTHUSSER, 1994a, p. 60)⁸.

A segunda consistiria na apropriação que Althusser faz da ideia de processo em Hegel e que servirá de substrato à sua formulação da história como “processo sem sujeito”. Nesta linha de interpretação, Althusser chama a atenção para uma leitura da obra de Hegel que não conferiria centralidade alguma à

⁷ Por formalismo kantiano entendemos aqui a cisão kantiana entre a coisa em si e o mundo dos fenômenos.

⁸ Na verdade, seria objeto de uma pesquisa interessantíssima interrogar a última parte deste escrito onde Althusser se aproxima da crítica de Marx a Hegel, angulada desde o ponto de vista interno mesmo ao conteúdo hegeliano, onde Marx chama a atenção para a aporia interna ao sistema hegeliano imposta pelo conteúdo histórico prussiano (o advento de Guilherme IV). Outra observação: é extremamente intrigante perceber que este tipo de tese (“*le contenu est toujours jeune*”) será justamente o alvo dos mais agudos ataques de Althusser anos mais tarde, na medida em que ela é uma outra forma de falar do “trabalho do negativo” e toda a sua história na *Fenomenologia*, este texto “belo como a noite” capaz de fazer “todo filósofo tremer diante de sua presença”, dizia Althusser. A afirmação sobre a jovialidade do conteúdo, aliás, é repetida com outras palavras no mesmo texto (ou seja, na *mémoire*), quando Althusser diz que em Hegel o vazio é aquilo de onde “*il faut sortir quelque chose*”.

Cadernos do Sociofilo

alienação do homem na constituição da história. Ao fazê-lo, Althusser se afasta da difusão de Hegel efetuada por Kojève, por exemplo.⁹

Estas duas apropriações já valeriam um trabalho separado e não teríamos condição de abordá-la aqui com a devida atenção. Proponho então interrogar o terceiro tipo de diálogo possível entre os dois e que é funcional à nossa discussão. Em que ela consiste? Trata-se da discussão sobre a totalidade hegeliana.

Em *Contradição e sobredeterminação: notas para uma pesquisa*, Althusser usa uma epígrafe retirada do posfácio à segunda edição de *O Capital* de Marx que é capaz de sintetizar a questão que estava em jogo ali e que permite introduzir nossa discussão: “Em Hegel, ela estava de cabeça para baixo. É necessário invertê-la para descobrir na ganga mística o nó racional” (MARX, citado por ALTHUSSER, 2005a, p. 84).

Está em jogo a distinção entre sistema e método na filosofia de Hegel: o primeiro representaria a ganga mística (especulativa) e o segundo seu nó racional. Althusser argumenta que separar os dois polos é efetivamente uma questão pré-dialética, pois Hegel mesmo teria criticado a ideia de discutir um método separado de sua efetividade, referindo-se em a *Fenomenologia do Espírito* ao método matemático.

Depois de afirmar a impossibilidade da separação, Althusser afirma que o problema da dialética é sua própria estrutura e daí introduz a questão da contradição.

Na Fenomenologia, por exemplo, que descreve as experiências da consciência e da dialética culminando no surgimento do Saber Absoluto, a contradição não parece simples mas ao

⁹ “Kojève, de fato, tira de Hegel uma antropologia, ele desenvolve a negatividade hegeliana em seu aspecto subjetivo, mas negligenciando deliberadamente seu aspecto objetivo”. Ver *L’homme cette nuit*, 1994b. In: *Écrits philosophiques et politiques*. p. 249. Tome I, Éditions Stock/Imec, 1994.

contrário fortemente complexa. A rigor, só se pode dizer simples da primeira contradição: a da consciência sensível e de seu saber. Mas, quanto mais avançamos na dialética de sua produção, mais a consciência se torna rica, mas a contradição se torna complexa. Porém (...) a cada momento de seu devir a consciência se vive e experimenta sua própria essência (que corresponde ao degrau que ela atingiu) *através de todos os ecos das essências anteriores que ela foi, e através da presença alusiva de formas históricas correspondentes* (ALTHUSSER, 2005a, p. 100, *grifos do autor*).

O trecho de Althusser é duplamente importante. Primeiro, porque trata de afastar uma leitura leviana de Hegel que não tomasse em conta a evidência teórica de que este postula justamente a negação do imediato, nadificando-o, em prol da construção de uma rede de mediações que serviria no fim para inserir aquele imediato, aparentemente pleno, numa rede de determinações de fato enriquecida.

Althusser leva isto em conta, mas seu ponto como vimos é inteiramente outro. O que ele trata de marcar é que em verdade esta rede de conexões é virtual na medida em que é suscetível de ser reduzida a uma essência simples.

A simplicidade da contradição hegeliana só é possível pela simplicidade de seu *princípio interno*, que constitui a essência de todo período histórico. É porque é virtualmente possível *reduzir a totalidade*, a diversidade infinita de uma sociedade histórica dada (a Grécia, Roma, o Santo-Império, a Inglaterra etc.) a um *princípio interno simples*, que esta mesma simplicidade, adquirida por direito pela contradição, pode aí se refletir (*ibidem*, p. 102, *grifos do autor*).

Cadernos do Sociofilo

É tentando emprestar efetividade e singularidade ontológica a esta “diversidade infinita”¹⁰ que Althusser julga poder abrir outros caminhos de pesquisa e de práticas políticas.

SOBREDETERMINAÇÃO, ÚLTIMA INSTÂNCIA E TODO COMPLEXO ESTRUTURADO COM DOMINANTE

O conceito de sobre-determinação que Althusser diz ter tomado de empréstimo ao arsenal conceitual da psicanálise tem como função restituir dignidade ontológica a esta diversidade do real. Ele surge na centésima página de *Pour Marx*¹¹.

Eu não me detenho neste termo de *sobre-determinação* (emprestado a outras disciplinas), mas eu o emprego *faute de mieux* de uma só vez como um *índice* e um *problema*, e também porque ele permite ver muito bem porque nós nos relacionamos com *outra coisa que a contradição hegeliana* (ALTHUSSER, 2005a, p. 100, *grifos do autor*).

