

Nícolas Tavares Lira



No caminho do Jovem Althusser

A invenção de
uma cultura
política marxista
para a França em
“Por Marx”

(1960-1965)

Nícolás Tavares Lira

No caminho do **Jovem Althusser**

A invenção de
uma cultura
política marxista
para a França em
“Por Marx”

(1960-1965)



Campina Grande - PB
2026

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE – EDUEG
atendimento@editora.ufcg.edu.br

Camilo Allyson Simões de Farias
Reitor

Fernanda de Lourdes Almeida Leal
Vice-Reitora

Mário de Sousa Araújo Filho
Diretor EDUEG

Simone Cunha
Revisão

Yasmine Lima
Diagramação

Nícolas Tavares Lira
Capa

ELLIOT, Gregory. Fateful rendezvous: The young Althusser, Radical Philosophy. N. 84, Jul/Aug 1997
Imagem da capa

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Azevedo de Mello (CCBS)
Andréa Maria Brandão Mendes de Oliveira (CCTA)
Erivaldo Moreira Barbosa (CCJS)
Janiro Costa Rego (CTRN)
José Wanderley Alves de Sousa (CFP)
Marcelo Bezerra Grilo (CCT)
Marisa de Oliveira Apolinário (CES)
Naelza de Araújo Wanderley (CSTR)
Rogério Humberto Zeferino (CH)
Ronimack Trajano de Souza (CEEI)
Valéria Andrade (CDSA)

Universidade Federal de Campina Grande - UFCG
Sistema de Bibliotecas - SISTEMOTECA
Catalogação de Publicação na Fonte. UFCG - Biblioteca Central

8n Lira, Nícolas Tavares.
No caminho do jovem Althusser: a invenção de uma cultura política marxista para a França em "por Marx" (196-1965) [recurso eletrônico] / Nícolas Tavares Lira. – Campina Grande: EDUEG, 2026.
227 p. : il. color.
E-book (PDF)
ISBN 978-85-8001-336-8
1. Marxismo Francês. 2. Teoria Ator-Rede. 3. Cultura Política Marxista. 4. Althusser, Louis, 1918-1990. 5. Marx, Karl, 1818 - 1883. I. T título.

UFCG/BC

CDU 330.85(44)

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECÁRIA SEVERINA SUELI DA SILVA OLIVEIRA CRB-15/225

“[...] nos conflitos que opõem homens ou escolas, procurem com frequência o vencido.”

Michel Serres

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
INTRODUÇÃO.....	13
Encontros	14
Desencontros.....	17
Por Althusser	19

1	O POR MARX DE ALTHUSSER,	
	O MARX POR ALTHUSSER.....	25
	1.1 Um miserável um idiota:	
	debates e intervenções no século XX.....	25
	Crise do marxismo.....	29
	Novas esquerdas	33
	As misérias de Althusser	37
	1.2 Presente de grego:	
	questões de escala e autoridade	41
	Da Toca do Coelho ao Labirinto de Creta.....	44
	Que fazer com a caixa-preta de Pandora?	48
	As sereias cantam a cultura	51
	1.3 Inventando Marx: primeira visita	55
	O problema político	56
	O problema teórico.....	59
	O problema histórico	65

2	A REVOLUÇÃO DA CIÊNCIA,	
	SEGUNDO MONSIEUR LOUIS ALTHUSSER	73
	2.1 O passado também dura muito tempo:	
	desvios e traduções hoje	74
	Materialistas de todos os tempos, lembrai-vos!	77
	A curva e o eco do segundo violino	80
	Ante o corte, uma égide e uma ode.....	84

2.2 A propósito dos métodos da contradição:	
segunda visita	89
Uma dialética do céu ao inferno.....	91
O ponto de fusão e o ponto de ruptura leninianos	98
Como nasce o conhecimento?	109
O momento e o universo.....	116
2.3 Posições e imposturas:	
uma breve história do corte althusseriano	122
A filosofia sob a sombra da ciência	124
Posições, teses, desvios, enunciados... e posições	131
Ainda há esperança?	135
As novidades de Engels e de Althusser	140
3 À VOLTA DO HUMANISMO,	
HÁ VOLTA NO HUMANISMO?.....	147
3.1 Humanismo Marxista e os Humanismos de Marx:	
terceira visita	149
I (Humanismos soviéticos)	149
II (Valor teórico dos humanismos).....	151
III (Da crítica à essência humana)	155
IV (Como reconhecer uma ideologia?)	159
V (O problema do Humanismo Socialista).....	164
(VI) Sobre o “Humanismo Real”	168
3.2 A França e a Inglaterra contra Althusser:	
uma crônica jurídica	171
Primeira instância: Heidegger e Sartre debatem	
na antessala, Garaudy abre a sessão	172
Segunda instância: Leszek Kolakowski,	
Brian Aarons e e. P. Thompson depõem	177
Última instância: o júri de Perry Anderson,	
Bruno Latour e Gaston Bachelard	183
3.3 A dialética tem forma de espiral:	
voltando a Althusser.....	190
Por onde anda a humanidade?	191
Uma cartografia das ideias sobre as ideias.....	196
Por fim, enfim e o fim... pelo qual coube começar	201
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	207
REFERÊNCIAS.....	215

APRESENTAÇÃO

Este livro nasceu como uma monografia produzida para o trabalho de conclusão de curso de minha graduação em História. Nele observei como Louis Althusser (1918-1990) – um filósofo marxista francês, professor e caimão na École Normale Supérieure (ENS) – teria “contrainventado”, em sua segunda obra, *Por Marx*, uma cultura política com base nas necessidades do Partido Comunista Francês (PCF) e da França no contexto da crise do marxismo, desvelada a partir do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, no qual os “crimes de Stalin” foram denunciados por Khrushchev.

A pesquisa aqui apresentada também me serviu como porta de entrada para a pós-graduação. Como é de praxe, alguns dos tópicos e argumentos presentes neste texto podem apresentar limitações se comparados com a tese de doutorado que lhe dá continuidade e está atualmente em desenvolvimento. Algumas dessas limitações são de recorte de fontes, foram feitas de forma consciente e são apresentados na introdução. Ao passo que outras só se revelaram posteriormente por meio de uma análise mais aprofundada das fontes – como é o caso do tópico 2.3. (*Posições e imposturas: uma breve história do corte althusseriano*), no qual está ausente a constante mudança da dinâmica entre ciência, filosofia e ideologia nos anos de

1968 até 1971. Um terceiro tipo de limitação se refere a pensadores e personagens laterais à história aqui narrada, estes aparecem ao longo do livro, mas nunca com a profundidade que lhes é merecida, me levando a ser demasiadamente duro ou demasiadamente brando com eles – aqui se incluem, por exemplo, Gaston Bachelard, Edward P. Thompson, Ludwig Feuerbach, Karl Popper e, de certo modo, G. W. F. Hegel, além de outros que não aparecem em nenhum momento, mas que seria interessante mencionar a *participação* – como Claude Lévi-Strauss, Thomas Kuhn, Alexandre Kojève, Pierre Duhem, Henri Bergson e, por extensão, Auguste Comte. Todavia, essas limitações não impediram que o objetivo do livro fosse alcançado, de modo que não são necessárias atualizações no texto aqui presente, basta a conscientização de suas limitações.

A operação historiográfica executada na produção desta obra se deu pela apropriação da Cartografia das Controvérsias – uma metodologia desenvolvida por Bruno Latour (1947-2022) para acompanhar a construção de fatos científicos *in loco* –; e da Teoria Ator-Rede – também desenvolvida por ele. Neste tópico, também se apresentam limitações, tendo em vista que o *modus operandi* de Latour se modificou ao longo de sua vida, podendo ser separado, *grossa modo*, em três momentos, e este livro se encaixa no segundo deles e não no derradeiro: o primeiro é o da antropologia de laboratórios e da antropologia simétrica; o segundo é o da Teoria Ator-Rede; o terceiro e último é o da investigação sobre os modos de existência, que começa em 2007 e continua até o fim de sua vida. De todo modo, mesmo a primeira dessas fases ainda é recente na ótica historiográfica, tendo menos de cinquenta anos de existência, e a mudança entre as fases não foi em momento algum uma *mudança radical*, mantendo assim a atualidade do trabalho que se segue.

Assim, o texto e seus argumentos foram mantidos como na versão original, com apenas algumas poucas mudanças estilísticas e algumas correções de teor ortográfico.

Agradeço a Isamarc por ter me orientado na produção deste texto; a Hava Mariana e a Álvaro, por me incentivarem a tentar publicá-lo como livro; e a Gabriela, por seus comentários sarcásticos quanto a “Auto-ser”.

INTRODUÇÃO

“Escrevo estas linhas em meu nome e como comunista, que busca em nosso passado apenas o que venha esclarecer nosso presente, em seguida iluminar nosso futuro.”

(Louis Althusser)

Por quatro anos, fui assombrado por uma pergunta difícil de responder: “Sobre o que é a sua pesquisa?”. Não que *eu* não soubesse sobre o que pesquisei nesses anos. *Eu* sempre soube. Mas passar adiante uma explicação breve e que balanceie devidamente o rigor, necessário para evitar mal-entendidos, com a coloquialidade de uma conversa de corredor, sempre foi complicado. Inúmeras vezes falei que estudava Althusser, “um marxista francês – mais conhecido por matar a esposa, mas não é sobre esse caso que estudo, é sobre um livro dele dos anos sessenta...”. Outras, quando respondia a colegas das ciências ditas exatas, contava-lhes: “Epistemologia althusseriana, uso a sociologia das técnicas e tal, é como uma antropologia de laboratórios”. Nas respostas mais recentes eu finalmente havia encontrado uma sinopse bastante simples: “A construção – ou melhor, invenção – de uma cultura política marxista na França pós-Stalin”.

No momento em que eu escrevi esta introdução – seguindo Michel De Certeau (1982), deixei o começo para o fim –, nenhuma dessas respostas bastará, mas, de certo modo, elas me prepararam para definir o melhor jeito de apresentar este trabalho. Foi graças a esses *encontros* que pude perceber o que importava e o que não importava para outrem – e para mim mesmo – ao se depararem, pela primeira vez, com meu tema de pesquisa.

Encontros

Contar a história de Althusser sempre chamou certa atenção. Francês e filósofo, nasceu ao fim da Primeira Guerra Mundial e morreu no mesmo tempo em que o muro de Berlim veio ao chão – vivendo de 1918 a 1990, acompanhou toda a existência da URSS como se lhe fosse um irmão gêmeo. Lutou na Segunda Guerra e foi parar em um campo alemão junto a outros prisioneiros, onde conheceu o movimento comunista e também suas próprias pulsões sexuais. Nos tempos de paz, pôde se formar na École Normale Supérieure, onde mais tarde lecionou; pôde se filiar ao Partido Comunista Francês (PCF), no qual foi réu em uma enorme querela; pôde se casar com Hélène Rytman, a qual ele assassinou dez anos antes da própria morte... Certas crônicas suas com Foucault, Derrida, Lacan ou mais algum de seus contemporâneos também costumam ser divertidas de ouvir, sua infância e o caso com uma amante italiana por outro lado...

No entanto este livro, por via de regra, não lida com um trato biográfico – apesar de que curiosidades desse tipo podem vir a aparecer aqui e ali – senão quando uma biografia intelectual. Debates que Althusser teve em vida e seus ecos que se repetem até hoje constantemente tomam o lugar central de nossa discussão. Polêmicas teóricas antes de polêmicas pessoais são, de certo modo,

nosso lema – a escrita e a pesquisa deste livro sofreram grande influência da antropologia; nesta outra disciplina, a *fofoca* não é bem-vinda, tendo em vista que constantemente se lida com as relações pessoais dos informantes, e estes confiam na descrição do trato final do antropólogo¹. Deste modo, por mais que seja comum aos historiadores formar *rodas de fuxico* sobre os sujeitos de suas pesquisas, nós evitamos fazê-lo sempre que possível.

Ironicamente é quase por essa via que eu *encontrei* Althusser. Em uma turma de *Teoria da História I*, Durkheim, Weber e Marx foram agraciados como temas de seminários e, posteriormente, seus mais importantes comentadores também. No último destes seminários, os comentadores do marxismo foram apresentados: Caio Prado Júnior – representando o marxismo no Brasil; Edward Palmer Thompson – representando uma abordagem mais “culturalista” do marxismo; e Louis Althusser – representando o marxismo “estrutural”. Este seminário foi apresentado por duas pessoas, uma delas foi Ewerton Barros, que então era monitor da disciplina, além de meu amigo. Ewerton não era marxista, mas mesmo assim gostava de Thompson. Eu, por outro lado, era marxista e fiquei muito mais interessado, em um primeiro momento, pelo francês.

Alguns meses depois, me deparei com um livro que continha uma curta entrevista com Althusser – *Vozes do Século XX*, organizado pelo Emir Sader – comprei-o e fui ler. A entrevista é um texto bem conhecido, intitulado *A filosofia como uma arma revolucionária*. Nele Althusser falava de forma bem esquemática sobre ciência, história, filosofia e comunismo; a escrita – ou melhor, a fala – dele é marcante e *gostosa de ler*, mas mesmo assim, eu não entendi pra-

1. Em certas visitas, como por exemplo, ao Alto Xingu (cf. Vanzolini, 2015), os antropólogos podem lidar com acusações de *feiticeira* que alguns informantes dispararam em relação a outros; a divulgação desse tipo de acusação, de uma simples *fofoca*, no tratado final do antropólogo, poderia até mesmo fazer comunidades se cindirem em facções contra o *feiticeiro* ou em sua defesa – o verdadeiro *feiticeiro* poderia ser, na realidade, o acusador.

ticamente nada da primeira vez em que li. Esse texto se encontra temporalmente em 1968, quando Althusser já estava mergulhado em controvérsias e rumava em direção às suas autocríticas, não é de surpreender que, sem *contexto*, tudo tenha parecido deslocado.

O encontro não *pegou* – para usar as palavras do francês – e então, por ora, me separei dele. Voltei a encontrá-lo logo depois de convidar Isamarc Gonçalves Lôbo para ser meu orientador. Ele aceitou enquanto me conscientizava dos limites que seu doutorado o impunha para esta tarefa. Ele também me conscientizou dos limites que eu tinha para a monografia, na época, eu almejava coisas demais para um texto tão simples. Isamarc me aconselhou a delimitar mais meu objeto, escolher *um* evento, *uma* pessoa, *uma* obra. “Bem-vindo ao deserto do real”, disse-me em e-mail. Apostei em Althusser e comprei o *Por Marx* para ser a “uma” obra de meu objeto delimitado. Dessa vez, o encontro *pegou*. Este foi o segundo livro escrito pelo Althusser, precedido por um sobre Montesquieu, mas seu primeiro sobre marxismo. Deste modo, serviu perfeitamente como uma introdução ao autor.

Se Isamarc me fez reencontrar Althusser, apesar de que essa não tenha sido, necessariamente, a intenção dele, ele também me fez encontrar Bruno Latour – dessa vez, foi totalmente intencional. O antropólogo francês foi uma das grandes descobertas de Isamarc em seu doutorado, de modo que ele se sentiu à vontade para importá-lo para o Centro de Formação de Professores da Universidade Federal de Campina Grande (CFP-UFCG). Os primeiros experimentos locais foram Suzyanne, Rafael e eu. Rafael foi outro orientando de Isamarc que, graças à base teórica de Latour, conseguiu escrever uma história do fogão solar em Areias (Uiraúna – PB), algo que não era visto como historiográfico por outras vertentes e certos professores. Rafael defendeu seu TCC em 2019, e eu devia fazer o mesmo no ano seguinte, mas foi aí que a COVID-19 nos encontrou. Em razão do ensino a distância, da paralisação de

quase um ano da UFCG e de um novo tipo de cotidiano, eu tive muito mais tempo para ler e me familiarizar tanto com Althusser (e também grande parcela da tradição marxista) quanto com Latour.

Deste modo, o encontro entre Althusser e Latour neste trabalho se deu de forma *aleatória* – novamente usando as palavras do filósofo francês –, mas isso não significa que eles estavam, antes, totalmente apartados. Conforme minha pesquisa seguiu adiante, descobri, por exemplo, que Latour já participou de um grupo de estudos do *Ler O Capital*; descobri também que Michel Serres, visto como um mentor por Latour, foi orientado por Gaston Bachelard e trabalhou ao lado de Althusser – com quem tinha divergências teóricas por colocar a informação antes da matéria, mas que, mesmo assim, concordava em vários tocantes políticos. Por outro lado, Johan Söderberg (2017) afirma que toda a área de STS (*Science and Technology Studies* – Estudos Técnico-Científicos [ETC]), na qual Latour se encontra, surge de uma cisão no marxismo (ou antes, da tradição hegeliana) discipular ao trato Althusseriano da *totalidade* – em oposição ao trato lukacsiano. Desse modo, não é de surpreender que eu consiga articulá-los com certa facilidade.

Desencontros

Este não é um livro sobre Althusser e Latour. Em Althusser, a conjunção “e” é quase uma categoria teórica à parte, em títulos como *Freud e Lacan* e *Marx e Freud*, lacônicos como de praxe. Toda a informação inicial aparece simplesmente via esta única letra: sabemos que Freud não é Lacan nem é Marx, pois é o “e” que os junta. Sabemos também, em razão disso, que eles podem ser unidos, articulados e mobilizados! Tudo isso graças ao “e” – ou *et* em francês. Deste modo, não posso *vender* meu trabalho como sendo um Althusser e Latour, pois ele não é. Antes disso, ele é um trabalho sobre

Althusser, que se beneficia do uso de Latour e sua antropologia dos laboratórios – podemos, inclusive, definir nossa metodologia como sendo visitas latourianas ao laboratório de Althusser.

Ao mesmo tempo em que não se trata de um livro no qual Althusser aparece com (e) outro autor, também não é, necessariamente, um no qual ele esteja contra (vs.) outros autores. No Brasil – ou pelo menos essa foi minha impressão no que toca à abordagem local do autor –, Althusser parece indissociável de Thompson. A cartografia da *constelação de erros* de Althusser foi feita pelo inglês e, desde então, os navegadores brasileiros aprenderam a se guiar para fora do estruturalismo francês. Destarte, ao saberem que eu trabalhava com Althusser, se tornou interessante, para aqueles que já estavam iniciados nesse debate, me questionar como eu respondia (ou responderia) ao Thompson. Entretanto e por via de regra, este não é objetivo de nosso livro, apesar de que, tendo em vista a indissociabilidade dos autores, se torna impossível não tecer, esporadicamente, comentários sobre a polêmica. Do mesmo modo, polêmicas com outros comentadores aparecem no corpo do texto sem tomar o palco principal.

Grande parte dessas polêmicas não se limita a discutir o *Por Marx*, que é a obra que temos como objeto, deste modo não seria possível responder a nenhuma delas de forma completa. Mesmo as primeiras polêmicas que sempre unem o conteúdo do *Por Marx* com o de *Ler O Capital* – obra que estava fora de circulação do mercado literário brasileiro havia mais de duas décadas, conseguir uma edição usada de seus dois volumes saía, no momento em que escrevia, por quase trezentos reais (o valor de um mês inteiro da bolsa de monitoria que eu recebia na época). Suas edições digitais, se ignorarmos as implicações legais, possuem baixa qualidade, contendo páginas tão prejudicadas pela digitalização que adivinhar o que está escrito é o que acontece no lugar onde deveria acontecer a leitura. Por outro lado, existem edições digitais em

inglês e em francês de fácil acesso, mas que, no entanto, unem a já difícil tarefa de se ler um texto denso de filosofia francesa com a dificuldade adicional de o consumir em uma segunda língua. Deste modo, não achei sensato expandir nosso objeto, *Por Marx*, ao seu irmão, *Ler O Capital*.