¹⁰ Registro aqui que este tema da simplicidade *versus* “diversidade infinita” está extremamente presente na França no momento em que Althusser está escrevendo e que esta querela reenvia, como Althusser chega a notar, mas não desenvolve até as últimas consequências, a rejeição mesmo da dialética como recurso do pensamento. Notemos de passagem que este é, por exemplo, um tema corrente em Foucault e Deleuze. No caso de Althusser, sua posição oscilou bastante desde avaliações elogiosas em seus textos entre 1940-50, passando pela tentativa de fundar uma “dialética materialista”, até afirmações do tipo “não materialista dialético, esse horror, mas materialista aleatório”, em *Portrait du philosophe materialiste*, p. 596, 1994c, datado de 1986. Ver a respeito: “*l’infâme dialectique*”: *le rejet de la dialectique dans la philosophie française de la seconde moitié du 20 siècle*, de Isabelle Garo. Disponível em: http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=155:i-garo-l-infame-dialectique-r-le-rejet-de-la-dialectique-dans-la-philosophie-francaise-de-la-seconde-moitie-du-20e-siecle&catid=63:philosophie&Itemid=86.

¹¹ Refiro-me a edição *poche* de 2005, publicada por La Découverte.

A sobredeterminação significa que a contradição é sempre trabalhada por inúmeros fatores de complexidade irreduzível¹². Para pensar a sobredeterminação, Althusser coloca o tempo da teoria para trabalhar em função do tempo das práticas políticas:

¹² Justamente neste estágio da reflexão, Althusser insere uma nota de rodapé onde faz menção a um texto de Mao Tsé Tung e convida o leitor a conferir “o desenvolvimento consagrado por Mao Tsé-Tung ao tema da distinção entre as contradições antagonistas (explosivas, revolucionárias) e as contradições não-antagonistas” (ALTHUSSER, 2005c, p. 100). Para uma análise sobre o papel do conceito de sobredeterminação para a retomada do marxismo althusseriano ver: Motta, Luiz Eduardo, *O (re) começo do marxismo althusseriano*. In: *Crítica marxista*. n. 35, 2012. Aqui, devo tecer duas considerações sobre o tema da sobredeterminação. Apesar de representar uma arma teórica importante nas discussões sobre o assim chamado economicismo e sobre a teleologia, tenho convicção, como, aliás, demonstrarei mais a frente, tinha o próprio Althusser, de que ele não passa de um recurso *ad hoc* para enfrentar as tradições idealistas no interior do marxismo. Dito de outra forma, ele foi o conceito que serviu a Althusser para recolocar o problema do andamento da história no marxismo em outros termos, mas que não foi, arrisco dizer, seguido de uma *refundação* teórica à altura. Ora, dizer que há uma sobredeterminação das contradições e valer-se de conceitos imprecisos como o de “última instância” não dão conta do principal problema, a saber: como é precisamente que estas múltiplas contradições se relacionam? De forma necessária, aleatória ou o quê? Há uma primazia de alguma delas? Se sim, como esta instância privilegiada exerce sua eficácia? De maneira dialética? Esta dialética é platônica ou hegeliana? É possível uma dialética sem teleologia? Ou uma dialética sem teleologia é uma moinha que nada mói? Aliás, é possível falar em contradição sem falar de dialética, e, em falando em dialética, sem “comprar” todos os seus constrangimentos lógicos e ontológicos? Além disso, se há uma instância privilegiada, é possível falar adequadamente de contingência? Segunda consideração: se Althusser se baseia na teoria de Lênin do elo mais fraco da corrente para animar sua reflexão a respeito da sobredeterminação, não teria ele que ter sublinhado aí um contrassenso? Pois, se toda contradição é sobredeterminada como é que pode haver um elo que seja mais sobredeterminado que outro, razão pela qual seria contra-intuitivamente denominado por Lenin de mais fraco? Poder-se-ia contra-argumentar que neste ponto entra um segundo elemento que tem a ver precisamente com a maneira exata em que se compõem estas contradições (Althusser fala de unidades de ruptura, fusão etc.). Mas, dizer isto não seria justamente subtrair o caráter transcendental, isto é, apriorístico do estatuto da contradição e remetê-la sem mais ao aleatório? Seja o caso de isto ser verdadeiro...

Cadernos do Sociofilo

é a partir dos exemplos revolucionários ditos excepcionais que Althusser questionará a simplicidade daquela: a experiência da Revolução Russa desafia a teoria tradicional da revolução.¹³

Porque a revolução *foi possível* na Rússia, porque ela *foi vitoriosa*? (...) Pela razão fundamental de que a Rússia representava, no *sistema de Estados Imperialistas*, o ponto mais frágil. Esta fragilidade, a Grande guerra precipitou e agravou: ela não a criou por si só. (...) Esta fragilidade resultou desta característica específica: *a acumulação e a exasperação de todas as contradições históricas então possíveis em um só Estado* (*ibidem*, grifos do autor).

Dizer que uma contradição é sobredeterminada, isto é, que sempre envolve uma rede complexa de determinações e que, portanto, não é simples, é só o primeiro passo da definição. Althusser explicará que esta complexificação da contradição envolve momentos em que há uma acumulação das contradições, que há sua exasperação e, além disso, é necessário que elas fusionem-se em uma “unidade de ruptura”.

Logo, a reflexão de Althusser sobre a sobredeterminação envolve dois momentos: primeiro, Althusser atribui à contradição um estatuto transcendental, isto é, toda a contradição é *a priori* e por princípio complexa; segundo, Althusser remete esta complexidade a momentos históricos definidos, pois não basta que elas sejam ontologicamente complexas, mas que elas “manifestem”, por assim dizer, esta complexidade.

Neste sentido, dizer que uma contradição é sobredeterminada não é por via de consequência afirmar que haverá neces-

¹³ Não me detenho neste ponto. Chamo de teoria tradicional da revolução a concepção que deduz mecanicamente crescimento industrial, adensamento demográfico da classe operária, conscientização sindical, política e revolução. É possível fazer esta leitura a partir do *Manifesto do Partido Comunista* de Marx e Engels. No caso específico de Althusser, este tipo de pensamento foi combatido por ele e constantemente aproximado de algumas tendências tanto da II^a quanto da III^a Internacional.

sariamente algo como uma revolução, mas apenas que, se se quer captar as possibilidades de transformação política em um determinado período, se deve atentar para o fato da sobre-determinação.

Eu poderia então, para tentar cobrir, do ponto de vista desta regra, o conjunto de fenômenos, avançar que a “*contradição sobre-determinada*” pode ser *sobre-determinada* no sentido de uma *inibição histórica*, de um verdadeiro “bloqueio” da contradição (ex: a Alemanha wilheimiana), ou no sentido da *ruptura revolucionária* (Rússia de 1917), mas que nestas condições *ela não se apresenta jamais em estado “puro”*? É então, reconheço, a “pureza” mesma que será a exceção (...) (*ibidem*, pp. 105-106, *grifos do autor*).

Após desenvolver a ideia de sobre-determinação, Althusser foi acusado de haver substituído uma concepção “monista” por outra “pluralista” no interior do marxismo e de ter degenerado a reflexão de Marx e Engels num “hiperempirismo”¹⁴. Ambos os desvios teriam empurrado, para os críticos, Althusser na direção da pluralidade do imediato e conseqüentemente de sua errância constitutiva, impossibilitando qualquer análise e/ou qualquer política. Não julgo absurdo ler as formulações de Althusser sobre “a última instância” e sobre o “todo complexo estruturado já dado”, como tentativas de responder a estes questionamentos.

Althusser formula a ideia de determinação em última instância a partir da leitura de uma carta de Engels endereçada à Bloch, em 1890. A discussão aparece num ponto onde está em

¹⁴ Ver o resumo de Althusser sobre as críticas que lhe foram endereçadas a partir de G. Mury e R. Garaudy em *Sur la dialectique matérialiste (de l'inégalité des origines)*. 2005b, p. 163. Ver também *Réponse à une critique* In: *Écrits philosophiques et politiques*. P. 351-387, 1995b.

Cadernos do Sociofilo

jogo uma reflexão sobre a relação entre Estado e sociedade civil em Hegel.

Para Hegel a vida material (a sociedade civil, quer dizer a economia) é somente a *Astúcia da Razão*, ela é, sob a aparência da autonomia, dirigida por uma lei que lhe é estrangeira: seu próprio Fim, que é ao mesmo tempo sua condição de possibilidade: o Estado, logo sua vida espiritual. [...] Esta maneira [forma de inverter Hegel, “pensando engendrar Marx”] consiste justamente em *inverter a relação dos termos hegelianos, quer dizer, de conservá-los*: a sociedade civil e o Estado, a economia e a política-ideologia, - mas transformando a essência em fenômeno e o fenômeno em essência, ou, se preferimos, fazendo operar a *As-túcia da Razão a contrapelo* (ALTHUSSER, 2005a, p. 107, grifos do autor).

Esta concepção postularia uma relação de mera dedução entre as partes, eliminando, uma vez mais, a particularidade de cada instância social.

Escutemos o velho Engels recolocar, em [18] 90 as coisas em seu devido lugar contra os jovens “economistas”, que não haviam compreendido que se tratava de uma *nova relação*. A produção é o fator determinante, mas somente “em última instância”. (...) Aquele que “torturar esta frase” para fazê-la dizer que o fator econômico é o único determinante “a transformará numa frase vazia, abstrata, absurda” (*ibidem*, p. 111, grifos do autor).

A determinação exclusiva do fator econômico seria justamente a reposição da estrutura dedutiva a partir de um princípio fundador. Para transformar a problemática ou o dispositivo teórico de Hegel em outra coisa completamente distinta, pois que diferenciada em seu fundamento mesmo, Althusser teve de pensar de outra forma. Aparece aqui o tema da *tópica*.

Não que Hegel não proponha distinções tópicas: pois para reter somente um exemplo, ele fala do direito abstrato, do direi-

to subjetivo (a moralidade), do direito objetivo (a família, a sociedade civil, o Estado), e ele fala deles enquanto *esferas*. Mas Hegel não fala jamais de esferas senão no sentido de “esferas de esferas”, ou de círculos, no sentido de círculos de círculos: ele não avança as distinções tópicas senão para suspendê-las, apagá-las, superá-las (*Aufhebung*), pois a “verdade delas” está sempre fora delas (ALTHUSSER, 1998a, p. 187, *grifos do autor*).

Alternativamente, Althusser dirá o seguinte:

Ora, o que nos mostrou Marx na *Miséria da Filosofia*, na *Contribuição à Crítica da Economia Política* e no *Capital*? Que o jogo da dialética *materialista* é dependente do dispositivo de uma *Tópica*. Eu faço alusão a célebre metáfora do edifício, onde, para pensar a realidade de uma formação social, Marx lança mão de uma infraestrutura (a “estrutura” ou “base econômica”) e, acima dela, uma superestrutura. Aludo aos problemas teóricos colocados por este edifício: a “determinação em última instância (da superestrutura) pela economia (a infraestrutura)”, “a autonomia relativa (dos elementos) da superestrutura”, sua “ação de retorno sobre a infraestrutura”, a diferença e unidade de determinação e dominação, etc (*ibidem*, p. 186).

A tópica então seria o expediente conceitual necessário para garantir a possibilidade de expressão das esferas para além de seu centro determinante. Logo, ela seria o conceito capaz de possibilitar as formulações sobre a determinação em última instância, a autonomia relativa etc. Esta ideia desenvolvida por Althusser aparece também em *Aparelhos Ideológicos do Estado* onde ele explica que o termo é oriundo de Freud e que figurava em sua teoria para pensar a constituição do aparelho psíquico¹⁵.

¹⁵ Étienne Balibar insere o uso que Althusser faz da tópica em uma longa tradição filosófica que remonta ao mito da caverna de Platão e à árvore do conhecimento de Descartes. Ver Étienne Balibar. *L'objet d'Althusser* In: Silvain Lazarus *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*. Puf, 1993.

Cadernos do Sociofilo

Em suma: só garantindo individualidade às instâncias e, portanto, lhes assegurando temporalidade própria, que se pode tentar escapar do jogo das deduções e expressivismos entre as diferentes esferas de uma formação social¹⁶.