Deste modo, este livro não é sobre as polêmicas de Althusser, mas, ainda assim, se beneficia delas. O mesmo deve ser dito sobre o objeto dele: temos como pedra angular o *Por Marx*, é sobre ele que tratamos, mas nos beneficiamos dos demais escritos do autor sempre que possível. E até mesmo dentro do *Por Marx*, não conseguimos abarcar todos os textos, de forma que deixamos de lado um anexo ao texto *Contradição e Sobredeterminação (Notas para uma pesquisa)* e o texto *O “Piccolo”, Bertolazzi e Brecht (Notas sobre um teatro materialista)*, tendo em vista que estes não seriam benéficos à nossa divisão da obra em três eixos, isto é, à nossa análise.

Por Althusser

Explicar algo pelo que ele não é e pelo que o levou a ser – por seus desencontros e encontros – sempre vem a calhar; todavia, no fim, isso não basta. A alteridade para com os outros só funciona se vier acompanhada da contrainvenção do eu, ou do nós. Igualmente, explicar qual caminho foi tomado por alguém não basta para dizer aonde esse alguém chegou. Espero, assim, que o esclarecimento de meus encontros e desencontros, neste trabalho, ajude o leitor a não se perder, que eles beneficiem este livro, mas ainda assim, preciso explicar sobre o que ele trata.

Existem duas questões principais que devem ser abordadas antes que se chegue ao primeiro capítulo deste livro, sendo elas: o porquê de dar uma chance a algo sobre Althusser hoje e a divisão do *Por Marx* em três eixos.

Sobre o problema geral que é trabalhar com Althusser, comecemos por uma anedota simples: um jovem decide que estudará Marx – a motivação não importa – mas ele vê uma barreira gigante, que é a simples ideia de estudar filosofia alemã. No entanto, um professor que viu o jovem aflito intercede dizendo que “Marx escrevia para as massas trabalhadoras do século XIX, basta ler e você conseguirá compreendê-lo facilmente” – lição final, Marx é fácil. Agora, outra anedota também simples: um estudante se propõe a explicar a teoria de Marx usando como referência alguma obra do próprio, mas quando avaliado por um professor, ele recebe uma nota baixa por esta explicação; buscando entender o que aconteceu, ele inquire o docente que responde: “O seu trabalho, de fato, foi bom, mas não é possível entender Marx sem, antes, compreender Hegel” – lição final, Marx é difícil.

As duas anedotas se contradizem, no entanto, vi serem usadas tanto na academia quanto na militância: quando fui monitor de Projeto de Pesquisa II, presenciei um dos discentes afirmar que estava lendo Kant, pois sem Kant não poderia entender Hegel, e ele precisava entender Hegel para escrever seu TCC sobre o conceito de liberdade em Marx... Não cheguei a perguntar-lhe, mas fiquei com uma pulga atrás da orelha se dali ele iria estudar também David Hume, cuja influência sobre Hegel é tão grande quanto a de Kant. De todo modo, eis aqui um bom ponto de partida para uma discussão marxista: a contradição. Qual será, assim, a síntese do confronto entre as duas anedotas acima? É preciso Hegel para compreender Marx, ou Marx pode ser ministrado para nosso proletariado sem que antes fichemos a *Lógica* e a *Fenomenologia do Espírito*? Marx é fácil, ou Marx é difícil? Não responderemos, necessariamente, a estas questões, não obstante, veremos que Althusser se encontrou com problema similar e veremos como ele responde.

Se a persistência de um problema abordado por Althusser – qual é o valor teórico de Hegel para o marxismo? – nos dias de hoje

não bastar para justificar o interesse no autor, os novos materiais dele devem dar conta do recado. É sabido que, de 1965 a 1980, ele estava em ascensão, mas que depois deste momento caiu no ostracismo – se outrora foi difícil ser marxista em razão dos crimes de Stalin, depois dos anos oitenta, quando Althusser asfixia Hélène, demonstrar interesse neste autor se tornou quase uma prova de mau-caratismo. No entanto, depois de 1995, isso começa a mudar, conforme obras inéditas de Althusser foram publicadas (Motta, 2012, p. 74) – 2018, ano em que comecei este trabalho, foi o mesmo ano que foram publicados pela primeira vez os *Écrits sur l'histoire* (1963-1986); também foi o ano da publicação do *Iniciação a filosofia para os não filósofos* no Brasil. De certo modo, hoje Althusser está na ordem do dia².

Outro acontecimento que demonstra a atualidade de discutir Althusser, é o fato de que com a recente canonização de Domenico Losurdo como um dos grandes nomes do marxismo contemporâneo, Althusser se tornou um dos grandes vilões da luta anti-imperialista, tendo em vista que o filósofo italiano concentra em Althusser os males do chamado marxismo ocidental. Longe de ser uma invenção recente, Perry Anderson (2019) já havia escrito sobre o assunto há muito tempo, no entanto o marxismo ocidental ganhou um novo tom quando Losurdo (2011) o colocou sob os termos d'A *Destruição da Razão*, de Lukács (2020) – tom esse que pede que revejamos o quão influente teria sido Althusser.

Sobre os eixos, divido esta obra em três tarefas que o Althusser se propõe a cumprir, sendo o acúmulo delas uma espécie de programa teórico-político do francês. Todas essas tarefas têm valor filosófico, mas é possível dizer que, além deste, elas são interdis-

2. Em abril de 2022, os *Escritos Sobre a História* recebeu uma edição publicada em português pela Editora Contracorrente, a qual recentemente também publicou a segunda edição do *A Favor de Althusser*, escrito por Luiz Eduardo Motta, além da tradução de *A Ciência das Conexões Singulares*, do Vittorio Morfino.

ciplinares, isto é, transitam para além do domínio da filosofia em direção a outras disciplinas. Assim, teremos um eixo histórico, um eixo epistemológico e um eixo antropológico. O primeiro deles é constituído pelos capítulos de *Por Marx*, nos quais Althusser lida com problemas temporais em torno do chamado *caminho de Marx* e como se dava o trato contemporâneo do envelhecimento – ou amadurecimento – de Marx. O segundo é constituído pelos textos nos quais uma teoria marxista do conhecimento começa a ser formulada por Althusser, levando-o a investigar as condições de existência dos *modos de conhecer*. O terceiro é constituído pelos textos nos quais Althusser se desloca para o aprofundamento acerca da agência dos sujeitos no processo histórico.

Para cada um desses eixos, dedico, respectivamente, um capítulo. Em cada capítulo, há três seções, variando entre os temas de historiografia, epistemologia e antropologia – as seções deste último tipo têm a tendência de parecerem uma espécie de *fichamento caprichado* do livro pesquisado, infelizmente esse foi o melhor formato que encontrei para a minha *etnografia literária*. De certo modo, essa minha abordagem tenta se aproximar da de Latour em *A Vida de Laboratório*, obra na qual ele divide seus capítulos como se fosse uma equipe de pesquisadores fazendo uma visita ao mesmo laboratório; a equipe de Latour é formada por um perfeito ignorante (talvez possamos falar, junto a Stengers, em um *idiota*), por um historiador em guerra com a epistemologia, um etnometodólogo e um sociólogo clássico. Cada um deles recebe, respectivamente, um dos capítulos do livro, começando pelo segundo capítulo, e se reúnem no último, de forma a conciliar a equipe e terminar a pesquisa. O presente trabalho possui uma equipe menor, como já está claro, *um historiador, um epistemólogo e um antropólogo*, e cada um tem direito a voz em todos os capítulos, o que torna nossa *reunião final* bem mais simples.

Cada um desses eixos conta também com uma *invenção*: a primeira inventa *outro Marx*, a segunda descobre (inventa) *outra dialética* e a última *contrainventa* o homem. Os pormenores acerca dessas invenções são esclarecidos apenas no fim deste livro, tendo em vista que é necessário pô-las em perspectiva para que façam sentido. Dito isto, no corpo dos capítulos, raramente abordamos abertamente essa questão. Não obstante, tratamos abertamente os capítulos como visitas ao laboratório de Althusser, visitas essas que procuram pelo *novo capaz de superar a crise*, que o leitor fique ciente, então, que essas invenções – ou como explicarei ao final, inovações – são *as novidades* que encontramos em nossa visita.

Dito o que precisava ser dito, partamos para nossa primeira visita.

O POR MARX DE ALTHUSSER, O MARX POR ALTHUSSER

*“Ser miserável dentre os miseráveis
- Carrego em minhas células sombrias
Antagonismos irreconciliáveis
E as mais opostas idiossincrasias!”*

(Augusto dos Anjos)

No desenrolar da nossa autointitulada “visita ao escritório do filósofo” (explicamos adiante quais são os termos desta *visita*), decidimos por dividir o projeto althusseriano presente no *Por Marx* em três eixos complementares. Neste capítulo, abordamos o primeiro deles; o qual não seria falho chamar de *A invenção de Marx, ou a contrainvenção do Jovem Marx*.

1.1 Um miserável um idiota: debates e intervenções no século XX

Em 1848, um dos mais influentes tratados políticos de toda a história foi publicado: *O Manifesto do Partido Comunista*. Redigido por Karl Marx e Friedrich Engels, o pequeno panfleto continha os

primeiros esboços do que seria o maior “estigma” para o mundo ocidental durante o século seguinte: o *socialismo científico* – ou, como ficou popularmente conhecido no meio intelectual, o marxismo.

O objetivo dessa obra estava, desde seu planejamento, bem designado; tanto é que, em sua primeira página, já são afirmados quais seriam os seus fins: “Está mais do que na hora de os comunistas exporem abertamente ao mundo inteiro seus pontos de vista, seus objetivos, suas tendências, e de contrapor à lenda do fantasma do comunismo [...]” (Marx; Engels, 2012, p. 43, grifo nosso), pois “o comunismo já é reconhecido como um poder por todas as potências europeias” (Marx; Engels, 2012, p. 43). O conhecimento disto decorre do fato observado por eles de que:

Todas as potências da velha Europa se aliaram numa caçada santa a esse fantasma: o papa e o czar, Metternich e Guizot, radicais franceses e policiais alemães. Que partido oposicionista não é acusado de comunista por seus adversários no governo? Que partido de oposição não atira de volta a pecha estigmatizante do comunismo tanto contra os colegas mais progressistas como contra seus adversários reacionários? (Marx; Engels, 2012, p. 43).

Em nosso arcabouço teórico, existe um termo que corresponde à tática posta em prática pela dupla de filósofos alemães: chamamos de “intervenção”, juntos a Isabelle Stengers (2015, p. 5), “[...] aquilo que experimentamos quando, durante um debate, um participante toma a palavra e apresenta o que está sendo debatido ‘de uma maneira um pouco diferente’, provocando uma pequena pausa”. Sendo exatamente este tipo de *intervenção* a praticada por Marx e Engels n’O *Manifesto* quando eles, em meio ao debate entre os partidos políticos – tanto os mais progressistas como os reacionários – apresentam o comunismo, o socialismo, o capitalismo, o

proletariado, etc. *de uma maneira um pouco diferente*, da maneira do materialismo histórico.

Infelizmente, essa intervenção não foi cumprida com o êxito que se pretendia. A ideologia desviou (tanto à direita quanto à esquerda) e vulgarizou a tradição marxista. Isso quando não conseguiu impedir totalmente a popularização dela. Além de, também, demonizar o avanço político e as revoluções de caráter marxista, demonizou os próprios Karl Marx e Friedrich Engels. Não é tarefa difícil, na atualidade, encontrar passagens descontextualizadas ou falsas em que a dupla de filósofos aparentaria ser racista, machista, xenofóbica, antisemita e salafrária, apesar de seus escritos explicitarem, totalmente, o contrário.

Para ilustrar o malogro da exposição dos autores, basta observarmos como os termos “socialismo” e “comunismo” são, até hoje, confundidos um com o outro e, às vezes, com regimes extremamente diferentes, como a social-democracia e o *welfare state* (Estado de bem-estar social); ou, até mesmo, por aqueles que colocam as ideias e/ou os nomes antes dos acontecimentos, com o regime nazista; que a mais-valia é um conceito desconhecido pela maior parte do proletariado, que acredita que o *valor* de seu trabalho é igual ao seu salário; que a categoria da dialética consegue causar dor de cabeça até mesmo nos estudiosos da área, tornando-se um enorme empecilho para aqueles que buscam se iniciar nos estudos do marxismo; que a metáfora da dinâmica base/superestrutura foi simplificada ao ponto de um ridículo determinismo economicista – e, às vezes, positivista – ter aparecido como característica principal da teoria marxista. Outro exemplo que pode ser dado está presente em *Crítica ao Programa de Gotha* (Marx, 2012b), em que os inúmeros mal-entendidos do plano de fusão do partido social democrata alemão entre os eisenaches e os lassaleanos são expostos pelo próprio Marx.

Para que essa *falha* fosse superada, a teoria marxista teria que ser aprofundada e explicada, porém, ironicamente, seus maiores e mais importantes expoentes sempre se encontravam em contraposição uns aos outros, de forma que tais deveres se tornaram impraticáveis. Primeiramente, Rosa Luxemburgo e Vladimir Lenin combateram no campo das ideias (cf. Lénine, 1986; Luxemburgo, 2018); posteriormente, Josef Stalin e Leon Trotsky protagonizaram a luta pela hegemonia na tradição marxista (cf. Trotsky, 1980); e, mais recentemente, Georg Lukács e Louis Althusser – seguido repetidamente Althusser, mas em confronto com Edward Palmer Thompson – encontraram-se na mesma posição que seus antecessores (cf. Althusser, 2015; Thompson, 1981) – além de que, no meio tempo, entre esses acontecimentos, até mesmo os pensamentos de Engels acerca de uma *dialética da natureza* e em crítica a Eugen Dühring, foram considerados antagônicos aos escritos de Marx (Netto, 2015, p. 11, 26-27). Estavam sempre contrapositionados no *campo agonístico* – que é um campo de controvérsias situado no domínio dos enunciados, em que as várias posições (enunciados) antes postas influenciam a formulação dos novos enunciados, que precisam ser posicionados, seja em justa ou contraposição (Latour; Woolgar, 1997).

Com a Revolução Russa de 1917 e o estabelecimento da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), um *estado socialista*, cresceu, ainda mais, a necessidade da divulgação para as massas da *ciência do proletariado*; para tal, os teóricos marxistas da Terceira Internacional³ vieram a criar inúmeros *guias e manuais* que

3. As Internacionais Comunistas foram órgãos criados com o objetivo de tornar possível a *união dos trabalhadores de todos os países*. A primeira internacional (1864-1876) – na época, chamada Associação Internacional dos Trabalhadores – tinha como membro Karl Marx e serviu de exemplo para as demais. A segunda internacional (1889-1923), apesar de alguns sucessos, é mais lembrada por trair seus princípios em 1914 e apoiar o que viria a ser a Primeira Guerra Mundial. A Terceira Internacional (1919-1943) – ou Komintern – foi criada na URSS e levou o exemplo da Revolução de Outubro como garantia para um possível futuro socialista; sua dissolução se deu em razão da aliança entre a URSS

se tornaram, bem mais tarde, uma infame marca na história da teoria marxista soviética⁴, como relata o marxista brasileiro José Paulo Netto (2011, p. 12), que diz: “Delas resultou uma interpretação simplista da obra marxiana: uma espécie de saber total, articulado sobre uma teoria geral do ser (o *materialismo dialético*) e sua especificação em face à sociedade (o *materialismo histórico*)”.

Essas pequenas obras simplificaram a teoria marxista de modo que ela se tornaria apenas uma metodologia de estudo da filosofia da natureza e uma outra metodologia do estudo da sociedade, prontas para o uso em qualquer circunstância na qual existisse a necessidade. O resultado foi uma quimera de duas vertentes filosóficas opostas – um marxismo-positivista, idealizado outrora na Segunda Internacional por Plekhanov e Karl Kautsky – ganhava corpo nos livros soviéticos (Netto, 2011, 2015).

Crise do marxismo

Durante o século XX, a maior e mais importante experiência socialista que já aconteceu, a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, não só ascendeu como também decaiu⁵. Fruto da teoria marxista, ou de certas interpretações dela, a URSS traz aos historiadores, e a outros pensadores, os mais diversos sentimentos

e as Forças Aliadas contra o Eixo. A Quarta Internacional (1938-) foi fundada por Trotsky nove anos após este ser expulso da URSS, enquanto denunciava a *revolução traída*.

4. Pode-se usar como exemplo desta literatura *pedagógica* a obra *O Materialismo Dialético e o Materialismo Histórico* escrito pelo próprio Stalin (2010).

5. Categorizamos a experiência em questão como “a maior e mais importante” baseando-nos em três características dela: a primeira é o seu tamanho geográfico, já que chegou a ser composta por quinze países diferentes, ocupando cerca de um sexto da superfície não aquática da Terra; a segunda é referente a sua origem, está sendo a primeira revolução socialista “bem-sucedida” em implantar um estado socialista; e a última é seu status de *experiência conclusa*, enquanto outras experiências socialistas que poderiam competir com a URSS pelo título de “mais importante” e que nos são contemporâneas (ver os casos da China, de Cuba e da Coreia do Norte), a URSS encontra-se *se finalizada* desde 1991.

e conclusões acerca do *socialismo científico*. Um exemplo legítimo deste fenômeno pode ser notado no pensamento do filósofo marxista húngaro Georg Lukács (1997, p. 86-87) que critica e elogia o governo de Stalin, sem se contradizer:

Para Stalin, era a situação estratégica em cada época que era mais importante, e era para essa situação tática que ele criava uma estratégia e uma teoria geral [...] quando Stalin decretou, em 1939, que a Segunda Guerra Mundial não era essencialmente diferente da Primeira e que a missão dos partidos comunistas era ainda, portanto, a missão liebknechtiana de lutar contra o inimigo dentro de casa, então **partindo de um passo taticamente correto, ele deu**, em nome do Comitê, **um conselho catastroficamente incorreto** aos partidos ingleses e franceses (grifo nosso).

Assim, “o desenvolvimento do stalinismo teve o resultado internacionalmente catastrófico [...]” (Lukács, 1997, p. 93), no entanto, “[...] a União Soviética saiu do seu atraso [...] no período stalinista” (Lukács, 1997, p. 92).

Além de opiniões sobre o desenvolvimento histórico do socialismo na *Mãe Rússia*, é, também, durante este século – em meio aos acontecimentos que viriam a estigmatizá-lo –, que nasce um grande debate teórico sobre o marxismo e sobre suas interpretações durante a segunda e terceira Internacionais Comunistas em resposta à *denúncia* dos chamados “crimes de Stalin” por Nikita Khrushchev durante o XX Congresso do PCUS, ocorrido em 1956. As dúvidas presentes neste debate anunciavam: o marxismo entrava em crise. Ou como diagnosticou Eric Hobsbawm (2015, p. 167), “[...] no interior do próprio marxismo, o desfecho do stalinismo trouxe consigo uma crise muito importante e deu lugar a muita reflexão”.