Mas, é preciso remeter aqui a duas outras categorias que intervêm para pensar este jogo entre instâncias: “a ideia de todo complexo estruturado já dado” e a ideia de “estrutura com dominante”. *Minha hipótese é a de que depois de inserir a complexidade em sua teoria para afastar-se de Hegel, Althusser se vê enredado em dificuldades decisivas. Proporei logo adiante que elas representam um “point d’hérésie” onde se abre um momento de escolha possível entre a permanência na circularidade ou outra rota alternativa.*

A primeira categoria citada mais acima faz referência à complexidade constitutiva da contradição. É por isso que Althusser fala em “já dado”, expressão de eco heideggeriano¹⁷,

¹⁶ O tema das distintas temporalidades e instâncias de uma tópica é central para as reflexões de cunho mais histórico de Althusser. É neste estágio que Althusser desenvolverá a ideia de que podem coexistir em uma mesma formação social mais de um modo de produção e, além disso, de pensar sobre o caráter específico do modo de produção capitalista com um determinado tipo de ideologia jurídica que lhe é própria e com modo específico de extração de mais-valia. Estas reflexões de Althusser serão decisivas para se pensar a discussão sobre a transição para outros modos de produção. A referência aqui, além de Althusser, são os trabalhos de Charles Bettelheim. Márcio Bilharinho Naves tem contribuído de maneira decisiva para difundir esta discussão no Brasil em especial os trabalhos de Maria Turchetto. Ver: Márcio Bilharinho Naves. *Análise marxista e sociedade de transição*. Editora Unicamp, 2005.

¹⁷ Refiro-me aqui ao tema do já dado (*es gibt*), presente em Heidegger, que Althusser usa para pensar a ausência de começo e fim pré-estabelecidos em seus últimos trabalhos, principalmente em *Le courant souterrain du matérialisme de la reencontre*, 1994d. Aproveito para mencionar o fato de que Althusser faz uma referência ao segundo discurso de Rousseau no subtítulo de *A dialética materialista*, a saber: “da desigualdade das origens”. Enfim, no início era a multiplicidade. Voltando a Heidegger e a esta ideia do “já dado” ou do “largado” ou “jogado no mundo”, chamo a atenção para a reflexão de Warren Montag, amparada em Derrida, sobre esta expressão: conforme Montag, depois de

mas que ele remete a Marx e sua ideia de que mesmo quando se trata de uma categoria aparentemente simples como a “produção”, deve-se levar em conta que ela está imersa em uma sociedade (o concreto é “síntese de múltiplas determinações”) e a ideia de contradição de Mao, como adiantamos acima.

Aí nós nos achamos bruscamente face a três conceitos muito marcantes. Dois conceitos de distinção: 1º a distinção entre *contradição principal* e *contradições secundárias*; 2º distinção entre *aspecto principal* e *aspecto secundário* da contradição. Enfim, um terceiro conceito: 3º o *desenvolvimento desigual* da contradição. (...) É suficiente considerar a primeira distinção para ver que ela supõe imediatamente a existência de muitas contradições (sem a qual não poderíamos opor a principal e a secundária), em um mesmo processo. Ela remete então à existência de um processo complexo (ALTHUSSER, 2005b, p. 199, *grifos do autor*).

Resta então a ideia de “estruturado com dominante”. Depois de fazer referência à atuação do todo complexo estruturado com dominante dizendo que, se esta formulação é verdadeira, então, as relações de produção não são puros fenômenos das forças de produção: elas são sua condição de existência, bem como a superestrutura não é puro fenômeno da estrutura, mas sua condição de existência, Althusser introduz a seguinte passagem: “Mas que nós não nos enganemos aqui: este condicionamento da existência das contradições umas pelas outras, não anulam a estrutura com dominante que *reina* sobre as contradi-

Derrida, a expressão largado ou jogado no mundo ao invés de tomar contornos materialistas como queria Althusser poderia muito bem ser apropriada no sentido religioso do termo, isto é, como a queda do indivíduo de um mundo angelical para o purgatório humano. Ver Montag, *Althusser and his contemporaries: philosophy's perpetual war*. Duke University Press, 2013.

Cadernos do Sociofilo

ções e nelas (no caso a determinação em última instância pela economia) (ALTHUSSER, 2005b, p. 211, *grifos meus*)”.

A circularidade do argumento de Althusser começa a tornar-se flagrante neste ponto, na medida em que a “*infinita diversidade*” das contradições é anunciada para logo em seguida ser remetida a uma estrutura que “*reina*” sobre elas. Quatro páginas a frente, a tautologia se torna inconciliável:

A sobredeterminação designa na contradição a seguinte qualidade essencial: a reflexão, na contradição mesmo, de suas condições de existência, quer dizer de sua situação na estrutura do todo complexo com dominante. Esta “situação” não é unívoca. Ela não é nem somente a situação “*de direito*” (aquela que ocupa na hierarquia das instâncias com relação à instância determinante: a economia na sociedade) nem somente a situação “*de fato*” (se ela é, no estágio considerado, dominante ou subordinada), *mas a relação desta situação de fato com esta situação de direito*, quer dizer, a relação mesma que faz desta situação de fato *uma variação da estrutura, com dominante, invariante da totalidade* (*ibidem*, p. 215, *grifos do autor*) .

Em suma: analisamos a relação da “situação de fato” com a “situação de direito” para concluirmos o que já pressupúnhamos, a saber: que a situação de fato é uma variação da situação de direito. Os filósofos chamam isto de petição de princípio. Entretanto, o objetivo aqui não é, como adiantei na introdução deste texto, perseguir as aporias do texto de Althusser a fim de invalidá-las desde fora. Meu ponto é inteiramente outro: penso que a circularidade do raciocínio é o sintoma de um problema real que deixa entrever algumas possibilidades de desenvolvimento e, talvez, de retificação.

Sugiro pensar que Althusser se vê preso neste círculo justamente por recusar-se a colocar-se definitivamente no campo da imanência quando se trata de causalidade. Entendo por co-

locar-se na imanência quando se trata de causalidade, a crítica à postulação de um princípio externo, neste caso, a determinação invariante, que fosse capaz de produzir resultados determinados (variações) em uma determinada totalidade.

HAIRESIS?

Em 10 de maio de 1965, Pierre Macherey¹⁸ envia uma carta a Althusser que dizia o seguinte:

Há um tempo que eu queria lhe escrever sobre um ponto que me intrigou bastante. É a ideia de *todo estruturado* que se encontra nas páginas 41 e 127 [Macherey refere-se à *Lire Le Capital*]: eu entendo tudo o que você disse sobre a natureza e a eficácia da estrutura e sobre as relações entre as estruturas. *Mas, parece-me que quando você fala de um conjunto (ensemble) ou de um todo, você conseqüentemente adiciona um conceito que é absolutamente desnecessário a demonstração e que pode posteriormente tornar-se um obstáculo (a ideia do todo real em oposição ao todo virtual não é muito clara: a ideia de todo é realmente a concepção espiritualista de estrutura). Tudo que você disse sobre a conjuntura é muito válido: mas conhecer a conjuntura não é precisamente conhecê-la na medida em que é uma falta (manque)?* E a analogia que você faz com a produção teatral (*la représentation théâtrale*), conquanto importante em si mesma, arrisca ser muito ambígua... Você vê que eu tomei o lado dos “naturalistas” e da lógica do diverso, mas talvez eu tenha falhado em entender tudo isso (MACHEREY citado por MONTAG, 2013, p. 74, *grifos do autor*).