A URSS se tornou mais um exemplo de que Marx e Engels não conseguiram esclarecer seus pensamentos da forma que pretendiam, afinal tanto esta, e toda sua prole teórica, quanto os seus maiores e mais ferrenhos críticos, aqueles que propuseram um *retorno a Marx* para livrar a tradição marxista e os partidos comunistas das heranças do stalinismo da União Soviética e para se distanciar das outras vertentes então atuantes (como o hoxhaísmo na Albânia, o titoísmo na Iugoslávia, o maoísmo na China e o juche na Coreia), foram todos *filhos do marxismo*.

Aqui é interessante retornar à concepção de *intervenção* de Isabelle Stengers, pois esta possui a qualidade de intencionalmente se propor como um “objeto de crescimento” (Stengers, 2015, p. 15), ou seja, algo que atrapalha o crescimento, que acaba *desacelerando* o progresso da ciência – assim, para nós, não é nenhum problema fazer paradas momentâneas para pôr as coisas *de uma maneira um pouco diferente*, e só então continuar – e, como veremos, as crises requerem que isto seja feito. Sendo mais específico, Stengers (2018, p. 463) nos proíbe de pegar quaisquer atalhos.

Em *A Proposição Cosmopolítica*, a filósofa belga nos fala acerca de uma personagem conceitual de Gilles Deleuze, inspirada no romance homônimo de Fiódor Dostoiévski, o idiota, como sendo “[...] aquele que sempre desacelera os outros, aquele que resiste à maneira como a situação é apresentada, cujas urgências mobilizam o pensamento ou a ação” (Stengers, 2018, p. 444). Deste modo, não é errado dizer que aquele que faz uma *intervenção* assume o papel do Príncipe Michkin, *do idiota*.

Stengers (2018, p. 444) relata que, no sentido original, o idiota é aquele que não fala a língua grega; assim se falamos do idiota – ou para o idiota, ou assumindo o papel do idiota –, não há por que não nos demorarmos um momento *traduzindo* a palavra “crise” do grego κρινω (crinô). Segundo Michel Serres, trata-se de um verbo,

o qual significa “julgar”. A título de exemplo, um *crítico* de cinema que, ao julgar um filme, seja como merecedor de um *Oscar*, de uma *Palma de Ouro*, ou do ostracismo, “de certa maneira, instaura um tribunal” (Serres, 2017, p. 9). Dado seu sentido original, o jurídico, Serres argumenta que se trata de uma tomada de decisão: *inocente* ou *culpado*; *sim* ou *não*; *Globo de Ouro* ou *Framboesa de Ouro*. “Crise” se refere, desse modo, a dois agenciamentos: “Julgamento e escolha” (Serres, 2017, p. 10).

Há ainda mais um sentido no qual o verbo “crise” se aplica: o do léxico médico. Neste é chamado de *situação crítica* o estado de um organismo que enfrenta alguma dificuldade que o ponha na direção do colapso. Diagnosticado o estado crítico, mais uma vez tem-se que tomar uma decisão, pois, se nada for feito, ele morre. Serres (2017, p. 11) adianta que “a crise lança o corpo na direção da morte ou na direção de uma novidade que o force a inventar”, não existe o restabelecimento da saúde, o que há é a superação da – ou o perecimento para a – crise, de forma que retornar ao estado anterior à crise é impossível ou inútil, visto que esse estado inevitavelmente se desenvolveria para o que foi classificado como crítico; de modo que é dito pelo filósofo francês que “a cura indica, portanto, um estado novo, como que modelado pelo organismo com os novos recursos” (Serres, 2017, p. 11).

A crise no sentido do léxico médico não rompe com o que foi posto anteriormente: ela continua requisitando *um julgamento*, o qual diagnostica a crise, e *uma decisão* acerca de qual atitude deve ser tomada para deixarmos a crise para trás, seu acréscimo se dá no imperativo: “É preciso, assim, inventar o novo” (Serres, 2017, p. 12), que deve ser o lema daqueles que tomarão a decisão, ou seja, ela estabelece mais um requisito: *a inovação*.

Na chamada crise do marxismo, o julgamento está sem dúvida presente – Khrushchev fez questão de fazê-lo de forma que nenhuma alma viva fosse capaz de negar sua existência –, no entanto, a

partir do momento em que a decisão precisa ser tomada, as coisas se complicam. Ora, se o Partido Comunista da União Soviética (PCUS) perdia sua autoridade – e justamente por impor demais sua autoridade sobre as interpretações do marxismo – quem seria o responsável por tomar essa decisão? E, uma vez respondida essa pergunta, a decisão respeitou o imperativo da necessidade de inventar o novo? Quem, enfim, entre os supracitados *filhos do marxismo* poderia bradar “deste problema, cuido eu!”?

Novas esquerdas

Para reclamar a responsabilidade sobre o marxismo e tornar a crise do marxismo passado, surgiu na Hungria um movimento que ficou conhecido como *New Left* (Nova Esquerda). Este movimento “[...] nasceu em 1956, em uma conjuntura – e não apenas um ano – marcada, por um lado, pela repressão à Revolução Húngara, pelos tanques soviéticos; e, por outro, pela invasão britânica e francesa à zona do Canal de Suez” (Hall, 2014, p. 214). Ele possuía, como constata Stuart Hall (2014, p. 215), a pretensão de ser uma “terceira via” da política europeia, rompendo com o marxismo do Partido Comunista guia (soviético) e também com a social-democracia (que já fazia oposição ao stalinismo).

No cenário político britânico, ocorreria fenômeno semelhante; o movimento que surgia na Inglaterra iria, no ano de 1960, criar a revista intitulada *New Left Review* – a qual, em português, ficaria conhecida como História Social Inglesa –, que, como conta Stuart Hall (2014, p. 220), possuía suas raízes não só na *New Left* húngara, mas também no *New Reasoner*⁶, um jornal independente da esquerda publicado entre 1957 e 1959 por John Saville e Edward Palmer

6. Em tradução livre: *Novo Raciocinador*.

Thompson. Além deles, também viriam a fazer parte da NLR outros grandes nomes, como: Eric Hobsbawm, Perry Anderson, Christopher Hill, Stuart Hall, Raymond Williams, Isaac Deutscher, etc.

Por toda a Europa, houve uma fixação com a ideia de *retorno a Marx*, desvalidando o desenvolvimento posterior ao da dupla original, pois esse desenvolvimento teria sido a rota – às vezes, tida como irracional; às vezes, como mecanicista; às vezes, tida como idealista – que teria levado o marxismo ao socialismo soviético. A ideia de retorno, como explicamos por meio de Michel Serres, não é, por si só, eficaz para a superação de uma crise; ao fim de um surto viral, espera-se que toda a população crie anticorpos contra o vírus, não que seus corpos retornem ao estado anterior, vulnerável a um novo surto viral, a uma nova crise – o que, de fato, vem a acontecer em alguns dos PCs.

Na França, durante a década anterior, Jean-Paul Sartre já tentava habilitar uma outra opção ao socialismo soviético que não se baseava no retorno a Marx, muito pelo contrário, o francês se distanciava cada vez mais do marxismo apesar de seus esforços para manter boas relações com os comunistas. Em *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre (2014) argumenta por uma filosofia de ação que tornava obsoleta a ideia de representação política; cada sujeito era responsável por si e também pelo homem, e não tinha por que confiar em outra pessoa, se não a si mesmo, para atender suas necessidades políticas. Essa posição ia de encontro direto contra a organização política que vinha seguindo a URSS, onde o partido ia se tornando cada vez mais o representante político do povo, ao passo que a burocracia tornava a tomada de ação mais complicada e indesejada.

É neste mesmo contexto de renovação do marxismo que o filósofo francês Louis Pierre Althusser ganha notoriedade ao publicar, em 1965, a obra *Por Marx (Pour Marx)* e a obra *Ler O Capital*

(*Lire Le Capital*), produzida em conjunto com Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey e Jacques Rancière. Em *Por Marx*, Althusser compilava alguns ensaios escritos nos cinco anos que antecederam sua publicação – de 1960 a 1964. Nela deu as armas que possibilitaram a muitos pensadores, das mais diversas áreas das ciências sociais, inovar e renovar a teoria marxista (Boito Jr., 2015). Enquanto em *Ler O Capital*, é ressaltada a importância de – e o quão fundamental é – ler *O Capital (Das Kapital)* na contemporaneidade, sendo essa a obra-prima de Marx.

O fato de a França se mostrar, de certa forma, como uma exceção (e não a única) às tentativas de *retorno a Marx*, pode, talvez, ser explicado por algumas observações sobre o período, feitas paralelamente por Eric Hobsbawm e pelo próprio Althusser. Toquemos brevemente no assunto.

Segundo o historiador inglês, “todo partido comunista foi filho do casamento – realizado tanto por amor quanto por conveniência – de dois parceiros mal-ajustados: uma esquerda nacional e a Revolução de Outubro” (Hobsbawm, 2015, p. 15). Em razão desse casamento, argumenta ele, os revolucionários de cada país se submeteram à internacional bolchevista “[...] não apenas pelo entusiasmo natural, mas também pelo fracasso evidente de todas as outras formas alternativas de organização, estratégia e tática” (Hobsbawm, 2015, p. 16). Para além desses fatores, Hobsbawm também acrescenta a questão do internacionalismo; prezar pela coesão era necessário, uma vez que *unir os proletários de todos os países* era um objetivo dos comunistas e pré-requisito para a revolução mundial, apesar do custo que se mostrou absurdo.

Dado o vigésimo congresso do PCUS, esse casamento arranjado enfrentou severos problemas, os abusos do pai levam o filho a tentar cortar os vínculos que os ligam, assim os partidos buscam nas esquerdas nacionais formas de superarem a crise do stalinis-

mo e os retornos a Marx são providências tomadas para tentar manter o caráter internacional no movimento, mesmo na ausência de um PC guia.

Todavia, na França, a esquerda nacional tinha inúmeras peculiaridades, e a que mais nos importa aqui é a de que “as tradições clássicas do revolucionarismo francês – mesmo na classe operária – não eram marxistas e menos ainda leninistas, mas jacobinas, blanquistas e proudhonistas” (Hobsbawm, 2015, p. 33), de forma que “o [nascimento do] PC francês representou uma ‘bolchevização’ ou russificação muito mais radical do movimento nacional [...]” (Hobsbawm, 2015, p. 33). Althusser (2015, p.15-19) relata que o PCF nasce nesse vácuo teórico, em que inexistia uma cultura teórica marxista entre os comunistas franceses; aqueles que, na França, seguiam como intelectuais não se misturavam com o proletariado e permaneciam pensadores burgueses, ao passo que as exceções, aqueles que não tinha aversão ao proletariado, como Sartre, sentiam-se em dívida com a classe oprimida e buscavam quitá-la através do foco na militância, em vez da produção teórica, que poderia criar a cultura teórica que tanto fez falta nesse momento.

Enquanto os outros países viam seus respectivos partidos comunistas retornando aos intérpretes nacionais de Marx⁷ – e este é o único *retorno a Marx* possível – em detrimento dos intérpretes da Internacional Comunista, a França não tinha a quem retornar. Esse cenário leva Althusser a indagar: “De fato, sem contar os utopistas Saint Simon e Fourier, que Marx gosta tanto de evocar, sem contar Proudhon, que não era marxista, e Jaurès, que o era pouco, onde estão nossos teóricos?” (Althusser, 2015, p. 15). E

7. Falamos antes que a França não foi a única exceção à tendência de *retorno a Marx*; aqui cabe dar o exemplo da esquerda britânica, a qual, como pontua Hobsbawm (2015, p. 20), sempre teve certa liberdade para possuir sua própria produção teórica e que, conseqüentemente, durante a crise do marxismo, apenas teve que continuar seguindo sua cultura teórica já estabelecida, sem necessitar *retornar a Marx*.

para piorar a situação, a herança do chauvinismo francês deixou os militantes do PCF alheios à produção que fugia à francofonia, restando, assim, aos franceses a necessidade de iniciarem uma cultura teórica marxista própria. “Tal é a realidade, fomos obrigados a aprender, e a aprender sozinhos” (Althusser, 2015, p. 18) – o *novo* que a crise exigia para ser superada começou, pelo menos na França, a ser produzido.

A empreitada de Althusser para *inventar uma cultura teórica* nos interpela a pensar em Roy Wagner (2010), o qual trata a objetificação do estranhamento entre o *choque cultural* – evento em que um ou mais indivíduos se destaca de forma gritante dos demais e da ordem vigente, tornando as culturas distintas visíveis – como a *invenção da cultura*. O antropólogo norte-americano argumenta que indivíduos, geralmente um antropólogo, que se encontram no estado de choque cultural acabam por instrumentalizar as diferenças, criando uma *cultura* para aqueles que causaram esse desconforto e uma outra cultura para si, e para os seus, além de trazer à baila o próprio conceito de cultura no geral (Wagner, 2010, p. 31).

As misérias de Althusser

Nos anos que seguem o XX Congresso da PCUS, os diversos círculos da esquerda viriam a se enfrentar, pondo em prática a clássica dialética grega. Entre os círculos marxistas não foi diferente, especialmente em relação a Althusser, que teve tanto afetos quanto desafetos. Como é o caso de Thompson, que, em 1978, publicou a obra *A Miséria da Teoria* (*The Poverty of Theory*), a qual foi “uma crítica ao pensamento de Althusser”, a crítica contra o althusserismo “mais dura e violenta jamais lançada”, diz o cientista social espanhol Pedro Benítez Martín (2014, p. 129).

Thompson (1981, p. 10-11) chama o pensamento de Althusser de “um monstro intelectual” ou, mais especificamente, de monstro particular da *lumpen-intelligentsia* burguesa, isto é, um aspirante a intelectual membro da pequena burguesia. Para ele, a teoria formulada por Althusser é “um planetário de erros”, que impedia o avanço do marxismo que era proposto pela NLR e que teria se tornado possível com o fim do dogmatismo stalinista:

[...] no momento em que parecíamos prontos para novos avanços, fomos subitamente atacados pela retaguarda – e não uma retaguarda de “ideologia burguesa” manifesta, mas por uma que pretendia ser mais marxista do que Marx. Da parte de Louis Althusser e de seus numerosos seguidores, foi desferido um ataque imoderado ao “historicismo” (Thompson, 1981, p. 10).

Para o historiador britânico, na sua cruzada contra o avanço do althusserianismo na Inglaterra, “[...] o que está em jogo, dentro da tradição marxista, é a defesa da própria razão”⁸ (Thompson, 1981, p. 12), já que o pensamento (ou teologia, como argumenta) de Althusser “[...] é a consequência do stalinismo e sua continuação” (Thompson, 1981, p. 215). Por outro lado, Hobsbawm (2015, p. 191) já havia argumentado contra a ideia de que Althusser seria um neostalinista – e mais recentemente, o filósofo e historiador italiano Domenico Losurdo (2011) critica a posição demasiadamente

8. Por fugir de nossa proposta, não abordamos neste livro as críticas de Thompson a Althusser. No entanto, sinto-me na obrigação de mencionar que a fixação do autor com a dualidade razão-teologia é enfaticamente moderna e, com razão, condenada por nossas referências teórico-metodológicas. Cf. as críticas de Bruno Latour (2000, p. 293-348) ao “Tribunal da Razão”; e as de Isabelle Stengers (2017) à *herança dos caçadores de bruxas*.

“ocidental” do anti-humanismo althusseriano⁹, argumentando que o filósofo francês teria tido uma contribuição negativa para as lutas do PCC e do PCUS, dificultando a habilitação de figuras históricas não eurocentradas, como Mao e Stalin¹⁰.

As críticas a Althusser não se limitaram às fronteiras europeias. Conforme os primeiros escritos do filósofo francês atravessam o atlântico e aterrissam em terras tupiniquins, seu pensamento é prontamente reprimido (Escobar, 2011). É notória a oposição ao althusserianismo que surge na USP com os discípulos do sociólogo marxista Florestan Fernandes: Fernando Henrique Cardoso e José Arthur Giannotti; também é interessante observar a posição do político e filósofo marxista Carlos Nelson Coutinho, que tece duras críticas a Althusser em seu *O Estruturalismo e a Miséria da Razão*, dedicando um capítulo inteiro intitulado *As Contradições de Louis*

9. Losurdo acusa Althusser de ocidentalismo por suas críticas ao humanismo. O filósofo italiano entende a leitura anti-humanista das obras de Marx e a ferrenha oposição aos humanistas, chamados por Althusser de “liberais”, como uma barreira que atrapalha no combate à desumanização dos povos não ocidentais. No entanto, estudos antropológicos nos levam a entender que existem várias formas de conceber o humano para além do humanismo europeu. Philippe Descola (2015), por exemplo, nos mostra quatro ontologias diferentes para o entendimento do ser humano: a naturalista (esta é a do humanismo ocidental), a perspectivista, a analogista e a totemista. Decorre que a imposição do humanismo empreendida por Losurdo é também uma forma de ocidentalismo, que obriga aos povos não ocidentais a se adequarem à concepção moderna-eurocêntrica de “humano” caso queiram combater a imagem que os ocidentais criaram deles. Deste modo, Althusser é tanto menos ocidentalista ao criticar o humanismo ocidental do que Losurdo ao exigir o caráter humanista (europeu) como pré-requisito às posições daqueles que combatem o (neo)colonialismo e a ocidentalização.

10. É válido destacar que Domenico Losurdo tinha como objetivo traçar uma *contra-história* do liberalismo, na qual, entre seus inúmeros pontos, existia a necessidade de resgatar a importância histórica de figuras como Stalin (Cf. Losurdo, 2010). Para Thompson, Althusser era stalinista; enquanto para Domenico Losurdo, o ocidentalismo de Althusser apagava marxismos não eurocentrados, como o de Stalin e o de Mao – ironicamente ambos os autores chegaram à essas conclusões diametralmente opostas atentando suas críticas à mesma questão do (anti)humanismo. Por ser anti-humanista, Althusser, para Thompson, era neostalinista; por ser anti-humanista, Althusser, para Losurdo, apagava Stalin.

Althusser, publicado anos antes d'A *Miséria da Teoria*. As críticas de Coutinho e de Thompson deslocavam Althusser da filosofia francesa para a literatura francesa, tornando-o mais um dos protagonistas do romance de Victor Hugo, assim como o inspetor Javert, Jean Valjean e a pequena Cosette, mais um d'Os *Miseráveis*.

Nessas críticas e ataques, a sina de Althusser assemelha-se à *tragédia* que acontecera ao marxismo, suas obras sofreram das mais variadas acusações, entre as quais as duas mais pertinentes eram as de *flertes* com o positivismo – pois Althusser defende que Marx fundou uma ciência nova: a ciência da história – e com o estruturalismo (ou estruturalismo-funcionalismo) – devido aos escritos de Althusser acerca dos AIE (Aparelhos Ideológicos do Estado) entre outros de seus escritos, nos quais ele *flertaria* com a metalinguagem estruturalista. A respeito dessa questão, é dito por Escobar (2011, p. 31) que:

Nesse trabalho persecutório do pensamento de Althusser, procurou-se confundi-lo com o formalismo, com o teoricismo e, sobretudo, com o estruturalismo. [...] Se lembrarmos afinal que nem Foucault, nem Derrida, nem mesmo Lévi-Strauss hoje – que abandona o modelo linguístico pelo modelo musical – podem ser chamados de “estruturalistas”, já nos damos conta do absurdo e da leviandade desta crítica a Althusser.

Com noção dessas acusações, o próprio Althusser publicou, em 1974, a obra *Posições I*, que compilava sua *Resposta a John Lewis*, os *Elementos de Autocrítica* e a *Defesa da Tese em Amiens*. Nesta obra, o autor revisita alguns dos temas e conceitos abordados nas obras *Por Marx* e *Ler O Capital*, e tenta esclarecer quanto às polêmicas que o cercam e as controvérsias em que se meteu. Ele diz buscar “defender o marxismo contra as ameaças reais da ideologia burguesa” (Althusser *apud* Escobar, 2011, p. 28).

1.2 Presente de grego: questões de escala e autoridade

Durante anos e mais anos a fio, a historiografia sofreu com o problema de permanecer continuamente vislumbrada com a grandiosidade da História, escrita assim, com “H” maiúsculo – os olhos dos historiadores estavam sempre olhando para cima, os ouvidos buscavam sempre escutar o discurso que ecoasse mais forte, e as bocas queriam sempre cantar as glórias dos vencedores. Os *centros* eram o objeto de estudo das operações historiográficas e as *periferias* não eram nada – ou quando conseguiam ser algo, eram “perdedores”, “irracionais” ou, no melhor dos casos, meros espectadores passivos. Os pobres historiadores insistiam em lutar contra a revolução copernicana e garantiam que o universo girava ao seu redor.

Para solucionar esse problema e conseguir olhar tanto para as margens quanto para os centros, a historiografia precisou da ajuda da antropologia. Assim como um telescópio permite-nos observar as estrelas, as luas e os outros planetas que flutuam a anos-luz de distância, como se estivessem ao alcance da mão, a antropologia permitiu aos historiadores estudar aqueles que antes foram marginalizados, não enquanto derrotados, sem a menor capacidade lógica ou importância, mas sim enquanto sujeitos ativos e tão importantes quanto seus observadores – finalmente *o operário que lê* pôde guardar os livros gastos de Brecht para conhecer Thompson, Hill, Ginzburg. A antropologia trouxe a revolução copernicana para a historiografia.

Todavia se, para a historiografia, não conseguir olhar para além do próprio umbigo era um problema, para a antropologia, não conseguir vê-lo também o era. O telescópio, que ajudou a historiografia a ver além, de nada servia para ver aquém. Em meio às etnociências descritas pelos antropólogos em seus tratados, parecia não haver espaço para escrever sobre aquelas que o etnocentrismo nos levou a chamar apenas de *Ciência*, escrita assim, no singular com “C” maiúsculo e sem o radical “etno”.

Neste ponto, interessa-nos apresentar Bruno Latour e a sua teoria: Latour é um filósofo e antropólogo francês que formulou, juntamente, mas em paralelo, a Michel Callon, a Teoria do Ator-Rede (*Actor-Network Theory*, ou só ANT), também conhecida como sociologia da tradução, para estudar os modernos. Além de Latour e Callon, outros nomes importantes para a *Virada Ontológica da Antropologia* são John Law, Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Roy Wagner, Marilyn Strathern, Donna Haraway, Isabelle Stengers e Michel Serres.

A ANT nasce da percepção de que há uma assimetria prática-teórica entre o estudo dos modernos e o dos não modernos. Latour nota que, ao estudar, por exemplo, comunidades africanas ou grupos religiosos, o pesquisador terá a palavra final sobre os sujeitos, isto é, aquilo que o antropólogo escrever sobre eles terá mais relevância do que as descrições próprias desses sujeitos sobre si; enquanto que, se estudarem um laboratório científico, os cientistas que lá trabalham poderão, depois que o estudo estiver pronto, “corrigir” o pesquisador e, se o fizerem, suas erratas terão mais relevância do que o escrito original. Quando são modernos, o objeto do estudo terá a palavra final; e, quando não são modernos, o pesquisador (moderno) é que a terá – em todo caso, os modernos sempre serão a *autoridade*.

É na intenção de tornar simétrica a antropologia que estuda tanto os modernos quanto os não modernos que a ANT se desenvolve. Usando as palavras de Latour, podemos dizer que um estudo sobre os chamados pré-modernos produz uma “caixa-preta” que não pode ser aberta por eles, ao passo que se os estudados forem também modernos, eles podem iniciar uma controvérsia e abrir a *caixa-preta*. Entender o que são as *caixas-pretas* é necessário para podermos continuar.

Em cibernética, essa expressão remete a produtos já finalizados e que se juntam a outros, ainda em produção ou já concluídos,

para fazer algo *novo*. Para um exemplo que nos é familiar, na historiografia demográfica, é comum a utilização de tabelas geralmente produzidas no Excel. Uma vez que essas tabelas são terminadas, elas são salvas no formato “.xls” e, mais tarde, se juntam a um texto que está sendo produzido no programa Word, no qual o conjunto de argumentos e tabelas é salvo no formato “.doc”, que pode ser revisado para, enfim, ser salvo em “.pdf”. Durante o processo de revisão, as frases, as palavras e os argumentos podem se transformar, trocar de lugar ou, até mesmo, ser excluídos, mas a tabela permanecerá sempre igual, pois ela é uma *caixa-preta* – e, no fim da rota, quando todo o texto é salvo em “.pdf”, a tabela se funde ao texto, tornando juntos uma nova caixa-preta.

Trazendo esse termo para o estudo das ciências, Latour (2000) coloca que as caixas-pretas são explicações apressadas, e nós devemos abri-las; se, antes de ir até o objeto de estudo, o pesquisador já afirma que se trata, por exemplo, de *relações de poder* inerentes à *sociedade* ou que os genes de determinado animal o levam a tal comportamento por causa de sua *natureza*, então ele está usando caixas-pretas – ele está apelando à sua autoridade e cortando caminho para a resolução do problema.

A abertura dessas caixas-pretas resulta naquilo que Ilya Prigogine (2003) identifica como *O Fim da Certeza* – também poderíamos falar em fim das autoridades –, que chegou a causar determinada inconformidade na comunidade científica e, conseqüentemente, aquilo que ficou conhecido como *Science Wars* (Guerras da Ciência). Latour adiciona à categoria caixa-preta uma relação de possessividade com Pandora, personagem da mitologia grega que teria aberto uma caixa – a infame *caixa de Pandora* – que continha todos os males do mundo, permitindo que uma infinidade de enfermidades tomasse o mundo dos mortais; a categoria de caixa-preta é literalmente um *presente de grego* que a *Science Studies* (Estudos das Ciências), ou mais especificamente Bruno Latour, deu para a Ciência.

Durante as *Science Wars*¹¹, Latour – e, de certo modo, seus companheiros de trincheira também – chega a ser indagado se “acredita na realidade”, o que o leva a escrever o livro *A Esperança de Pandora*, no qual argumenta que, ao abrir a caixa-preta, Pandora não só libertou inúmeros demônios, mas também a esperança. Em cada capítulo do livro, Latour tenta renomear alguma categoria epistemológica de forma que estabelece todo um novo léxico sobre as ciências (Cf. Latour, 2001). Isabelle Stengers (2015, p. 37) argumenta que o ato de nomear dá “[...] *àquilo que se nomeia o poder de nos fazer sentir e pensar no que o nome suscita*”. Deste modo, o esforço de Latour em estabelecer esse léxico reverbera em um outro modo de sentir e pensar as ciências – ao (re)nomear, Latour intervinha na produção científica. Nosso trabalho, então, busca seguir inteiramente esse novo léxico (mas não apenas ele, outros “nomes”, como os dados por Stengers e Serres, também serão bem-vindos), isto é, busca pensar de *uma maneira um pouco diferente* o programa althusseriano.

Da Toca do Coelho ao Labirinto de Creta

Para substituir, ou (re)nomear, a concepção de “fonte”, confiamos na noção de “inscrição” (Latour, 2000), a qual categoriza o produto final do *relato* de um “inscritor”, no qual informações são *organizadas* e ganham uma forma *legível* (seja por texto escrito, por tabelas ou gráficos numéricos, por imagens, sons, mídias, etc.). A fonte aqui utilizada será uma dessas *inscrições*. Mais especificamente, pretendemos utilizar um tratado etnográfico como prin-

11. As *Science Wars* pouco interessam a este livro, todavia para uma visão geral sobre o assunto: Cf. Bunge (2014) e, especialmente, o primeiro e o último capítulo, Latour (2001); em caso de domínio do inglês, também indicamos: Sokal e Bricmont (1997), Callon (1999) e Frazier (2018). Um autor bem próximo do althusserianismo que também abrange essa questão é o físico Jean-Marc Lévy-Leblond (2009, p. 181-201).

cipal fonte. Contudo nosso trabalho começa antes deste tratado, começa na *inscrição* dele: Michel de Certeau (1982, p. 81) nos diz que, “em história, tudo começa com o gesto de *separar*, de reunir, de transformar em ‘documentos’ certos objetos distribuídos de outra maneira. Esta distribuição cultural é o primeiro trabalho”. Façamos então este *primeiro trabalho*, que “[...] consiste em *produzir* tais documentos [...] mudando ao mesmo tempo o seu lugar e seu estatuto”.

O nosso “documento” é produzido por meio do trato antropológico nestas inscrições; abordamos os artigos compilados em *Por Marx*, cujo inscritor é Louis Althusser (2015) e iremos *descrevê-los* – assim como fez Michel Callon (1995) com as vieiras e os pescadores da baía de St. Brieuc. Isto é, a partir destes artigos (inscrições), faremos uma *descrição densa* do laboratório de Althusser. A categoria de laboratório usada por Bruno Latour é de nosso interesse para uma melhor compreensão do que estamos propondo. Definimos, diz Latour (2000, p. 115), “[...] o laboratório como qualquer lugar onde se encontre um instrumento [capaz de obter inscrições para a sustentação de um artigo – para a *construção de um fato científico*] ou que reúna vários deles”. Assim, buscamos *entrar* no dito “laboratório” por meio das inscrições que o vinculam aos artigos de *Por Marx*, uma vez que, para Latour (2012, p. 187), “os relatos textuais são o laboratório do cientista social”.

Outro nome que podemos dar ao laboratório é “oligóptico”. Mas o que significa esta expressão? Expliquemos. *Oligóptico*, nome excêntrico ao ponto de que não surpreenderia se lhe fizessem o gozo de dizer que é latim e tem-se que ter o cuidado para não invocar nenhum demônio ao repeti-la – se isso dissessem, discordaríamos; não! Não se trata de uma expressão latina, mas sim grega, um antônimo à expressão “panóptico”, e, novamente, não! Não devemos ter este cuidado ao repeti-la, conjurar demônios é uma de

suas funções, e não se trata de quaisquer demônios, mas sim dos demônios de Maxwell e de Laplace¹².

Primeiro falemos sobre o panóptico, depois sobre o par de demônios.

Acerca do panóptico, dirá Latour (2012, p. 262) que, “como bem sabe todo leitor de Michel Foucault, o ‘panóptico’, uma prisão ideal que se ensejava total vigilância dos internos, imaginada no início do século XIX por Jeremy Bentham [...]”. Nesta prisão, um único carcereiro, localizado em um ponto central, conseguiria ter em seu campo de visão todos os detentos, que não conseguiriam saber quando estavam, ou não, sendo observados. Este sujeito localizado no centro do panóptico *vê muito* (cf. Foucault, 1987). Os oligópticos – outrora chamados de centrais (ou centros) de cálculos (Latour, 2000; Latour; Hermandt, 1997) – são lugares onde o oposto acontece: eles “veem *muito pouco* [...], mas o que veem, *veem bem* [...]” (Latour, 2012, p. 262), pois toda a informação que para lá foi transportada, foi *mobilizada* no ritmo da formiga (ANT).

Cabe-nos, também, compreender o que é informação para este autor se quisermos ter total compreensão acerca dos oligópticos. De imediato, precisamos destruir um mito: “A informação não é um signo e, sim, uma *relação* estabelecida entre dois lugares [...]” (Latour; Hermandt, 1997, p. 40). Ao invés do que é popularmente tido como certo, para nós, “a informação não é inicialmente um signo e sim o ‘carregar’ [...]” (Latour; Hermandt, 1997, p. 42). Assim, *a priori*, temos um movimento de pegar algo e o deslocar para um outro lugar. Posteriormente, dizem Latour e Hermandt (1997, p. 42), há um segundo

movimento, o “movimento de redução”, no qual a informação encolhe, tal qual Alice ao beber sua garrafa de não veneno, e pode passar em direção ao pequeno jardim do oligóptico. Quando trazemos as informações para o oligóptico, temos que dominá-las e, para tal, precisamos inverter a relação de forças que exercemos e que elas exercem sobre nós. Esta inversão “[...] se realiza por uma inversão literal das proposições, dos tamanhos [...]” (Latour; Hermandt, 1997, p. 50).

Latour e Hermandt (1997) ilustram esses movimentos com o exemplo de um geógrafo, que transporta a topografia de uma paisagem para uma folha inúmeras vezes menor, permitindo dominar a paisagem que o dominava por meio de olhares e de apontamentos de dedo e compasso sobre o mapa. Outro exemplo é dado em *A Esperança de Pandora*, no qual o solo e a fauna de área de Boa Vista-RO são levados para Manaus-AM, onde são catalogados e armazenados, permitindo que os estudantes e pesquisadores acessem o sítio em Boa Vista sem sair de seu estado (Latour, 2001). A importância de mencionarmos esse segundo exemplo é para ressaltar a importância de catalogar; o mapa do primeiro exemplo só serve para algo se nele estiver inscrito o que ele representa, isto é, um mapa de determinado lugar só é útil se possuir legendas descrevendo-o; caso contrário, nada nos impede de tentar usar um mapa da Palestina para viajar pelo nordeste brasileiro, supondo que o desenho da crescente fértil fosse, na verdade, o Rio São Francisco.

É também graças a esse segundo exemplo que podemos falar naquilo que Latour (2001) chama de *referências circulantes*, as quais estabelecem uma via de mão dupla, que nos permite *viajar* pela informação ao lugar de sua origem, e do lugar de origem à informação – são como um fio de Ariadne que, em vez de guiar Teseu de volta do centro do labirinto de Creta, guia o pesquisador entre a teoria e a prática, o laboratório e o “mundo exterior”. Quando estabelecemos *referências circulantes* entre nosso oligóptico e a fonte de nossa pes-

12. “Demônio de Maxwell” e “Demônio de Laplace” são ambas expressões que tomamos emprestadas da física: a primeira, cunhada por James Clerk Maxwell, trata sobre a possibilidade de controle da entropia desafiando a 2ª lei da termodinâmica; a segunda, cunhada por biógrafos de Pierre Simon Laplace, seguindo a tradição de Maxwell, trata do cálculo estocástico do futuro, por meio do entendimento do movimento de entropia do passado e presente.

quiza, permitimos àqueles que duvidam de nossas conclusões uma forma de fazerem provas de força, nos quais a realidade de nossas proposições são testadas e alentadas, ou diminuídas – mantemos assim ao alcance da mão tanto a garrafa quanto o bolo que permitiram a jovem Alice entrar e sair da antessala entre a enorme toca do coelho e o pequeno país das maravilhas, entre a paisagem e o mapa.

A informação é, então, aquilo que é o transportar praticado através da referência circulante, a relação entre dois pontos que permitem ir e vir de um para o outro, isto é, *circular* entre eles, com pequenos custos, e também a própria relação de movimento. Voltar para a fonte custa os detalhes e os pormenores, o movimento inverso custa-nos a presença integral da fonte, no entanto, a possibilidade de locomoção de um ponto ao outro torna todas essas “perdas” provisórias e reversíveis. Entre o maravilhoso labirinto em miniatura do oligóptico e o sóbrio e *real* “mundo externo”, tem sempre um fio de Ariadne, que não nos deixa perder a transformação que entendemos por informação (Latour, 2001).

Que fazer com a caixa-preta de Pandora?

Primeiramente pensemos sobre o *demônio de Maxwell*, criaturinha astuta, mas que parece infelizmente sofrer de TOC (transtorno obsessivo-compulsivo). Ele tem as habilidades de atrair e de repelir moléculas de acordo com a velocidade delas e as usa para manter as moléculas mais rápidas aglutinadas em determinado lugar de um fogão frio; e as moléculas mais lentas em outro, controlando assim a temperatura do fogão. Onde ficam as moléculas rápidas, há calor; onde ficam as moléculas lentas, não há calor – e, também, criando ordem em meio à desordem (Singh, 1966 *apud* Latour; Woolgar, 1997, p. 279).

O pesquisador em seu oligóptico assemelha-se ao *demônio de Maxwell*, utilizando suas habilidades para organizar sua própria desordem, movimentando não as moléculas, mas a informação – e é aqui que, mais tarde, entra nosso segundo diabinho. De toda forma, não devemos pôr a carroça na frente dos bois, se quisermos usar a ANT, pois “viajar sem pressa” é um lema que devemos ter sempre conosco. Além de que a organização da desordem possui um preço caro a se pagar, já que o tempo que precisamos trabalhar para capitalizarmos informações o suficiente para tal será tão longo quanto. Antes de nós mesmos assinarmos um contrato com Maxwell, consumando um pacto que nos torne seus familiares, terão nossos atores que negociar com o Fausto, tornando-se, eles, demônios de Maxwell; criando, eles, a ordem, não modulando a temperatura ou as inscrições, mas sim suas próprias controvérsias. De modo que diz Latour (2012, p. 44): “A tarefa de definir e ordenar o social deve ser deixada aos próprios atores, não ao analista”.

Com o *demônio de Maxwell*, pretendemos espantar a certeza de que há uma ordem escondida por trás da desordem; a ordem não está dada, e as autoridades que prezam por ela a criaram e a reproduzem como uma caixa-preta lacrada. É da incerteza que habita na desordem que devemos partir – é com os *antagonismos irreconciliáveis* e com as *mais opostas idiossincrasias* que a obra de Althusser carrega em suas *células sombrias* que evocamos o *demônio de Maxwell* para criar a ordem.

O *demônio de Laplace* pretende-se mais astuto ainda. Na experiência mental proposta por Pierre Simon Laplace, um Ser que fosse capaz de pôr sob sua análise todo o conhecimento sobre o presente e o passado, do mais ínfimo átomo até a maior das estrelas, não possuiria incertezas sobre nada, nem mesmo sobre o futuro (Lyotard, 2009, p. 101). Nós, por outro lado, devemos ter todas as incertezas possíveis. No entanto, uma vez feito o labor do

demônio de Maxwell, o pesquisador utilizará a informação já capitalizada para tentar suplantar suas incertezas, aproximando-se, ao máximo possível, do demônio de Laplace. A forma prática de o fazer é encontrar-se em um oligóptico, para onde uma enorme quantidade de informação foi antes capitalizada e está ao alcance dos olhos – e só assim poderemos superar nossas incertezas.

Neste momento, podemos também comparar o pesquisador a um detetive que busca solucionar um caso – sendo esta comparação mais fiel, tanto por deixar de lado o misticismo quanto por levar em conta o conselho dado por Latour (2012, p. 217-218) de que, na escassez de provas, “não tente preencher lacunas”. Se *entidades* não deixarem pistas de terem agido, “nada no mundo lhe dá o direito de dizer que elas existem. Essa prova pode ser indireta, vaga, complicada – mas você ainda precisa dela”. O detetive precisa dela para levar o caso para o tribunal; e o pesquisador precisa para construir seu argumento e levá-lo para o campo agonístico.