Porque cito o trecho desta carta? Penso que ela toca justamente num ponto central que evidencia ainda mais a tensão re-

¹⁸ Como supramencionado, Pierre Macherey integrou o seminário sobre *O Capital* que originou o livro *Lire le Capital*.

Cadernos do Sociofilo

lativa à concepção de sociedade de Althusser que viemos abordando. Além disso, o trecho ajuda a estabelecer alguns caminhos e filiações teóricas possíveis para dar conta do desafio que se encontrava pela frente. A resposta de Althusser data de 13 de maio do mesmo ano e dizia o seguinte:

Eu gostaria muito que você lançasse mais luz sobre o que você disse a respeito da totalidade estruturada. Eu concordo com o que você disse sobre a totalidade como um conceito ideológico de estrutura: há algo lá que precisa ser definido com mais precisão. Eu sinto isso há algum tempo. Mas eu devo dizer, provisoriamente pelo menos, que é difícil ir adiante (sem dúvidas porque eu não consigo ver muito claro através desta dificuldade), e eu tenho a tendência a refugiar-me em certos textos de Marx onde há uma referência ao “todo orgânico”, do mesmo jeito que eu me abriguei em alguns textos de Mao sobre a “contradição”. Eu não me sinto capaz de superar a barreira do todo orgânico e da “contradição”. Superar estas barreiras significa, claro, substituir os conceitos provisórios por conceitos melhor definidos. Faltam-me os últimos. Se você puder ajudar-me e me iluminar, eu peço que o faça imediatamente. É da maior importância... saber se é possível ir adiante hoje (*ibidem*).

Há, em minha visão, dois pontos importantes que aparecem nesta troca de cartas e que se entrelaçam diretamente. Primeiro, a desconfiança de Macherey em relação a qualquer ideia de todo ou totalidade. Segundo, a tomada de partido de Macherey em favor da “lógica do diverso”. Diante destas questões colocadas por Macherey, Althusser nos revela que justamente os textos mais citados em seu ensaio sobre a sobre-determinação, para além dos textos de Lênin, operam quase que como pontos de apoio necessários, mas não suficientes, para avançar com uma reflexão que ele mesmo havia aberto a partir do questionamento da totalidade hegeliana. Em suma: o conceito de

todo estruturado com dominante, formulado após a reflexão sobre o caráter constitutivamente sobredeterminado da contradição, ameaça reintroduzir um esquema filosófico atacado outrora com veemência.

O esquema filosófico ao qual me refiro aqui é, primeiro, o retorno à transcendência de uma estrutura cuja existência anterior lógica e cronologicamente falando determinaria o destino das partes com as quais se relacionam. Segundo, a relação que uma determinada ideia de todo pudesse engajar com a diversidade e a complexidade do real. Recordamos que a primeira refere-se justamente à discussão sobre a relação entre invariante e variante que expus acima e que se apresenta como signo da circularidade de Althusser. Neste particular, Althusser sugere que a atenção das pesquisas sobre uma formação social determinada deveria ser focada na relação entre estrutura invariante e variante, mas ao acompanharmos a lógica de seu argumento, descobrimos que nós já temos o resultado antes mesmo de realizarmos a pesquisa: é a invariante que comanda a configuração do social e esta é determinada pela economia a maneira das combinatórias formais pré-dadas caras aos estruturalistas criticados por Althusser.

A segunda pode ser vislumbrada a partir da resposta de Macherey, em 14 de maio de 1965, onde este admite que o trabalho de reconstrução conceitual levaria algum tempo, mas poder-se-ia cogitar uma saída a partir de

tudo concernente à infinidade dos atributos, assim como a carta à Oldenburg, de novembro de [16]65; O artigo de Deleuze sobre Lucrécio [seria] também importante... Sobre a contradição¹⁹: eu imagino o quanto nos beneficiaria usar a palavra o

¹⁹ Deixo de lado aqui um exame mais detido sobre a ideia de contradição. É possível que Macherey tenha em mente o fato de que falar em contradição é falar em resolução e que o que é problemático neste sentido é justamente a eficácia do

menos possível (substituindo-a por outros termos como: oposição, conflito, discordância...) mesmo se não somos capazes de dar conta de sua diferença (MACHEREY, citado por MONTAG, 2013, p. 75).

Atendendo ao pedido de Althusser, portanto, Macherey menciona as possíveis alternativas às formulações apresentadas em *Lire Le Capital*. Ambas incidem sobre um ponto muito particular, a saber, a constituição permanente e complexa do real e é essa demanda teórica que explica a referência ao artigo de Deleuze sobre Lucrécio e permite compreender o trecho da missiva inicial em que Macherey faz referências aos “naturalistas” e diz ter ficado do lado “da lógica do diverso”.

Os naturalistas de que fala Deleuze neste texto específico são os filósofos epicúreos e mais especificamente Lucrécio. Neste artigo, intitulado *Lucrécio e o simulacro*, Deleuze trabalha a ideia de que a concepção do filósofo sobre a realidade seria uma contribuição importante para pensá-la enquanto efetivação das diversidades. Aí Deleuze argumenta justamente que as formulações de Lucrécio representariam um contraponto às teorias do todo ou do Uno, que ao submeterem toda a complexi-

trabalho do negativo em eliminar diferenças em favor do estabelecimento das identidades. Se este caminho for correto, não seria absurdo tachar a ideia de contradição “não-antagônica”, proposta por Mao Tse Tung, de oxímoro. Um caminho alternativo possível estaria na ideia de “síntese disjuntiva” formulada por Gilles Deleuze em *Diferença e Repetição*, mas não tenho condições de abordar este tema com a devida propriedade neste momento. Aliás, Althusser tinha perfeita consciência deste tema conquanto tenha cedido com muita facilidade às leituras de Spinoza, inspiradas em Hegel, como bem demonstrou Macherey, e que imputavam a teoria daquele uma positividade excessiva que viria a excluir qualquer conflito de sua composição ontológica. Ver por exemplo: “seguramente um marxista não pode fazer um retorno por Spinoza sem pagar o preço. Pois a aventura é perigosa, e, façamos o que for, faltará a Spinoza o que Hegel deu a Marx: a contradição” (ALTHUSSER, 1998a, p. 188).

dade do real a uma ideia de ordem unificadora, concorreriam para empobrecê-lo.