O *primeiro trabalho* mencionado por Certeau não é senão a construção de um oligóptico! E uma vez que este for construído, uma vez que o tratado etnográfico for inscrito, teremos nossa fonte em mãos e nosso laboratório ao dispor. Poderemos, então, começar nossa *operação historiográfica*. Como ensina Latour (2016, p. 16): “[...] deveremos passar de forma progressiva do simples recorte de documentos à investigação mais profunda e, depois, ao comentário”. Deste tratado, feito com nenhum propósito senão o de fazer uma descrição densa, nós, enquanto historiadores, *faremos outra coisa*: faremos dele a história. “Trabalha[remos] sobre um material [o tratado etnográfico] para transformá-lo em história” (Certeau, 1982, p. 79).

A evocação dos demônios de Maxwell e de Laplace se dá então por meio de uma deontologia, de um *modus operandi*: primeiro duvidamos das certezas e das autoridades, isto é, abrimos a *caixa-preta de Pandora* e encontramos o caos que precede a criação da

ordem; em seguida, temos que firmar um pacto com o demônio de Maxwell, o *ritual* necessário para isso é ensinado pelos atores que seguimos em nossa descrição densa, apreendidos todos os ritos e costumes de cada um desses atores – aprendida a canção das sereias¹³ –, poderemos, então, usar a *habilidade demoníaca* de criar a ordem; por fim, criada a ordem, ou seja, construído nosso oligóptico, poderemos tentar suplantar as incertezas nascidas da abertura da caixa-preta, sem nunca trancá-la novamente, como faria o *demônio de Laplace*.

Chega assim o momento no qual as pernas dos antropólogos ficam trêmulas, as gargantas dos literatos secas e, na barriga do erudito, sente-se um frio, o momento em que, em uníssono, perguntam: “Como transformaremos este tratado na história? Como é possível traduzir a descrição densa para a narrativa histórica?”. A resposta é dada por Certeau (1982, p. 80-81): “Através de algumas sondagens, trata-se apenas de evocar o tipo de problema teórico que suscita, em história, o exame de seu ‘aparelho’ e de seus procedimentos práticos”, desta forma, nos basta fazer a *pergunta certa* à fonte, uma pergunta de cunho historiográfico. Basta-nos lembrar que, neste livro, buscamos rastrear as controvérsias e o agonismo inscritos em *Por Marx*, e descrever como eles foram continuamente construídos no *laboratório* de Althusser entre os anos de 1960 e 1965.

As sereias cantam a cultura

Fim da viagem, voltaremos para casa e traremos conosco toda a *estranheza* desse pensador francês em nosso diário de bordo, no entanto Philippe Descola (2016, p. 10) nos adverte sobre como a busca por entender a lógica e o senso-comum do *Outro* nos leva a questio-

13. Cf.: “As sereias cantam a cultura” na sequência.

nar as simples coisas que consideramos comuns em nossa cultura e cotidiano – se nos interessamos, por exemplo, em saber por que a maior parte dos ameríndios se recusam a domesticar animais e, quando fazem algo semelhante a isso, estabelecem com eles relações de parentesco (Descola, 2002; 1998, Viveiros de Castro, 2018), é comum que acabemos por nos interessar em como nossos conterrâneos estabelecem também relações de parentesco com determinados animais, tais como cães e gatos, vendo-os como bebês ou crianças, ou, mais necessariamente, como se fossem seus filhos (Osório, 2016, Descola, 2015, Viveiros de Castro *apud* Stengers, 2017, p. 3-4).

Eduardo Viveiros de Castro (2012; 2018) trabalha, em sua *filosofia*, como o “objeto” da antropologia transformou a disciplina naquilo que ela é hoje. Ele aborda o papel dos indígenas, em particular dos ameríndios, na *evolução* da antropologia, combatendo assim o *complexo de Narciso* que a virada linguística causou em todas as ciências – complexo no qual, por mais vezes que olhássemos para os tratados antropológicos, nunca éramos capazes de ver além dos ocidentais que os escreveram; negávamos que os nativos pudessem ter transformado o antropólogo, mudado o seu ponto de vista e o realocado no social, de forma que o que ele escrevesse de fato fizesse referência aos coletivos estudados e não apenas à sua própria mentalidade. Enquanto, sob o jugo do complexo de Narciso, a máxima freudiana de que *quando Pedro fala de João, sabemos mais de Pedro do que de João* era quase uma lei da natureza.

Para Roy Wagner (*apud* Sússekind, 2018, p. 241), o trabalho do antropólogo resulta na – e não parte da – cultura; algo que é *inventado* pelo observador durante o encontro de diferentes sociedades e geralmente inscrito em um tratado etnográfico. Não obstante, o observador “contrainventa” uma cultura para si em alteridade àquela cultura que ele criou para o Outro – é possível observar, aqui, um paralelo com os dizeres de Michel de Certeau (1982), para quem se cria o presente (nós) pela alteridade com o passado (o

Outro), que nós mesmos inventamos por meio da operação historiográfica – essa dupla invenção só é possível quando superado o complexo de narciso que nos limita a ver apenas nosso reflexo.

A priori, a antropologia tinha função para o colonialismo, entendia os nativos e permitia a imposição de sistemas sociopolíticos que beneficiassem os colonizadores – até hoje, no neocolonialismo, a antropologia atua de forma similar, basta observar os chamados *capitalismos tardios*, construídos sob medida para países que antes estavam à margem do capitalismo, como é o exemplo da Coreia do Sul e Hong Kong: transformá-los e justificar a colonização era a missão dos antropólogos. No entanto, força similar de transformação foi imposta pela outra ponta do cabo de guerra, o rio que, no centro, tentava tudo arrastar foi sendo comprimido pelas margens e teve seu caminho delimitado; agora que, seguindo lógica contrária à de Marx, os antropólogos não querem mais transformar, mas apenas entender, a mentalidade indígena os transforma, os *descoloniza*, e a antropologia assume então o papel oposto ao de seu nascimento, o de trazer essa força descolonizadora (Viveiros de Castro, 2018, p. 20). Ficamos com um saldo de uma *dupla torção*, na qual a antropologia transforma seu objeto enquanto é transformada por ele (Viveiros de Castro, 2012).

A visita do antropólogo ecoa, de certo modo, a passagem da Odisseia em que Ulisses, em seu regresso, assim como nós, decide ouvir o canto das sereias, enquanto ordena que seus homens tapem os ouvidos com cera e o amarrem no mastro para não se deixar levar. O antropólogo, da mesma forma que os marinheiros, é seduzido pelos ritos dos nativos (não só as canções, mas também as cosmologias), os quais poderiam, pela concepção moderna de natureza e cultura – ou melhor, por não seguirem o naturalismo dos modernos (Descola, 2015) –, ser classificados, assim como as sereias, como “metade gente” e “metade bicho”.

Com a *dupla torção*, argumentada por Eduardo Viveiros de Castro, o Ulisses antropológico percebe que a figura que se tinha das sereias, de *menos humanas* – ou melhor, menos civilizadas e todos os demais adjetivos que, conseqüentemente, se assimilam ao gênero humano – foi uma ficção que não resistiu às *provas de força* a que ele as submeteu. A “prova de força” é um conceito utilizado por Latour (2000, p. 122-130) para caracterizar o ato de verificar se o curso de ação descrito pelos porta-vozes de fato corresponde ao movimento daqueles aos quais eles *fazem-falar*. Nosso Ulisses tem de se pôr, então, a olhar para além do reflexo narcísico que se apresenta no mar próximo a seu barco, a mirar a ilha, a tópica, onde se encontram as sereias, o Outro, e ouvir o que elas cantam, duvidando dos mitos que contam sobre elas – abrindo suas caixas-pretas – e correndo o risco de realmente enlouquecer, como propõem as autoridades sobre o assunto, e comprovar, assim, que elas estavam certas. Ou, por outro lado, ele pode produzir um tratado etnográfico *idiota*, mostrando as coisas *de uma maneira um pouco diferente e*, assim como no quadro de William Etty (*The Sirens and Ulysses*–As Sereias e Ulisses), demonstrar que as sereias, isto é, o Outro, não é “metade bicho”, mas todo humano – quiçá um humano para outra ontologia que não a ocidental, mas ainda *humano*.

Ficará claro, no tópico a seguir, o processo pelo qual Althusser *inventa* uma cultura teórica para Marx e *contrainventa* uma cultura teórica para si e para a França – influenciando (e sendo influenciado por) inúmeros pensadores franceses então contemporâneos, como Michel Pêcheux, Jacques Lacan, Alain Badiou, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Pierre Bourdieu e Jacques Rancière. Simultaneamente, o filósofo francês também *inventa* um passado para o marxismo, ao passo que *contrainventa* seu presente. De certo modo, se os demais *retornavam a Marx*, Althusser *inventava-o*.

FIGURA 1- WILLIAM ETTY, THE SIRENS AND ULYSSES (AS SEREIAS E ULYSSES), 1837, ÓLEO SOBRE TELA¹⁴



Fonte: Manchester Art Gallery, Reino Unido.

1.3 Inventando Marx: primeira visita

A forma que Althusser encontra para *innovar* e sair da crise do marxismo reside na separação da produção intelectual de Marx a partir de 1845. É fato que Marx foi hegeliano e que Hegel era idealista, disto decorre a questão acerca de quando Marx, hegeliano e idealista, teria se tornado materialista.

No artigo intitulado “*Sobre o jovem Marx*” (*questões de teoria*), são levantadas algumas das possíveis datas nas quais Marx teria se

14. Na época, o quadro teria polemizado por representar as sereias com corpos totalmente antropomórficos e não mais quiméricos.

tornado materialista: Schaft afirma ser em 1841, Lapine em 1843, enquanto para Jahn e Pajitnov foi em 1844. Não é coincidência que todas essas datas sejam anteriores à data dada por Althusser, pois o filósofo francês argumenta que esses autores usaram um referencial feuerbachiano do que seria o materialismo, de forma que o Marx feuerbachiano já seria tido como materialista.

“*Sobre o Jovem Marx*” foi publicado em dezembro de 1960, nele Althusser discorre sobre onze textos produzidos por diversos autores pensando as obras de juventude de Marx e disponibilizados pela revista *Recherches Internationales*. O autor “gostaria de aproveitar a ocasião [...] para examinar alguns problemas, dissipar certas confusões e propor por minha conta alguns esclarecimentos” (Althusser, 2015, p. 39) – em nossa língua, fazer uma intervenção. Nesta empreitada, ele divide seu texto em três aspectos/problemas: um político, um teórico e um histórico.

O problema político

Em meio ao costume então contemporâneo de *retorno a Marx*, havia aqueles que não se limitavam a retornarem sós e teimavam em levar o próprio Marx (da maturidade) consigo – assim *Marx retornava a Marx*. Althusser põe esse retorno de Marx a Marx na conta de Landshut e Mayer, cuja tese ele resume na seguinte proposição: “*O Capital* é uma teoria ética, cuja filosofia silenciosa fala em voz alta nas obras de juventude de Marx” (Althusser, 2015, p. 40). De forma que, se quisermos tornar audível essa *filosofia silenciosa*, é ao jovem Marx que devemos dar um megafone. Quando fizermos isso, “que o Marx retorne às origens de Marx e admita, enfim, que o homem maduro não é senão o Jovem Marx disfarçado” (Althusser, 2015, p. 40). Podemos, por outro lado, dar o megafone ao Marx maduro para que ele negue ser apenas seu eu mais jovem disfarça-

do, mas, neste caso, significará que ele “[...] sacrificou a filosofia à economia, a ética à ciência, o homem à história” (Althusser, 2015, p. 40), sendo este um pecado demasiadamente grande.

Isabelle Stengers (2015, p. 49) formulou o termo para caracterizar essa encruzilhada: ela e Philippe Pignarre chamam de “alternativas infernais” os postulados retóricos que reorganizam as possibilidades – *de forma “lógica” e “racional”* – de pensar e resistir, minando-as, daqueles a quem essas alternativas são impostas, deixando apenas escolhas *críticas*, nas quais a decisão “menos pior” deve ser tomada – um exemplo que pode ser dado é o da flexibilização da CLT: “Trabalho sem direitos ou direitos sem trabalho, escolha rápido!”.

Três dados são levantados neste momento: “[...] o *lugar* do debate: o jovem Marx. *O que está em jogo* no debate: o marxismo. Os *termos do debate*: se o Jovem Marx é já Marx e todo Marx” (Althusser, 2015, p. 40). Postas as cartas na mesa, supõem-se duas mãos para os marxistas: “[...] concordar que o Jovem Marx não é Marx, ou afirmar que o Jovem Marx é Marx” (Althusser, 2015, p. 41). No entanto, “o debate das obras de juventude de Marx é primeiramente um debate político” (Althusser, 2015, p. 40), e as cartas não foram dadas pelos marxistas, pois “não foram os marxistas a lançar o debate sobre as obras de juventude de Marx” (Althusser, 2015, p. 41). Não obstante – eis a primeira armadilha que prendeu os marxistas a essas alternativas infernais –, mesmo assim se trata de seu baralho e de sua mesa, como poderiam os marxistas não saberem jogar com o Jovem Marx?!

Apostas no monte, é a vez dos marxistas se posicionarem. Eles são obrigados a apostar, uma vez que “[...] sentiram o peso de uma responsabilidade particular, já que foi colocado um problema que tocava diretamente na história de Marx, no próprio Marx” (Althusser, 2015, p. 41) e são obrigados a apostar tudo – *all in!* –, afinal sentem “o temor de falhar em sua responsabilidade, [sentem] o te-

mor de deixar que o legado, cujo encargo assumem, seja destruído perante a história” (Althusser, 2015, p. 41). E aqui está a segunda armadilha, a “tolice” toma conta deles e se alimenta de suas decisões. *Tolice* é mais um empréstimo de Deleuze a Isabelle Stengers (2015, p. 114), a autora o usa para caracterizar os atos tomados por aqueles que *se sentem responsáveis* e, devido a essa responsabilidade, agem de imediato, mesmo com o pensamento debilitado, destruindo, contra a sua vontade, as possibilidades futuras de pensar e resistir.

O maior problema é que a casa sempre vence; não havia pontos suficientes nas mãos dos apostadores marxistas para ganhar este jogo. Eles trocam suas cartas por baixo da mesa e formam nuances de suas possíveis defesas, mas “elas inspiram até suas nuances” (Althusser, 2015, p. 41). A nova mão será uma “defesa ‘catastrófica’ a qual [...] para resolver melhor o problema, de fato o suprime” (Althusser, 2015, p. 41). O problema até então estabelecido era *se o Jovem Marx é já Marx e todo Marx*, pergunta que podia ser respondida das seguintes maneiras: a) Não! (Marx traíra a ética, a filosofia e o homem); b) Sim! (já é possível ver toda a filosofia de Marx em suas obras de juventude); ou pela resposta nuançada – c) Sim, mas ainda não! (aqui o Jovem Marx já é sim Marx, mas não todo Marx, aqui o jovem Marx *virá-a-ser* o Marx maduro).

Schaft, um dos autores dos artigos da *Recherches Internationales*, no texto *O verdadeiro rosto de Marx*, adota uma resposta de tipo c), dizendo que “a história da filosofia escreve-se no futuro do pretérito” (Althusser, 2015, p. 66, n. 6). Nesta linha de defesa, lê-se o Jovem Marx de acordo com a história que ele *viveria* e não de acordo com a que ele *viveu* – essa história da filosofia no futuro do pretérito supõe que haja uma linearidade no desenvolvimento histórico, isto é, que no hoje já existe o amanhã, que o futuro já está decidido e escrito no passado. Althusser atenta para o fato de este tipo de perspectiva, na qual a história se desenvolve tal qual uma episteme grega em direção à *Razão* e desvelando-a, é hegeliana, portanto idealista

(cf. Hegel, 2012). (Vale ressaltar que esse tipo de leitura diacrônica do desenvolvimento científico feita por Schaft é exatamente o que combatemos nos Estudos Técnico-Científicos [etc].)

A chamada questão política então resulta da supressão do problema que havíamos ter dito ser levantado; “quando Marx se tornou materialista?” some e dá espaço para a dúvida se *Marx já era Marx antes de ser materialista?* Se Marx sacrificou o homem, a ética, a filosofia, etc. Althusser argumenta, então, que a impossibilidade de uma boa política é causa e consequência de o problema teórico não ter sido resolvido, ou sequer colocado corretamente. “Muito frequentemente, limita-se a *leitura* dos textos do Jovem Marx baseada na mais livre associação das ideias ou na simples comparação dos termos do que na crítica histórica” (Althusser, 2015, p. 42).

O problema teórico

Essas associações espontâneas e aleatórias geralmente culminaram na “teoria das origens” (ou “teoria das antecipações”). Essa teoria se sustentava em três pressuposições:

i. Essa teoria considera todo sistema teórico *reduzível a seus elementos*, “[...] condição que permite pensar *separadamente* um elemento desse sistema e aproximá-lo de *outro* elemento semelhante pertencente a *outro sistema*” (Althusser, 2015, p. 43), como é o caso de quando Marx traz elementos econômicos para a problemática feuerbachiana (cf. Marx, 2010). Althusser chama essa pressuposição de *analítica*.

ii. Para conseguir reduzir os sistemas em elementos, essa teoria institui um *tribunal secreto da história*, que julga as ideias, impondo-lhes uma *verdade* que permite medi-los. “Na teoria das origens, é a origem que mede o desenvolvimento. Na teoria das antecipações, é o fim que decide o sentido dos movimentos de seu

curso” (Althusser, 2015, p. 66, n. 16). No primeiro caso, é possível reconhecer Hegel ao lermos o Marx maduro; no segundo caso, é possível identificar sinais do que *viria a ser* Marx já em Hegel. Althusser (2015, p. 43) chama essa segunda pressuposição de *teleológica*.

iii. A terceira e última “[...] considera a história das ideias como seu próprio elemento, [...] defende que nada aí advém que não remeta à própria história das ideias, e que o mundo da ideologia é seu próprio princípio de entendimento” (Althusser, 2015, p. 43). Ou seja, estabelece que há um *Mundo das Ideias* e que ele está em alhures daqui. Se as ideias (e sua história) estão em *outro mundo*, não é preciso de muito esforço para se notar que este mundo deve ter suas próprias *leis da natureza*, diferentes das nossas, isto é, uma outra ontologia.

O estudo das obras de juventude de Marx com base nessa teoria tende, então, a estabelecer logo de início um *tribunal*, como exige o pressuposto teleológico, para reduzi-lo em seus elementos, como exige o pressuposto analítico, e julgá-los. Desse modo, há a redução dos textos de Marx em seus elementos pela repartição deles em dois grupos: os *ainda-idealistas* e os *já-materialistas*. Como os prefixos “ainda” e “já” dão a perceber, o processo gradual de maturação de Marx, segundo essa teoria, se trata do deslocamento dos elementos do primeiro grupo ao segundo.

A repartição dos elementos de um texto em idealistas (ou *ainda* idealistas) e em materialistas destrói sua *unidade* (Althusser, 2015, p. 44). Se, em uma única obra, existem tanto elementos *ainda idealistas* quanto elementos *já materialistas*, o “sentido global” do texto “[...] desvaneceu-se, não se coloca, porque foi retirado o meio para colocá-lo” (Althusser, 2015, p. 45). Esse quiproquó teria sido causado por um “segundo centro de referência”, além do materialismo de Marx: os marxistas estariam tomando como régua o materialismo autodeclarado de Feuerbach.

Como é dito por Marx, o “materialismo” de Feuerbach é ainda hegeliano! Desse modo, quando analisadas as obras do Jovem Marx, ainda sob o empréstimo da problemática feuerbachiana, os elementos “já materialistas” que convivem com os “ainda idealistas” são, na verdade, os elementos que Marx toma emprestado do *materialismo de Feuerbach*. Esse “materialismo” só é materialista no nome, pois, na prática, reduz-se a uma faceta do sistema de Hegel tornado contra si (Marx; Engels, 2009, p. 21).

Em um texto anterior, publicado em outubro de 1960 e intitulado *Os “Manifestos Filosóficos” de Feuerbach*, Althusser começava a abordar a *necessidade* de entender Marx a partir de um distanciamento com Feuerbach. O filósofo francês nos alerta para o fato de que, para podermos entender os jovens hegelianos, precisamos estudar os manifestos filosóficos de Feuerbach – e, pensando especialmente no jovem Marx, atenta para a questão epistemológica de empréstimos de conceitos e categorias, e, em casos extremos, também para o empréstimo de *problemáticas*. O jovem Marx teria sido um desses casos extremos; em obras como *A Questão Judaica* e *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, seria possível encontrar a problemática feuerbachiana (Althusser, 2015, p. 35).

Mas qual o problema desses empréstimos?

Quanto ao simples empréstimo, Althusser (2015, p. 36) não vê nele nenhum problema: “O empréstimo de um conceito isolado (do seu contexto) não compromete o tomador de empréstimo com o contexto do qual ele o extrai (assim os empréstimos d’*O Capital* a Smith, Ricardo e Hegel)”. É notória a preocupação com o isolamento do termo em relação ao seu contexto – os conceitos aqui precisam de higiene clínica, apenas podem passar para outras mãos quando esterilizados ou *purificados*. O filósofo continua sua resposta dizendo que Marx toma os conceitos de Feuerbach emprestados não de forma isolada, “[...] mas *em bloco, como um todo*: sendo esse

todo justamente a problemática de Feuerbach. Aí está o ponto essencial: [...] o empréstimo de uma verdadeira *problemática* não pode ser acidental, ele *compromete* seu autor” (Althusser, 2015, p. 36).

Ao romper com a problemática de Feuerbach, Marx inicia um caminho com sua própria problemática, a qual, segundo Althusser (2015, p. 37), existem dois modos de aprendermos: Pelo *estudo das obras de maturidade de Marx*, no entanto, diferente de Hegel e Feuerbach, Marx não possui nenhuma obra a qual ofereça uma exposição sistemática de sua posição teórica. Pode-se falar d’*O Capital*, mas essa obra é positiva e não expositiva, nela a teoria de Marx “[...] certamente aí está em ação, mas enterrada na própria obra e confundida com sua atividade [...]” (Althusser, 2015, p. 37). Assim é possível buscar, nas obras da maturidade de Marx, sua teoria, mas tem que estar ciente de que nenhuma de suas obras é expositiva.

O segundo modo é *pela alteridade com Feuerbach*. Neste modo, *A Ideologia Alemã* (por ser uma obra polêmica e, mais especificamente, uma obra de polêmica não com Proudhon ou Dühring, mas com Feuerbach, o agiota que emprestou sua problemática a Marx), é em que podemos encontrar a nova problemática de Marx, pois, “se é verdade que um homem se revela tanto por suas rupturas quanto por suas ligações, pode-se dizer que *um pensador tão exigente quanto Marx pode se descobrir e se revelar em sua ruptura com Feuerbach tanto quanto por suas declarações ulteriores*” (Althusser, 2015, p. 37). Assim é a partir do entendimento das rejeições a Feuerbach que Marx faz, em *A Ideologia Alemã*, com que possamos ver seus novos horizontes teóricos – é na negação do outro, o qual é tanto Feuerbach quanto sua “consciência filosófica de outrora” (Althusser, 2015, p. 36), que ele se afirma.

Esse processo de negação pode ser estendido também para Hegel, pois é na dupla ruptura com Feuerbach e Hegel que se destaca “o verdadeiro rosto de Marx”, em detrimento da antiga máscara emprestada que ele usara. Althusser diz então que, “aos olhos de

Marx, Feuerbach ficara na terra hegeliana, permanecera prisioneiro dela embora fizesse sua crítica, não fazia mais que voltar a Hegel os princípios do próprio Hegel” (Althusser, 2015, p. 38, Cf. Engels, 1975, p. 126). Disso decorre que as críticas do Jovem Marx, então feuerbachiano, a Hegel também foi apenas a oposição de Hegel a Hegel. “[...] Marx se separou de Feuerbach quando tomou consciência de que a crítica feuerbachiana de Hegel era uma crítica ‘do seio mesmo da filosofia hegeliana’ [...]” (Althusser, 2015, p. 38) e assim a verdadeira crítica de Marx a Hegel (e não mais de um Hegel mobilizado por Marx contra o próprio Hegel) só pode ser feita depois de sua ruptura com Feuerbach, em sua nova problemática, ao mesmo tempo em que é por meio dessas críticas marxianas a Hegel, e, antes a Feuerbach, que poderemos apreender qual é a nova problemática de Marx.

Rompendo com o método analítico-teleológico e seus princípios hegelianos, Althusser propõe três princípios para uma teoria da evolução ideológica que caiba no marxismo: o primeiro deles é “que cada ideologia seja considerada como um todo real, unificado interiormente por sua *problemática* própria, de tal modo que não se possa retirar-lhe um elemento sem alterar seu sentido” (Althusser, 2015, p. 47). Resumo-o: *que cada ideologia seja coerente consigo de forma que a alteração de si seja também a alteração de seu sentido*. Aqui para o argumento de Althusser cabe ressaltar a mudança terminológica nos textos de Marx (retornando ao sentido de *nomear* para Isabelle Stengers), sobre a qual ele comenta em 1972: “[...] pode-se verificar, mesmo nas ambiguidades e hesitações da *Ideologia Alemã*, a existência de um agenciamento de conceitos teóricos de base, que procuraríamos em vão nos textos anteriores de Marx [...]” (Althusser, 1978a, p. 84)¹⁵.

15. Os críticos de Althusser também percebem essa mudança lexical no texto de Marx, no entanto, usemos o exemplo de Losurdo (2011, p. 220). Para eles, isso não é “[...] nada

O segundo princípio diz “que o sentido desse todo, de uma ideologia singular (aqui o pensamento de um indivíduo) depende não de sua relação com uma *verdade* diferente dela, mas de sua relação com o *campo ideológico* existente e com os *problemas e a estrutura sociais* que o sustentam e aí se refletem” (Althusser, 2015, p. 48). A partir deste princípio, o argumento de Althusser tenta levar o leitor a “[...] admitir que os próprios filósofos têm uma juventude”¹⁶. Isto implica que Marx teve de se posicionar no mundo em que nasceu e teve sua juventude; esse mundo o formou e, na ausência de alteridade e de estranhamento, lhe pareceu como *já dado*; sua história é ausente e seus autores também, ou seja, este mundo é um *fato*, com todos os sentidos e problemas que trazem Latour e Woolgar (1997) na obra *Vida de Laboratório*.

Falamos que as análises que datavam a transformação de Marx em materialista antes de 1845 usavam o materialismo de Feuerbach como um ponto de referência. Não obstante esse não era um ato de má-fé, durante a juventude de Marx, o materialismo de Feuerbach era um *fato* para todos os filósofos alemães e, como postulam Latour e Woolgar, dispensava referência. Assim, Marx reproduzia Feuerbach sem citá-lo, e seus contemporâneos o entendiam, sabiam que não eram palavras originais suas; Marx falava em materialismo e comunismo, fazendo apenas notas de rodapé na obra de Feuerbach, mas seus intérpretes posteriores tomaram tais comentários como *elementos já-materialistas* dos primórdios do marxismo.

Uma vez entendida a existência dessa juventude, na qual Marx era feuerbachiano (e tudo mais que isto implica), podemos renun-

mais é que a passagem para um discurso no âmbito do qual a condenação moral do anti-humanismo da sociedade burguesa é expressa de maneira mais sintética e mais elíptica”. Ou seja, a transformação no discurso de Marx não acarreta nenhuma transformação em seu sentido, apenas em sua forma.

16. Em 1964, Althusser retorna ao ponto da juventude dos filósofos se referindo não só a Marx, mas também a Freud (Cf. Althusser, 1985).

ciar a proclamação do materialismo de caráter hegeliano de Feuerbach e do jovem Marx, pois sabemos que, enquanto não rompeu com Feuerbach, Marx ainda não é materialista, não importa quem diga o ser. Conhecer a existência dessa *juventude* permite fazer o processo da compreensão da problemática de Marx, como descrita em *Os “Manifestos Filosóficos” de Feuerbach*, o que, no programa althusseriano, é dever do marxismo.

O filósofo francês defende assim que “a *verdade* da história ideológica não está em seu princípio (origem) nem em seu termo (fim)” (Althusser, 2015, p. 53), o que nos leva ao terceiro princípio, o de “que o princípio motor do desenvolvimento de uma ideologia singular não reside, portanto, no interior da ideologia mesma, mas fora dela, aquém da ideologia singular” (Althusser, 2015, p. 48). O chamado *motor de desenvolvimento da ideologia* reside na história efetiva em que vive o autor dela, na constituição nodal de seu campo ideológico.

O problema histórico

Este terceiro princípio nos interpela ao último problema de *Sobre o Jovem Marx*, o problema histórico. Neste ponto, Althusser trata da relação entre o pensamento e a história pessoal de Marx. Em mais uma *intervenção*, o filósofo francês identifica um mal-entendido comum, que ele categoriza como “ilusões espontâneas”. Essas ilusões podem ser resumidas no entendimento de que Marx teria encontrado em Hegel, entre sua *ganga mística*, a realidade que resiste aquém do idealismo hegeliano. Isto é, que lendo Hegel e *invertendo-o*, Marx chega na realidade material *ocultada* pelo misticismo e pelo idealismo hegeliano; *assim a “superação” do hegelianismo era, antes de tudo, um exercício analítico, e a mente de Marx foi o instrumento fundamental para desvelar o real por trás das ideias de Hegel.*

Mesmo admitindo a genialidade e o rigor presente neles, Althusser (2015, p. 57) afirma que se deve “evitar ceder à impressão que nos dão os textos do Jovem Marx”. Tendo em vista que a inversão de Hegel é antes obra de Feuerbach, o qual responde às perguntas de Hegel a seu modo “materialista”, e que as perguntas de Hegel já contêm em si certo misticismo, *grosso modo*, que sua problemática é idealista, o filósofo francês pontua que a mudança da problemática do Jovem Marx para a do materialismo é também uma mudança das perguntas feitas. Desse modo, as respostas de Hegel, mesmo invertidas, não conseguem responder às perguntas do materialismo¹⁷ (Althusser, 2015, p. 68) – enfim ele brinca: “O homem de ponta-cabeça, quando finalmente anda com seus pés, é o mesmo homem!” (Althusser, 2015, p. 56).

Posto de lado esse mal entendido, cabe buscar o real “motor” da evolução de Marx, o qual há de residir, conforme o terceiro princípio, não na mente, mas na história do filósofo alemão. Sobre a história de vida de Marx, Althusser atenta para algo chamado de “o problema do *caminho de Marx*”, que trata da relação do caminho geográfico-espacial percorrido por Marx – de sua saída da Alemanha para a França e, posteriormente, para a Inglaterra – com os eventos ideológicos de sua vida – da filosofia idealista alemã à política revolucionária francesa e à economia política inglesa, as famosas três fontes e três partes constituintes do marxismo, segundo Lenin (2011).

Para achar o motor da evolução de Marx, cabe-nos, antes, pô-la nos termos certos; outrora falamos, parafraseando à pastiche os hegelianos, em uma *superação do hegelianismo*. Uma superação é, indubitavelmente, uma resposta hegeliana a uma pergunta, e se essa resposta consegue responder a tal pergunta, significa que

17. Em *Iniciação à filosofia para os não-filósofos*, Althusser (2019) retorna à questão da importância das perguntas feitas para identificar se um filósofo se posiciona no idealismo ou no materialismo.

a pergunta e sua problemática eram também hegelianas. Assim, se não quisermos apenas virar uma face de Hegel contra si, como fez Feuerbach, não podemos *superá-lo*. A solução a este problema, dada por Althusser (2015, p. 62), é a de renunciar pensar a origem do marxismo em termos de “superação” e começar a pensá-la em termos de *descobertas*.

Mas quais descobertas?

As redescobertas da história real e dos objetos reais! Segundo o filósofo francês, o refúgio de Marx na França foi também uma busca pelo mito da política francesa idealizada pelos filósofos alemães. A filosofia alemã contemporânea ao Jovem Marx pensava a história da França com um olhar de admiração pelo *progresso* decorrente da Revolução Francesa de 1789. Não obstante, Marx é recepcionado na França por uma classe operária politicamente consciente de que aquilo não era progresso. Marx passa, então, pelo que Althusser chama de “volta atrás” do mito à realidade, da idealização da França à sua materialidade. É também na sua viagem à França que Marx cria amizade com Engels, o qual havia escrito o artigo *Esboço de uma crítica da economia política* (cf. Engels, 1979), no qual a luta de classes demonstrava possuir suas próprias leis sob o jugo do capitalismo desenvolvido, destruindo outro mito de progresso, desta vez, o inglês¹⁸.

Eis a resposta da questão há pouco enunciada: a dupla descoberta do *proletariado organizado* e da peculiaridade da *luta de classes sob o capitalismo desenvolvido*. Essas duas descobertas não só destruíam os mitos sobre a França e sobre a Inglaterra, como também destruíam o mito sobre a Alemanha, pois até então se pensava a pátria natal de Hegel como um país sem história, ou atrasado na história, que aguardava o progresso que havia chegado em outras

18. Para Althusser, o artigo de Engels é uma via curta para esta *descoberta* – a via longa seriam as obras de Marx em crítica à economia política, partindo de o *Contribuição... a O Capital* (Althusser, 2015, p. 64).

partes da Europa. No entanto, a Alemanha não era oca e mesmo “[...] a história que fracassa, não avança ou se repete é, sabemos-lo bem, ainda uma história” (Althusser, 2015, p. 61).

A realidade histórica de cada um desses países também influenciava seus próprios campos ideológicos: a França, onde se descobriu um proletariado organizado, foi também onde se concentraram alguns dos mais importantes socialistas, como Proudhon, Saint-Simon e Fourier, sendo assim a cabeça política; a Inglaterra, com seu capitalismo avançado, foi o lar da Adam Smith e David Ricardo, sendo assim a cabeça econômica; e a Alemanha, cuja história *nada acontecia*, forçando seus filhos a pensarem excessivamente a história dos países vizinhos, deu luz a Kant, Hegel e Feuerbach, sendo assim a cabeça teórica.

Seguindo a cronologia da vida de Marx, foi quando ele estava na Alemanha que seu rigor teórico se formou – como já pontuado, desde jovem, Marx já tinha uma escrita admirável, a qual Althusser argumenta se dever à “*pedagogia do espírito teórico*” que sua origem ideológica alemã lhe proveu. Ao se mudar para a França, abandonou o ponto de vista burguês da política – sendo a França, aparentemente, seu objeto favorito de se tratar quando fala em política, uma vez que ela é o palco principal de obras como *O 18 de Brumário de Louis Bonaparte* e *As Lutas de Classe na França de 1848 a 1850* – e é apenas no ano em que Marx se muda para Londres que ocorre a publicação de *Trabalho Assalariado e Capital*, primeira obra em que a economia política é abordada pelo que ela é e não pelo que a filosofia (idealista) propõe ser seu princípio – como havia sido o caso d’*Os Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

Adentrar o assunto destes manuscritos nos é interessante por permitir estender nossa análise para mais um artigo de Althusser, desta vez, para o intitulado *Os “manuscritos de 1844” de Karl Marx* publicado em fevereiro de 1963. Neste texto, redigido para apresentar uma nova tradução para o francês d’*Os manuscritos econômico-filosó-*

ficos, produzida por Émile Bottigelli, Althusser atenta para como, neste primeiro encontro de Marx com a economia política¹⁹, o autor alemão considerava que esta disciplina estava *sobre nada*, o que o levou à busca de um *princípio* para ela (Althusser, 2015, p. 128, 129). O encontro de Marx com a economia política seria também um encontro da filosofia (mais especificamente, da filosofia idealista alemã) com a economia política, e o resultado desse duplo encontro foi o conceito chave: *trabalho alienado* (cf. Marx, 2017).

Por mais popular que a ideia de *trabalho alienado* tenha se tornado, para Althusser, “o Marx mais afastado de Marx é esse” (Althusser, 2015, p. 131), o que usa trabalho alienado, e não a mais-valia, como conceito chave. Abordamos, há poucas páginas, que o filósofo francês argumenta que seria em vão buscar determinados conceitos da juventude na obra madura de Marx, *trabalho alienado* seria um deles. Este conceito também acaba por ser entendido como mais uma *ilusão espontânea*, não obstante, desta vez, a armadilha não está apenas no rigor de Marx, mas também em seu apelo político.

Ora, como o autor de obra tão calorosa sobre a alienação do trabalho das classes oprimidas pelo capitalismo poderia não ser um comunista?

A resposta é simples: durante a juventude, Marx já havia aderido à causa política do proletariado, mas apenas à causa política, afinal, no que tange à teoria, ele não difere dos socialistas utópicos, que tentavam resolver a partir de pressupostos idealistas a miséria da nova classe de trabalhadores urbanos, pois sua filosofia engolia a economia política.

Nesse texto, a ideia de um outro Marx é mais uma vez reforçada, com o acréscimo de que agora sua posição política é desvanecida em relação à sua filosofia, pois uma vez que o idealismo do

19. Não deve ser entendida como os encontros anteriores com *políticas econômicas*, como no caso do texto acerca do roubo de lenha.

Jovem Marx foi capaz de devorar a economia política, não havia nada para garantir a *firmeza* da política. Ficou, desse modo, necessário um *outro Marx*, com outra filosofia – a materialista – que desse segurança teórica para a política e para a economia política, de modo que a realidade material e o proletariado não fossem engolidos pela autoridade das ideias acerca do progresso e da razão – ideias estas que são abordadas por Althusser em seu segundo eixo e, por nós, no nosso segundo capítulo.

Esperamos que este *longo* capítulo tenha tido êxito em esclarecer a forma como Althusser aborda a formação ideológica de um outro Marx, anterior ao materialismo, principalmente em relação à questão histórica dessa formação. Além disso, esperamos também que o *campo ideológico* em que Althusser estava imerso tenha ficado claro para os leitores, uma vez que entender o *lugar* de onde Althusser fala nos é tão importante quanto o *lugar* de onde Marx falava. Não abordamos a questão do PCF pela simples necessidade de “contextualizar”²⁰, mas sim para situar a França em relação aos

20. Para falar a verdade, não reconhecemos a contextualização enquanto uma necessidade; na perspectiva de Latour (2012, p. 214), o contexto não possui sequer importância, pois o que importa não será encontrado em nenhum contexto, mas sim nos agenciamentos do *ator-rede*. Para exemplificar, recorro ao projeto de pesquisa de um colega que trata das músicas de Chico Buarque durante a ditadura militar; foi pedido por uma professora que ele incluísse o contexto de censura nas partes iniciais; se ele decidisse o fazer pela perspectiva latouriana, não haveria um *contexto da censura*, mas sim uma descrição de como Chico Buarque *traduzia* suas letras de forma a agenciar os censores a permitirem a produção e a reprodução de suas músicas. Assim “a censura” seria entendida por suas partes, os censores e as normas que eles seguiam, e estas partes seriam entendidos como mais atores em uma rede sociotécnica de agenciamentos que resultara nestas músicas. Roy Wagner (2010, p. 83) também possui um entendimento à parte do que é o contexto, para quem se trata de uma ilusão necessária para a criação da cultura por meio daquilo que já se conhece, servindo assim de *muletas* para a extensão de significantes prévios para novos significados.

chamados retornos a Marx e assim expor uma das motivações de Althusser.