Em suma, destaca de sua contribuição a ênfase no caráter “distributivo” e não “coletivo”, afirmando que a “Natureza como produção do diverso não pode ser mais que uma soma infinita, quer dizer, uma soma que não totalize seus elementos” (DELEUZE, 2013, pp. 267-268). Ou: “Nem identidade e nem contradição, mas semelhanças e diferenças, composições e decomposições, ‘conexões, densidades, choques, encontros, movimentos graças aos quais toda coisa se forma’. Coordenações e disjunções tal é a natureza das coisas” (*ibidem*, p. 269).

Quanto a tudo que concerne “à infinidade dos atributos” e carta à Oldenburg, dizem respeito a Spinoza. Aí também, o que está em jogo é a valorização da complexidade do social e a preocupação em manter sua teoria no âmbito de uma imanência que não represente ordem alguma, mas que, tal qual a leitura que Deleuze faz dos epícureos, valorize a “desordem” como característica constitutiva do social. Afinal, que pergunta fazia Oldenburg à Spinoza na carta referida por Macherey? Ele perguntava pela ideia que Spinoza tinha do ordenamento das coisas e em especial sobre a relação entre o todo e as partes²⁰. Evitando desde o princípio o impulso à totalização, Spinoza responde dizendo que em verdade postular algo como uma ordem na natureza seria do âmbito da imaginação, tendo em vista que em realidade ela se movimentaria através da combinação de composições infinitas não-redutíveis a um todo.

No fundo, o que se pode notar nestas referências endereçadas por Macherey a Althusser é o desenvolvimento de um impulso que Althusser mesmo havia dado à crítica do que jul-

²⁰ Ver Spinoza, 1983, p. 382, “Quando me perguntais: Como conhecemos de que maneira cada uma das partes da Natureza concorda (*conveniat*) com seu todo e como se vincula (*cohaeret*) às restantes (...)”.

Cadernos do Sociofilo

gava ser um dos aspectos mais marcantes do estruturalismo, como argumentei mais acima. O estruturalismo, genericamente falando, concebido como crítica mordaz ao sujeito e ao mito da intencionalidade individual, teria paradoxalmente reativado outro tipo de intencionalidade: a subjetividade estrutural. O ponto de Macherey é que criticar esta concepção do ordenamento social e levar seus efeitos até o fim é caminhar para a construção de outro tipo de concepção de sociedade sem conciliação possível com a “antiga” concepção de estrutura e pensar em outro tipo de transindividualidade.

Aliás, como lembra Montag, Macherey foi um dos primeiros no grupo de trabalho em torno de Althusser a oferecer este tipo de crítica em um artigo escrito para compor um dossiê lançado pela revista *Les Temps Modernes*, justamente sobre o estruturalismo²¹. Neste artigo, que data de 1966, portanto posterior, não por acaso, à troca de missivas com seu mestre, Macherey critica as análises literárias tal como pensada pelos estruturalistas porque seriam baseadas na ideia da existência de uma estrutura latente que deveria ser descoberta sob a superfície do texto.

Contra esta concepção, Macherey argumentará que, em verdade, pensar um texto respeitando suas riquezas, é pensá-lo em sua materialidade, em sua desordem superficial, em suas riquezas e tensões tal como se expressam. Isto é: “que a obra encubra uma ordem isto é o inessencial: é sua desordem (sua confusão) real que é significativa. A ordem que ela se dá é apenas uma ordem imaginada (...)” (MACHEREY, 1968, p. 167). A exemplo do que aconselhava fazer Spinoza com a escritura sagrada, Macherey nos convida a pensar num texto como atualidade sem potência, sugerindo que pensemos num conceito de

²¹ Ver Montag, W. *Introduction* In: Macherey, Pierre. In a materialist way. Verso, 1998a.

estrutura como exterioridade, ao contrário de um conceito de estrutura como interioridade e, portanto, intencionalidade re-negada.

Mas, afinal: estariam estes desdobramentos, pós-*insights* fugazes, ausentes dos textos do próprio Althusser e só se encontrariam em referências externas aos seus escritos mesmos? Este não parece ser o caso, pois é possível pensar que este campo de preocupação, identificado a partir da enumeração dos autores como Lucrécio, Spinoza, Macherey e Deleuze, *não é absolutamente externo aos escritos de Althusser e é exatamente este fato que nos habilita a falar propriamente de uma tensão entre formulações no interior mesmo de seu desenvolvimento teórico.*

Uma prova do raciocínio: em *Lire le Capital*, Althusser formula ideias extremamente próximas a que acabamos de mencionar e lá podemos ver o filósofo propor a formulação de um conceito de causalidade estrutural que signifique uma “causa imanente aos seus efeitos no sentido spinozista do termo, de que *toda a existência da estrutura consista em seus efeitos, em uma palavra, que a estrutura (...) não seja nada fora seus efeitos* (ALTHUSSER, 2008b, p. 405)²². “Sentido spinozista do

²² Estou ciente das discussões em torno da ideia de “causalidade metonímica” com fortes tonalidades lacanianas proposta por Jacques-Alain Miller em *Acción de la estructura In: Matemas I*, 2010 e mencionada por Althusser em *Lire le Capital*. Não ignoro igualmente a importância que lhe atribuiu Alain Badiou em *El (re)comienzo del materialismo histórico*, hoje em *La aventura de la filosofía francesa: a partir de 1960*. Penso, contudo, que a aproximação da ideia de causalidade estrutural à problemática laciana da falta retira dela a produtividade que poderia guardar caso fosse mantida no interior do sistema de Spinoza. Não entro em detalhes, mas formularia o tema da seguinte forma: mesmo tomando-se em conta o tema do não-simbolizável de Lacan e, portanto, a necessidade de enfrentar-se o tempo todo com o presente áspero, é possível pensar que sua teoria seja suscetível de ser remetida a um ponto de apoio estruturante, isto é, o sujeito cindido ou fracionado. Já em Spinoza esta problemática é implodida a partir de seu compromisso sem concessões à imanência. Para a polêmica em torno da proveniência da ideia de causalidade

termo”, pois é justamente Spinoza quem definiu Deus, na proposição 18 do Livro I da *Ética*, enquanto “causa imanente e não transitiva de todas as coisas” (SPINOZA, 2009, 29).²³ Ora, não seria isso um questionamento da ideia de estrutura enquanto subjetividade dotada de intenção e, portanto, da própria formulação de Althusser sobre a relação entre invariantes e variantes presente no texto que mencionamos mais acima? Ou, para falar com Macherey, uma estrutura enquanto exterioridade *versus* uma estrutura enquanto interioridade?