Em breve, abordaremos, expandindo nossa explicação sobre a metodologia aqui utilizada, o conceito de “tradução” na perspectiva da ANT, e então se justificará essa exposição das motivações de Althusser de modo que o tamanho extensivo deste capítulo será beneficiário do princípio cristão do perdão.

Enfim tentamos, até aqui, demonstrar que tanto no caso de Marx quanto no de Althusser a história teve papel crucial, por meio do “campo ideológico”, como ela introduziu os filósofos na formação de seus pensamentos, assim como propõe o próprio Althusser em seu terceiro princípio para uma análise materialista da ideologia e também como propõe Latour em sua crítica ao apagamento da história praticada pelos epistemólogos modernos e pelos cientistas naturais. Essa demonstração também nos serve para atender ao requisito de Certeau para a produção de história, a qual necessita de um problema de caráter histórico.

Todavia, estamos apenas no começo deste longo trabalho, em ritmo de formiga, logo os túneis do formigueiro se conectarão e, deste texto, onde pipocam conceitos e informação, caoticamente se formará alguma ordem.

A REVOLUÇÃO DA CIÊNCIA, SEGUNDO MONSIEUR LOUIS ALTHUSSER

“Pois, quando a transmissão de um movimento constituir um processo complexo, do qual participam vários elos intermediários, o que ocorre com muita frequência, poderá se deslocar a transmissão real para um momento qualquer, omitindo o último elo da cadeia.”

(Friedrich Engels)

N o capítulo anterior, nossa primeira visita ao laboratório de Althusser, observamos como ele narra o *problema do caminho de Marx* dando ênfase à formação ideológico-teórica do filósofo alemão em relação ao deslocamento real do autor pelos países da Alemanha, França e Inglaterra, com as condições históricas destes países e seus respectivos estágios de desenvolvimento filosófico-científico. Essa narrativa, como pudemos ver, serviu para começar a esclarecer as relações de Marx com seus contemporâneos (notadamente feuerbachianos e hegelianos) e com sua própria consciência de outrora, além de seu distanciamento em relação àqueles. Em nossa segunda visita, vemos como

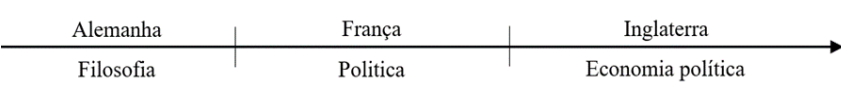
Althusser explica essa oposição em termos metodológicos e científicos.

Para o segundo capítulo, abordamos o outro eixo do programa althusseriano em *Por Marx*, o qual chamamos de *Da Sobredeterminação da Contradição Marxista, ou sobre a simplicidade da dialética hegeliana*. Contudo, acreditamos que exista, antes de continuarmos com nossa visita, a necessidade de mais algumas palavras sobre nossa metodologia e seu trato.

2.1 O passado também dura muito tempo: desvios e traduções hoje

Não é difícil de imaginar que alguém, ao ler o capítulo anterior, enquanto faz suas anotações, desenhe uma infame linha do tempo marcando os pontos por nós expostos tanto nesse capítulo²¹ quanto nos problemas do caminho de Marx (Fig. 2). Entretanto, como sempre ouvimos falar, a história não é linear.

FIGURA 2 – EXEMPLO DE REPRESENTAÇÃO CLÁSSICA DA FLECHA DO TEMPO RETILÍNEA



Nota: Estão marcadas as passagens de Marx da Alemanha à França e da França à Inglaterra – Da filosofia à Política e à Economia Política.

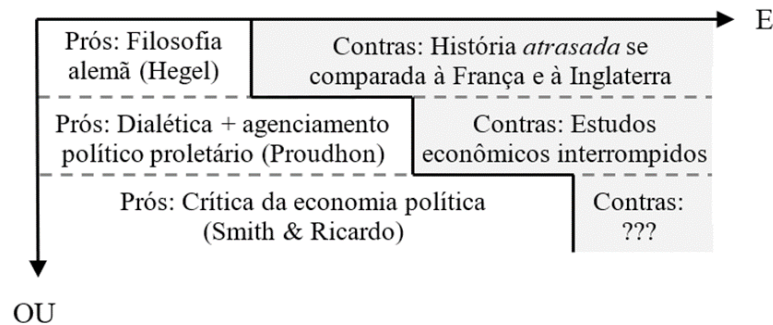
21. Conferir o tópico “Um miserável, um idiota: debates e intervenções no século XX”, no capítulo anterior.

Na obra de Latour (2016, p. 28, 33, 47, 50, 52, 54, 81, 83), somos introduzidos a certa diagramação sociotécnica, que consegue representar o *continuum* do tempo sem se prender ao modelo unidimensional clássico da cronologia retilínea. Em seu diagrama, usam-se duas escalas, “E”s e “OU”s – associações e substituições –, para acompanhar a capitalização de informações (Fig. 3). Cada vez que descemos nessas linhas, que seguimos a escala substituições (OU), significa que algo impediu a continuidade do progresso, forçando um desvio.

Não obstante, nada garante que esse desvio será o suficiente, uma vez que, no problema do caminho de Marx, não bastou o *desvio francês* pela política, sendo necessário, também, o *desvio inglês* pela economia política. Posteriormente é possível falar sobre uma *Via Russa* – ou melhor, um *desvio russo* –, no qual Marx acertaria algumas contas com sua consciência modernista e repensaria a revolução proletária nos países periféricos, chegando até mesmo a criticar o empenho inglês em implantar o modo de produção capitalista na Índia, acontecimento que outrora teria descrito de forma mais nuançada e menos crítica (Costa Neto, 2008, p. 58-65; Cf. Marx; Engels, 2015).

Sendo um tanto autoconscientes, também é possível usar esses diagramas para acompanhar a movimentação em *Por Marx*, já que todos os capítulos foram publicados anteriormente separados, cada um em seu momento de produção e intervenção. Acresce a isso a divisão em três eixos que usamos neste trabalho, cada eixo representando um desvio mais corpulento que os demais desvios menores. No entanto, deixemos isso de lado por um momento, pois de nada serviria explicar nossa divisão em eixos a partir de um diagrama que ainda não ensinamos como funciona.

FIGURA 3—ESPAÇO CRONOLÓGICO DE FORMA BIDIMENSIONAL



Nota: Aqui o mesmo espaço cronológico da Fig. 2 é representado de forma bidimensional. Deste modo, os desvios são explicitados ao invés de ocultos. À esquerda, vemos seus pontos fortes; e à direita, vemos suas dificuldades. Conforme descemos para as versões seguintes, podemos ver que os pontos fortes resolveram as dificuldades anteriores e novas dificuldades surgiram.²²

Na Fig. 3, podemos observar como a história não só vai para frente como também vai para baixo²³. Nesta representação do movimento da história, a distinção entre um momento e outro está perfeitamente visível. Sempre que um problema impede o movimento simples à frente, torna-se necessário um *desvio* pela dimensão das substituições. Uma vez feito este desvio, avançamos simultaneamente com a dimensão das associações até que se mostre novamente necessário seguir mais um desvio.

22. Para maiores detalhes, as causas desses desvios foram discutidas na seção “O problema histórico”.

23. Acreditamos já ter deixado suficientemente clara a nossa posição pouco amigável com as noções modernistas, em geral e, especialmente, acerca do tempo e da história, deste modo pedimos que não confundam quando dizemos que “a história vai para frente” com a ideia positivista de progresso, tampouco confundam quando acrescentamos que ela “também vai para baixo” com a *décadence* [decadência] conjurada por Baudelaire, Nietzsche e seus intérpretes.

A representação clássica da flecha do tempo (Fig. 2) tende a achatar essas duas dimensões em apenas uma, pois, geralmente, faz uma análise sincrônica dos acontecimentos, ao mesmo passo que parte do ponto de vista privilegiado do presente, de modo que os problemas (se a história alemã é, de fato, atrasada e resulta a interrupção dos estudos econômicos de Marx na segunda metade da década de 1840) desaparecem, ou melhor, são escondidos dentro da *caixa-preta de Pandora*. Manter essa caixa-preta aberta, optar pela história pluridimensional, é manter na história todas essas contradições e suas idiossincrasias, é não apagar elementos da história para que pareça haver uma ordem que jamais existiu, e, para além disso, ao optar por essa segunda história, “[...] tornamo-nos materialistas, isto é, conscientes dos materiais diversos que compõem determinada ação” (Latour, 2016, p. 49).

Materialistas de todos os tempos, lembrai-vos!

A concepção de Latour sobre *se tornar materialista* é de nosso profundo interesse. Ora, se temos a audácia de utilizá-lo para nos ajudar em nossos estudos sobre Louis Althusser, um marxista, teria de vir à tona, hora ou outra, sua posição em relação ao materialismo²⁴. Para o autor, como colocamos há pouco, ser materialista requer permanecer consciente acerca dos materiais que compõem certa ação. Esta é uma caracterização bastante justa, tendo em vista que o seu oposto, o idealismo, poderia ser caracterizado, então,

24. Em um dos projetos de pesquisa iniciais deste trabalho, enquanto ainda pensávamos quais seriam nossos métodos, foi pautada a possibilidade do uso da análise de discurso, tendo em vista que nosso objeto é um livro e se apresenta completamente em texto. Na justificativa correspondente, argumentamos a favor de Pêcheux, em oposição a Foucault, como base teórica, nossos argumentos afirmavam que o primeiro autor se aproximava melhor de nosso objeto, devido à sua posição materialista-dialética. Ainda não descartamos por completo a relevância desse tipo de questão.

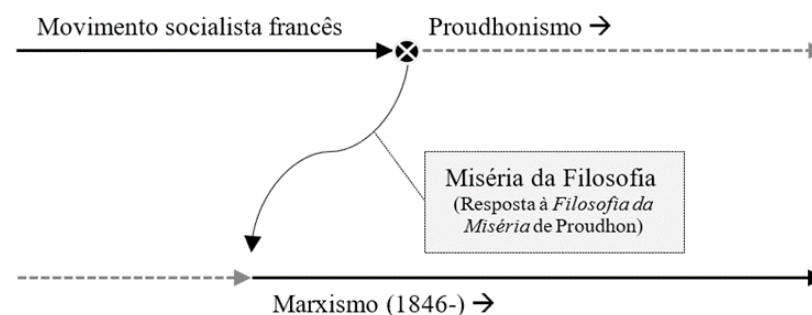
pela falta de consciência – no caso da ciência, o esquecimento – dos materiais que compõem determinada ação.

A *crítica materialista* de Latour se direciona contra a epistemologia moderna que esquece as condições de produção dos fatos científicos, uma vez que sua produção chega a um resultado vitorioso; nela desaparecem, como um truque de mágica, os instrumentos, os erros, o patrocínio, os fins práticos, os interesses político, econômico e militar, os próprios cientistas e seus técnicos e, o pior de tudo, a relação entre todos esses e muitos outros atores (Latour; Woolgar, 1997). Depois de *esquecidos*, esses “materiais” somem, deixando na história da produção científica apenas ideias e conceitos abstratos demais, como a Verdade, a Razão, o Conhecimento e a Ciência (todos iniciados em letra maiúscula). Em algumas exceções, que apenas confirmam a regra, restam alguns materiais, que, por sua vez, também são abstratos demais, ou melhor, *puros* demais, como é o caso da *Res Extensa* de Descartes e das coisas-em-si de Kant – essas duas “matérias” são apresentadas acidamente por Latour como sendo “uma nova concepção da matéria sonhada pelas ideias, enquanto essas próprias ideias se encontram livres de todo o enraizamento material apenas graças aos bons ofícios da imaginação...” (Latour, 2016, p. 137).

O diagrama que nos permite *lembrar* as matérias esquecidas pela epistemologia moderna se chama cosmograma e é comumente utilizado por Latour para fins pedagógicos. Traçar cosmogramas é um exercício que ele diz propor aos seus alunos na intenção de ajudá-los a compreender e abordar as técnicas “[...] como um *projeto* e não como um objeto” (Latour, 2016, p. 53). Traçando um cosmograma, fica claro que decisões foram tomadas, de outra forma não haveria os desvios e tampouco as traduções. Na seção “Presente de grego: questões de escala e autoridade”, abordamos a Sociologia da Tradução *como quem passa de cavalo pelo campo*. Agora está na hora de descermos um pouco do cavalo e ver as flores de perto.

As duas ações que pudemos acompanhar pelo cosmograma, a associação e a substituição, a composição e o desvio, podem ser entendidas também como *traduções*, o que implica que, cada vez que dois ou mais “materiais” se associam ou que um programa altera seus objetivos, um problema de diplomacia foi resolvido (Latour, 2016, p. 27). Para associar, é necessário que o querer de certos atores se *traduza* para a linguagem de outros, a fim que estes também queiram a mesma coisa; assim, a fim de *compor* com o movimento socialista francês, Marx *traduz* sua dialética em uma “[...] nova concepção histórica e econômica” (Engels, 2018, p. 11), *associando* sua crítica da filosofia alemã com exposições de economia política (Marx, 2018, p. 29). Por outro lado, o ato de substituir, de fazer um desvio, implica trocar atores por outros, uma translação na associação que permite compor com mais materiais. Desse modo, a nova concepção histórica e econômica de Marx buscará substituir, no movimento socialista francês, o método histórico-descritivo de Proudhon (Fig. 4).

FIGURA 4 – DESVIO EM CRÍTICA A PROUDHON



Nota: O movimento socialista francês compôs em consonância com Proudhon; Marx, por meio de *Miséria da Filosofia*, traduz os interesses do socialismo francês junto aos seus e em oposição aos de Proudhon; e tenta levar o movimento a um desvio, uma substituição e uma nova associação.

Deveríamos retornar então ao objeto (ou melhor, *projeto*) de nossa pesquisa, agora conscientes sobre os processos de tradução que devemos observar ao traçar o cosmograma do programa althusseriano. Mas uma pequena questão ainda nos impede de fazê-lo. Talvez o leitor já tenha notado que, durante o primeiro eixo de *Por Marx*, tudo o que Althusser faz pode ser resumido em demonstrar que, em meados de 1845, Marx *substitui* a “ganga mística” da dialética hegeliana por outro “material”, *traduzindo* seus interesses em *associação* com o novo materialismo, não mais o materialismo de Feuerbach. A partir daí, cabe questionar: por mais inovadora que essa interpretação tenha sido, Althusser não *novo* traz nada para *compor* em *associação* ao marxismo? Sua contribuição em *Por Marx* não expande os materiais da filosofia, da política ou da economia marxista? Com Althusser, Marx não ganha nada, apenas perde (Hegel)? Que dialética confusa é essa, na qual a tese constitui mais que sua síntese?

A curva e o eco do segundo violino

É fácil argumentar que, em *Ler O Capital*, Althusser se soma na contribuição marxista à crítica da economia política, no entanto nossa pergunta se restringe a *Por Marx*. Não será estranho ouvir, então, falarem que o *novo* está estritamente na filosofia, afinal Althusser era filósofo! Não estranhem também quando ouvirmos contra-argumentarem que sim é na filosofia, mas em uma filosofia anterior à décima-primeira tese sobre Feuerbach, de modo que Althusser limita-se a *interpretar* Marx de maneira diferente, sem chegar a transformá-lo; resta então a política ... Althusser traz o *novo* na política, não foi este o ponto de toda a nossa seção “Um miserável, um idiota: debates e intervenções no século XX” neste livro? Não, este não foi o ponto dessa seção, foi a questão, e ela

ainda aguarda pacientemente sua resposta; uma última tentativa se dá a partir da *via russa*, teria *Por Marx* buscado enriquecer essa virada anticolonial do Marx maduro? Domenico Losurdo, em seu túmulo, implora para que essa pergunta sequer seja pensada de tão *irracional* que ela lhe soaria.

A resposta que consideramos adequada para as questões acima não se encontram necessariamente em Marx, nem em nenhum de seus desvios, mas para além deles (Mascaro, 2019). Silêncio! Pedimos que prestem bastante atenção na música que toca, no eco grave que murmura ao fundo da orquestra, não se trata de um violino sendo tocado em um lugar mais distante, na verdade, a silhueta dos dois violinistas está lado a lado, a diferença de notas tocadas por eles é o que distingue o primeiro do segundo violino, há entre eles uma divisão de trabalho, do mesmo modo que houve entre Marx e Engels, que decidiram se auxiliar “[...] mutuamente em disciplinas especializadas” (Engels, 2015, p. 36). Marx se aprofundou mais e mais na economia política, ao passo que Engels foi à antropologia e às ciências naturais (Mascaro, 2019). Se não achamos na Economia do velho Marx um lugar para o nosso objeto, no velho Engels, estudioso da ciência natural e de seu devir epistemológico, veremos que o Althusser leitor de Bachelard seria bem-vindo.

É no segundo prefácio do *anti-Dühring*, datado de 1885, sete anos depois de sua publicação original, que Engels (2015, p. 37) afirma: “[...] de uma concepção dialética e ao mesmo tempo materialista da natureza faz parte a familiaridade com a matemática e a ciência da natureza”. Marx teria sido, ainda segundo as palavras de Engels, um “matemático de mão cheia”, “um grande matemático não reconhecido como tal”, no entanto, no que toca à ciência da natureza, a dupla de filósofos só teria conseguido acompanhá-la de “[...] modo parcial, descontínuo e esporádico”; ou, pelo menos, foi assim até a completa “troca de penas”, à qual Engels se submeteu quando se retirou de suas atividades comerciais e dedicou parcela

substancial de oito anos de estudo às áreas matemáticas e à ciência da natureza²⁵.

A “troca de penas” durou pouco tempo, uma vez que, com a morte de Marx, em 1883, o trabalho prioritário para Engels se tornou finalizar os livros II e III d’*O Capital*, e com a redução dos compromissos com os estudos acerca da ciência da natureza veio também o abandono da finalização da escrita do *Dialética da Natureza* (Musse, 2020). Dificilmente encontraremos outra passagem da história de Marx e Engels capaz de ilustrar tão bem um desvio quanto essa, nela não apenas Engels se afasta da linha de pesquisa estritamente social que se espera de um dos pais da sociologia moderna, como faz também o movimento de retorno, enriquecendo o projeto marxista com a capitalização realizada em seu desvio. Apesar do *Dialética da Natureza* não ter sido finalizada, o *anti-Dühring* e *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* proveram a inovação que este desvio propunha, contudo seria apressado demais dizer, desde já, que esse desvio foi suficiente.

Abrimos nosso primeiro capítulo falando sobre o objetivo do *Manifesto Comunista*, já neste segundo capítulo, devemos nos atentar a um outro folheto feito para as massas operárias: a pedido de Paul Lafargue, três capítulos do *anti-Dühring* foram compilados em uma pequena brochura, que circulou na língua francesa a partir de 1880 sob o título de *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (*Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*). Somando-se a essa edição, apareceram uma versão polonesa, uma alemã, uma italiana, uma russa, uma dinamarquesa, uma espanhola, uma holandesa...