Por outro lado, no que tange a valorização das singularidades podemos mencionar também um exemplo. Primeiro, podemos nos remeter às análises de Althusser sobre a necessidade de se pensar as formações sociais enquanto singularidades históricas, isto é, conjunturas. A ideia de “momento atual” de Lenin, à que Althusser fazia referência em seus textos de 1960, poderia justamente significar este recurso à realidade enquanto composição de diversas instâncias que não se totalizam, mas que mantêm sua unidade diversa e ao mesmo tempo singular em um momento determinado.

Como lembrou mais uma vez Montag, esta concepção de *conjuntura* de Althusser aproxima-se muito da ideia de *res singulares* de Spinoza que não tendo nada a ver com a ideia de singularidade de Hobbes, remete não a seres isolados no mundo, mas a corpos, aí incluídos indivíduos ou grupos, que se

metonímica ver: “quanto a Jacques-Alain Miller (...) se fez notar por uma grande capacidade de iniciativa em outubro de 1964, depois desapareceu completamente (...) antes de se apresentar de repente diante de nós em junho de 1965 e revelar que nós lhe havíamos roubado um conceito” (...) (ALTHUSSER, 2013, p. 395).

²³ O modelo de causalidade transitiva remete à Descartes, que coerente com seu procedimento epistemológico de reduzir o pensamento à ideias claras e distintas, sugeria a ideia de refletir sobre os corpos animados e inanimados a partir do modelo de uma máquina que *qua* totalidade deveria ser pensada a partir do foco em suas partes. Ver a *quinta parte* do Discurso do método.

compõem sem cessar, formando singularidades com outras singularidades *ad infinitum*. O que está em jogo nestas formulações, portanto, é justamente a composição entre, de um lado, a imanência, e, de outro, a singularidade, tanto do momento que se interroga como das partes que compõem este momento (MONTAG, 1998b, p. 68). Surge o desafio de se pensar a estrutura ou a *transindividualidade qua conjuntura* e é por isso que Althusser pode dizer o seguinte:

O insubstituível dos textos de Lênin está aí: na análise da *estrutura de uma conjuntura*, nos deslocamentos e contradições de suas contradições, em sua unidade paradoxal, que seja a existência mesmo deste “*momento atual*”, que a ação política vai transformar, no sentido forte, um fevereiro em um outubro (ALTHUSSER, 2005f, p. 181, *grifos meus*).

Um último exemplo. Tanto em um de seus ensaios de autocrítica quanto em ao menos dois de seus textos tardios, Althusser fez referência ao que chamava de nominalismo, emprestando-lhe o estatuto de único materialismo concebível. Para ilustrar sua tese, Althusser lançou mão mais de uma vez da primeira proposição do *Tractatus* de Wittgenstein: “*Die Welt ist alles, was der Fall ist*” que traduzira como “*le monde est tout ce dont le cas est*”, isto é, o mundo é tudo que é um caso (ALTHUSSER, 2013, p. 479; ALTHUSSER, 1994d, p. 577; ALTHUSSER, 1994e, p. 46). Althusser formularia assim sua interpretação do excerto:

Essa frase esplêndida (*superbe*) diz tudo, pois só existem casos no mundo, situações, coisas, que caem sobre nós inadvertidamente. Esta tese segundo a qual só existem casos, quer dizer, indivíduos singulares totalmente distintos uns dos outros é a tese central do nominalismo. (...) Eu diria que [o nominalismo] não é só a antessala [do materialismo], mas é o materialismo mesmo (Althusser, 1994e, p. 46-47).

Cadernos do Sociofilo

Ora, se tudo isso for verdade, estaremos lidando com outra visão completamente distinta da ideia de estrutura ou mesmo assistindo ao que chamei no título de seu colapso imanente. A tensão entre a necessidade de complexificar o social por um lado e por outro manter certa unidade de um todo ou de uma ordem é projetada para uma resolução que iguala praticamente a ideia de estrutura enquanto transindividualidade à ideia de conjuntura, concebida como conjunção contingente de singularidades que se compõe, conservam e separam-se infinitamente.

Althusser um par de vezes fez referências a uma carta onde Marx prometia um texto sobre a dialética que nunca conheceria a luz do dia: “Marx quase prometeu à Engels vinte páginas sobre a dialética ‘se [tivesse] tempo’ (*si je trouve le temps*): ele nunca as escreveu. Falta de tempo?” (ALTHUSSER, 1994f, p. 410). Althusser chamou constantemente a atenção para este episódio como o índice de uma dificuldade teórica de Marx em acertar de fato as contas com sua herança filosófica passada.

Intrigantemente, Althusser também disse algo parecido, mas em relação a outro tema. Numa carta que data de 10 de março de 1966, Althusser contava a Franca Madonia, tradutora italiana de Strauss e correspondente contumaz de Althusser, sobre seus possíveis projetos futuros:

Um livro sobre Rousseau? Um livro sobre as teses sobre Feuerbach? Um livro sobre a filo [sofia] ideológica de Engels e de Lênin? Ou um artigo para a T [empos] M [odernos] sobre a concepção marxista de *estrutura*? Em cada um desses casos será necessário que eu trabalhe firme, mas o texto que me dará mais trabalho será o artigo sobre a estrutura (ALTHUSSER, 1998b, p. 663, *grifos do autor*).

E se é verdade que a reformulação da ideia de estrutura teria que haver-se com as ideias de contingência, diversidade e singularidade, talvez seja possível entender porque no mesmís-

simo contexto, aliás, no mesmo parágrafo da carta, mas linhas à frente, ele tenha arrematado: “haveria também outra coisa possível: um longo artigo ou mesmo um pequeno livro sobre *o problema da individualidade*, para colocar um fim a todas as besteiras que se escreve por todos os lugares” (*ibidem*, p. 664).

O artigo nunca apareceu. “Falta de tempo?”. Arrisco dizer que não. Interpreto o fato como o índice de uma dificuldade teórica grande que mesmo que não tenha encontrado uma definição conceitual bem acabada em seus escritos, ali compareceu em “estado prático” como tentamos demonstrar aqui sublinhando, sobretudo, seus pontos de tensão. Além disso, também é verdade que se o problema não se resolveu com Althusser, o ponto em que ele nos deixou é ao menos de extrema significância e “a partir daí novas pesquisas são possíveis”.²⁴

Voltar a Althusser a partir das publicações que vem sendo feitas se não autoriza, penso, a divisão entre dois Louis Althusser e muito menos o enfileiramento de sua teoria numa ordem sucessiva de “paradigmas”, permite conferir inteligibilidade a muitos temas que, por diversos motivos, ficaram em certa penumbra. É como se pelas margens mesmo dos textos (como Spinoza, dizem, que deixava deliberadamente o mais escandaloso de suas formulações para os apêndices) pudéssemos nos encontrar com suas teses mais agudas, outrora dispersas sobre a potência e a clareza de sua argumentação. Ler Althusser através de Althusser e para além dele mesmo é precaver-se contra a dogmata sempre à espreita e trilhar o caminho de uma reflexão que, porque é retomada a partir da sua produtividade incessante e inacabamento congênito, não pode ser mais, nem menos, porque é infinita.

²⁴ Althusser, A. *Éléments d'autocritique*. p. 195. In: Althusser, *A Solitude de Machiavel et autres texts*. Puf, 1998b.

Cadernos do Sociofilo

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis. *L'avenir dure longtemps*. Autobiographie. Flammarion, 2013.

_____. *Du Capital à la philosophie de Marx*, 2008a. In: *Lire le Capital*. Puf, 2008.

_____. *L'objet du Capital*, 2008b. In: *Lire le Capital*. Puf, 2008.

_____. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Graal, 2007.

_____. *Contradiction et surdétermination (Notes pour une recherche)*, 2005a. In: *Pour Marx. La découverte*. Poche. 2005.

_____. *Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines)*, 2005b. In: *Pour Marx. La découverte*. Poche. 2005.

_____. *Éléments d'autocritique*, 1998. In: ALTHUSSER, Louis. *Solitude de Machiavel et autres textes*. Puf, 1998.

_____. *Lettres à Franca (1961-1973)*. Stock/Imec, 1998b.

_____. *Sur Lévi-Strauss*, 1995a. In: *Écrits philosophiques et politiques*. Tome II. Stock/Imec. 1995.

_____. *Réponse à une critique*, 1995b. In: *Écrits philosophiques et politiques*. Tome II. Stock/Imec. 1995.

_____. *Le contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel*, 1994a. In: *Écrits philosophiques et politiques*. Tome I. Stock/Imec. 1994.

_____. *L'homme cette nuit*, 1994b. *Écrits philosophiques et politiques*. Tome I. Stock/Imec. 1994.

_____. *Portrait du philosophe matérialiste*, 1994c. In: *Écrits philosophiques et politiques*. Tome I. Stock/Imec. 1994.

_____. *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, 1994d. *Écrits philosophiques et politiques*. Tome I. Stock/Imec. 1994.

_____. *Sur la philosophie*. Gallimard, 1994e.

_____. *Marx dans ses limites*, 1994f. In: *Écrits philosophiques et politiques*. Tome I. Stock/Imec. 1994.

BADIOU, Alain. *El (re) comienzo del materialismo dialéctico*. In: *La aventura de la filosofía francesa a partir de 1960*. Eterna cadencia, 2013.

BALIBAR, Étienne. "Citoyen Balibar", 2012. Disponível em: La vie des idées. <http://www.laviedesidees.fr/Citoyen-Balibar.html>. Acesso em : 2.12.2013.

_____. *Remarques de circonstance sur le communisme*. Actuel Marx. n.48, 2010.

_____. *Spinoza: de la individualid a la transindividualidad*. Edotorial Brujas, 2009.

_____. *L'objet d'Althusser*. In: *Politique et Philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*. Puf, 1993.

_____. *Écrits pour Althusser*. La Découverte, 1991.

DELEUZE, Gilles. *Lucrecio y el simulacro*. In: DELEUZE, Gilles. *La Logica del sentido*. Paidós, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Gallimard, 1966.

GARO, Isabelle. *L'infâme dialectique: le rejet de la dialectique dans la philosophie française de la seconde moitié du 20 siècle*, 2010.

Disponível em: http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=155:i-garo-l-infame-dialectique-r-le-rejet-de-la

Cadernos do Sociofilo

[dialectique-dans-la-philosophie-francaise-de-la-seconde-moitie-du-20e-siecle&catid=63:philosophie&Itemid=86.](#)

LECOURT, Dominique. *Bachelard, le jour et la nuit*. Grasset, 1974.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico de filosofia*. Martins Fontes, 1999.

MACHEREY, Pierre. *Análise literária, túmulo das estruturas*. In: Pouillon, Jean *et al.* *Problemas do estruturalismo*. Zahar editores, 1968.

MILLER, Jacques-Alain. *Acción de la estructura* In: *Matemas I*. Manantial, 2010.

MONTAG, Warren. *Althusser and his contemporaries: philosophy's perpetual war*. Duke University Press, 2013.

_____. *Introduction*. In: MACHEREY, P. *In a materialist way*. Verso, 1998a.

_____. *Althusser's nominalism: Structure and singularity (1962-6)*. *Rethinking Marxism*, vol. 10, n. 3, 1998b.

MOTTA, Luiz Eduardo. *O (re) começo do marxismo althusseriano*. *Crítica marxista*. n.35, 2012.

NAVES, Márcio Bilharinho. *Análise marxista e sociedade de transição*. Editora da Unicamp. 2006

SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Autêntica, 2009.

_____. *Epistolario*. Buenos Aires. Colihue, 2007.

_____. *Carta nº 32*. In: *Os pensadores*, 1983.