25. Muito tempo antes de 1885, ideias dialéticas sobre a ciência da natureza já chegavam à mente de Engels. Em carta a Marx datada de 30 de maio de 1873, ele dizia, pouco antes de explicar a estrutura da obra que viria a ser conhecida como *Dialética da Natureza*: “In bed this morning the following dialectical ideas on the natural sciences came into my head”. O conteúdo da carta, traduzido do alemão para inglês, pode ser consultado em: https://www.marxists.org/archive/marx/works/1873/letters/73_05_30.htm. Acesso em: 26 dez. 2020.

quando surgiu a versão inglesa, Engels fez questão de escrever um prefácio que praticamente duplicou o número de páginas da pequena obra (Engels, 2010b, p. 17, 19, 20). O sucesso e o alcance dessa brochura se tornaram inegáveis, mas seu conteúdo ainda suscitou controvérsias por muito tempo.

Assim foi o caso de *O Estado e a Revolução*, de Lenin, publicado pela primeira vez em agosto de 1917, período intermediário entre as revoluções de fevereiro e outubro, no qual o revolucionário russo fazia o possível para lembrar os demais socialistas, e ensinar aos proletários, o porquê de o marxismo ser um socialismo científico e não um socialismo utópico. Guerreando contra os socialistas-revolucionários de direita, os mencheviques e o partido Kadet que se entregavam ao oportunismo e arguiam por uma posição burguesa e reformista, Lenin recorria aos textos de Marx e Engels posteriores à Comuna de Paris para provar que o socialismo dos marxistas se baseava nas tentativas práticas do proletariado, sendo estas “[...] mais importante[s] do que centenas de programas e argumentos” (Lenin, 2010, p. 58).

Por outro lado, o dos socialistas utópicos, o socialismo seria “[...] a expressão da verdade, da razão, [e] da justiça absoluta [...]” (Engels, 2010b, p. 63), ideias que só podem aparecer acompanhadas do adjetivo “científico” quando *esquecemos* os materiais que formam a ação e recuamos para o projeto do “materialismo idealista” presente em Descartes, quando a história e o universo poderiam ser explicados, como tentou Proudhon, pelo simples ato de imaginar (Marx, 2018).

A polêmica protagonizada no livro de Lenin centralizava no entendimento marxista da função do Estado e, mais importante, quais eram as origens – a aplicação de uma análise científica – e as consequências desse entendimento. Em consonância com nossas primeiras afirmações do capítulo 1, Lenin (2010, p. 25) diz: “Os grandes revolucionários foram sempre perseguidos durante a vida; a sua

doutrina foi sempre alvo do ódio mais feroz, das mais furiosas campanhas de mentiras e difamação por parte das classes dominantes”. Indo além delas, o autor continua: “Mas, depois da sua morte, tenta-se convertê-los em ídolos inofensivos, canonizá-los por assim dizer, cercar seu nome de uma auréola de glória, para ‘consolo’ das classes oprimidas e para o seu ludibrio [...]” (Lenin, 2010, p. 25).

Na situação em que se encontravam, aqueles que mais tarde formariam o exército branco diziam que uma revolução na Rússia seria “prematura”, eles *corrigiam* “[...] Marx de maneira a fazê-lo dizer que o Estado é o órgão de conciliação de classes” (Lenin, 2010, p. 27), amansando o seu espírito revolucionário – toda a pretensão de cientificidade do marxismo exposta por Engels era, deste modo, escamoteada, pois as garantias da pesquisa de Marx e Engels em torno da Comuna de Paris e da via russa de nada valiam para os *oportunistas* denunciados por Lenin.

Depois de Lenin, vemos essas mesmas garantias, que deveriam ter ficado mais fortes com o surgimento da URSS, sendo tragicamente minadas pelas categorias de “ciência burguesa e ciência proletária” e pelos trabalhos de Karl Popper em epistemologia, os quais buscavam provar que nem o marxismo nem o freudismo eram ciências de fato, mas sim historicismos impossíveis de falsear (Stengers, 2002, p. 38).

Ante o corte, uma égide e uma ode

A partir do presente momento, só podemos continuar o texto depois de pedir desculpas aos leitores. Durante os últimos dez parágrafos, instigamos o interesse na relação entre Althusser e Engels, mas fugimos em demasia do nosso objeto se fosse decidido seguir este *encontro* até um ponto em que ficasse claro o vaivém de admiração, crítica, continuidade e descontinuidade desse outro

programa althusseriano. Em *Por Marx*, há um anexo que nos permitiria entrar nessa questão, contudo a função deste texto pode ser estritamente entendida como uma tentativa de *redução de danos*²⁶ – e o mais *desinteressante* sobre ele é que, apesar de estar presente em nosso objeto, ele escapa dos nossos três eixos; por outro lado, em breve, seguindo nosso segundo eixo, escapamos, momentaneamente, de nosso objeto.

Por mais que a produção mais frutífera da obra althusseriana seja em torno da questão dos aparelhos ideológicos de estado (AIEs)²⁷, a mais polêmica foi a do “corte epistemológico”. O lugar de nascimento dessa polêmica é o *Por Marx*, mas especificamente na argumentação sobre uma separação entre Marx e Hegel, como acompanhamos nos textos do primeiro eixo. Até então ela havia sido chamada de “volta atrás”, mas no segundo eixo ela se dará de encontro ao conceito bachelardiano de “ruptura epistemológica” e a transformará em “Corte Epistemológico”. Posteriormente será retomada em *Elementos de Autocrítica* somente para que seu autor afirme, apesar de outras retificações interessantíssimas, que não vai ceder sobre esse ponto (Althusser, 1978a, p. 81).

O *desvio* de Althusser para a ciência natural terá saldos positivos e, não apenas estes, terá também saldos positivistas! O desfecho parece um disco arranhado, Carlos Nelson Coutinho já o repetia em 1972. Mas se, na Europa antiga, todos os caminhos levavam

26. Com *redução de danos*, referimo-nos aqui a uma postura que busca mitigar a proliferação de um enunciado que poderia dar espaço a uma interpretação equivocada das associações realizadas por um programa. Ao final de *Contradição e Sobredeterminação*, Althusser se atém a um argumento de Engels em carta a Bloch, no entanto o filósofo francês discorda de parte da argumentação presente nesta carta, ou seja, ele não deseja associar esta parte da carta ao seu programa – o anexo, com sua função de redução de danos, desenvolve a crítica de Althusser a estes argumentos de que ele discorda.

27. Os AIEs só iriam aparecer na literatura althusseriana no início da década de setenta, deste modo são um tema ausente em *Por Marx*. É válido mencionar que a concepção de ideologia para Althusser durante a década de sessenta era expressivamente distinta (como ficará visível ao longo deste capítulo e do seguinte).

a Roma; nas ciências humanas, toda *trilha* – toda via dita *natural* – leva ao positivismo, cabendo a nós, ao *urbanizar* esta trilha, transformar este atalho em uma via expressa – em que as respostas passam tão rápido que só vemos vultos tão borrados que lembram os demônios da caixa-preta de Pandora – ou ter a precaução de sinalizar cada uma de suas entradas, pôr semáforos nas intersecções e se lembrar de pintar faixas de pedestres – afinal, não queremos ver as humanidades serem atropeladas.

Em um desses caminhos, encontraremos um nobre fidalgo que se disporá a proteger o indefeso Louis Pierre. No texto *Sobre os silêncios de Carlos Nelson Coutinho: uma defesa de Althusser*, João Pedro Luques (2020) atenta para o fato de que “[...] chamar a corrente epistemológica de Althusser de neopositivismo só pode significar uma ignorância completa sobre a mesma”. O autor recorre ao auxílio francês para corrigir Coutinho, pois é com a ajuda de Dominique Lecourt que todo esse absurdo chegará ao fim, afinal, como nos lembrará o filósofo francês, “[...] a tradição epistemológica à qual se filia Althusser, a corrente fundada por Gaston Bachelard, se caracteriza exatamente pelo seu não-positivismo [!]” (Luques, 2020; Cf. Lecourt, 1975).

Já que Luques nos trouxe de volta à França para poder responder a Coutinho, aproveitemos para atravessar mais uma fronteira: observem bem o rio Lys, pois vamos visitar uma belga, nossa estimada Isabelle Stengers. Em 1993, Stengers publicou *A Invenção das Ciências Modernas*, nela uma pequena seção nos chama a atenção, localizada no segundo capítulo e ocupando míseras cinco páginas, *Ruptura ou Demarcação?* (Stengers, 2002, p. 35-39), que tem como fim situar brevemente Bachelard em relação a Thomas Kuhn e Karl Popper, sendo estes outros dois de maior interesse para a autora. Nessa curta seção, ela relembra Althusser e se junta ao panteão daqueles que denunciaram características positivistas na ruptura epistemológica.

O argumento de Stengers, no entanto, despista a *defesa* feita por Luques justamente onde o autor demonstra maior rigor, pois ele esclarece, assim que possível, as letras miúdas das características não positivistas da corrente bachelardiana:

Mais especificamente, [ela se caracteriza] pela sua recusa à premissa clássica da epistemologia positivista de que a função verdadeira da filosofia da ciência seria estudar todas as ciências para então criar uma ‘ciência da ciência’ (Luques, 2020).

Não obstante, na perspectiva de Stengers, não é uma questão de Bachelard suprimir ou não “[...] a especificidade de cada prática científica, que suprime, assim, a própria história específica de cada ciência” (Luques, 2020), mas sim de “[...] que a definição da ciência por sua ruptura com o que a precede entra no terreno das definições ‘positivistas’ da ciência” (Stengers, 2002, p. 35-36), pois “[...] a ‘ruptura’, seja ela da ordem da depuração ou da mutação, cria uma assimetria radical que retira daquele contra o qual a ‘ciência’ se constituiu toda possibilidade de contestar-lhe a legitimidade ou a pertinência” (Stengers, 2002, p. 36-37). O golpe final é dado alvejando tanto Bachelard quanto Althusser:

Bachelard realçava que a história “histórica” das ciências é permeada pela opinião, ou, segundo os termos de Althusser, pela ideologia. [...] Caso se imagine que, por definição, uma “pretensão ideológica” não possa fazer história no sentido propriamente científico, terminaremos rapidamente por ter de passar a faca em seções inteiras de ciência que gozam de pleno reconhecimento nos nossos dias (Stengers, 2002, p. 37).

O texto de Luques possui outros argumentos dignos de nota, no entanto, eles nos interessam tão marginalmente quanto a controvérsia em relação a Coutinho, ou seja, por ora, simplesmente não nos interessam, deixamos isso bem claro desde o primeiro capítulo – todavia, para sermos justos com o autor, é preciso dizer que a estrutura de seu texto é dividida em dois *silêncios*, um político e outro teórico; e que a respeito do silêncio político, consideramos que o autor conseguiu atingir seu objetivo de remover “críticas falsas” que obstruem o caminho para que possam ser feitas “críticas verdadeiras” (Cf. Luques, 2020).

Por outro lado, não há nada presente no texto que possa *defender* Althusser de Stengers, pois, se procurarmos a fundo, só vamos encontrar mais munição para a crítica da filósofa belga. Para demonstrar essa munição, vejamos um dos argumentos de Luques, novamente baseado em Lecourt, contra o evolucionismo presente no positivismo: “[...] o foco aqui não é encontrar o germe de uma teoria científica nos seus mais distantes precursores, mas sim identificar as rupturas que dão origem à ciência. Rupturas essas que não se dão no vácuo, que se dão justamente contra um passado ideológico, pré-científico” (Luques, 2020), levando este foco para a história da teoria marxista, “o que faz Althusser é nada mais do que trazer para o campo do marxismo (e desenvolver) os preceitos epistemológicos de Bachelard, para os quais uma ciência se funda contra um conjunto de erros, contra um passado ideológico” (Luques, 2020).

Terminamos esta seção no ápice da canção de um bardo, na qual perdido em terras tupiniquins e sendo atacado pelo “completo ignorante”, quase um bárbaro, Nelson Coutinho, ou seja, *mademoiselle* Althusser precisou ser defendido por um nobre cavaleiro e seu fiel escudeiro, no entanto quando se aproximaram da terra natal do filósofo indefeso, quando para chegar na Argélia só faltava que saíssem da França, o cavaleiro de armadura dourada e seu escudeiro foram levados ao chão por um ataque do flanco belga, vindo da

Dame Stengers... quem agora poderá defender Althusser? Não nos restou outra opção senão deixar que ele tente sua sorte sozinho e, quiçá, tal qual Jeanne d'Arc prove não ser tão indefeso quanto seu benfeitor supunha.

2.2 A propósito dos métodos da contradição: segunda visita

Para o segundo eixo, atemo-nos a dois textos: *Contradição e sobre-determinação* (Notas para uma pesquisa), publicado em dezembro de 1962; e *Sobre a Dialética materialista* (Da desigualdade das origens), publicado em fevereiro de 1963. Como já foi mencionado, optamos por não abordar o anexo deste primeiro texto, o qual só veio a público em 1965, na primeira edição de *Por Marx*.

O texto *Contradição e sobre-determinação* nasce como continuação direta de “*Sobre o jovem Marx*”, sendo um texto com pretensões consideravelmente modestas. Nele o autor pretende trabalhar extensivamente os equívocos do conceito de *inversão de Hegel*, já abordados de modo marginal no texto predecessor, quando foi mencionado que a inversão de Hegel seria, antes, obra de Feuerbach – é possível encontrar, em Engels (1975, p. 120-121), passagens onde isso é explicitamente afirmado.

De modo geral, em *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*, Engels atesta a decadência das correntes idealistas da filosofia até Hegel, quando seu nível estaria tão baixo que só se salvou através do hegelianismo, constituído por um sistema idealista possuidor de um método materialista, a dialética, mas posto de cabeça para baixo. A filosofia de Hegel reinou na Alemanha e só foi superada no momento de sua inversão por Feuerbach, o qual pôs seu método materialista em pé. No entanto, a inversão em Feuerbach tomaria também o sistema idealista hegeliano, mas este, não importando quantas vezes fosse virado, retorcido, avessado posto de pé ou com os calcanhares no céu, nunca deixava de ser idealista (Cf. Engels, 1975).

E então surgiria Marx, com sua fórmula própria de inversão: “em Hegel a dialética está de cabeça para baixo. É preciso invertê-la para descobrir na ganga mística o núcleo racional”²⁸ (Althusser, 2015, p. 102, n. 2). Esta fórmula proclama então a inversão em dois atos: a inversão ela mesma e a *descoberta de um núcleo racional* em meio a ganga mística. Engels a esclarece como sendo a inversão da dialética materialista já antes invertida por Hegel – fala-se então de uma inversão da inversão... de uma negação da negação – e a extração dessa dialética do sistema idealista hegeliano. Pois seria o *sistema* uma necessidade caduca dos humanos de tentar superar todas as contradições, o que já é uma contradição com a própria dialética, a qual exige que sempre existam contradições e jamais haja verdades absolutas (Engels, 1975, p. 98; 94).

Consciente da explicação de Engels, Althusser ainda se propõe a tratar a fundo a fórmula marxiana. Sobre ela, ele afirma: “[...] a fórmula da ‘inversão’ é apenas indicativa, até metafórica e que ela coloca tantos problemas quanto os que resolve” (Althusser, 2015, p. 71). Essas afirmações se baseiam em duas questões práticas que distinguiriam a dialética hegeliana (mesmo se rigorosamente invertida) da dialética marxista: a primeira toca a explicação leninista de como teria sido possível que a Rússia fosse o lar da primeira revolução bem-sucedida em estabelecer um estado socialista; a segunda diz respeito às concepções marxistas acerca do desenvolvimento histórico – tendo em vista uma ordem de argumentos que nos permita transitar com maior facilidade entre os textos do

28. Utilizamos aqui a passagem como fora traduzida pelo próprio Althusser. Na nota em que ela se apresenta, o autor discute como a tradução para o francês traria uma interpretação equivocada do texto e propõe então compreender a passagem através de uma versão mais fiel ao original (Althusser, 2015, p. 102-103, n. 2). De toda forma, disponibilizamos a passagem na tradução inglesa, revisada por Engels, caso haja dúvidas sobre a fidelidade da versão de Althusser: “With him it is standing on its head. It must be turned right side up again, if you would discover the rational kernel within the mystical shell” (Marx, 2013, p. 16).

segundo eixo e, assim, deixar claras suas relações com a política e com as ciências, inverteremos a ordem das questões postas por Althusser neste texto.

Uma dialética do céu ao inferno

Enquanto filósofo idealista, Hegel arguia pela primazia da ideia sobre a matéria, e essa primazia – não é segredo quando se trata de Hegel – não era uma simples primazia, mas uma completa relação de determinação da matéria a partir da ideia. Acompanhem por um instante o que Hegel (2012) tem a dizer acerca do *princípio do desenvolvimento no curso da História do mundo* de modo que o caráter determinista desta primazia fique claro.

O filósofo alemão, com um modo de pensar classicamente moderno, começa por explicar que a mudança histórica “[...] há muito foi entendida de maneira geral como envolvendo um avanço em direção ao melhor, ao mais perfeito” (Hegel, 2012, p. 115). Contudo esse avanço não se dava na natureza, apenas no espírito, pois, “na natureza nada de novo acontece [...]. O mesmíssimo caráter permanente reaparece de maneira continuada e toda a mudança reverte a ele. [Assim] Somente as mudanças no reino do Espírito criam o novo” (Hegel, 2012, p. 115). Até aqui, pode-se dizer que todo agenciamento na *História do mundo* se dá fora da natureza, no espírito.

Esse agenciamento possui antes de tudo um *princípio interior*. Mesmo existindo enquanto objeto natural orgânico, o homem possui em si mesmo uma *simples essência* que primeiro existe enquanto *germe*. Esse germe contém a potência de desenvolvimento, mas essa potência não se transpõe para a realidade de forma direta, mas sim de forma dialética, e só ocorre por meio da mediação da consciência e da vontade. “Assim o Espírito está em guerra consigo

mesmo, deve superar-se como inimigo e como seu mais formidável obstáculo” (Hegel, 2012, p. 116), e como toda guerra busca conquistar algo, essa *guerra consigo mesmo* quer conquistar a liberdade! Sua “[...] finalidade, já afirmamos desde o início: é o Espírito em sua essência, o conceito de liberdade” (Hegel, 2012, p. 117).

O germe que contemos em nós desde o início “[...] é o impulso da vida em si, o anseio para romper o envoltório da natureza [...]” (Hegel, 2012, p. 118), mas não nos enganemos, apesar de “[...] a existência, progresso, aparece[r] como um avanço a partir do imperfeito para o mais perfeito” (Hegel, 2012, p. 118), o imperfeito “[...] não deve ser tomado apenas em abstração, como o simplesmente imperfeito e sim, como o que ao mesmo tempo contém o seu próprio oposto como germe, o chamado perfeito, um impulso dentro de si” (Hegel, 2012, p. 118). Ao fim da passagem, ele termina por esclarecer que o *impulso da vida espiritual em si* é também o anseio de “[...] atingir a luz da consciência – ou seja, de seu próprio eu” (Hegel, 2012, p. 118).

O processo acima descrito por Hegel é rigorosamente dialético e idealista: o Ser (tese) possui em si o germe de sua negação, sendo assim sua própria antítese; sua consciência e vontade encontram este germe, e o resultado deste encontro é a síntese da *guerra consigo mesmo*, é o *desenvolvimento da liberdade no mundo*. O idealismo dessa dialética se encontra neste germe, ele é a *primazia da ideia*, do Espírito. Quem quiser inverter a dialética de Hegel terá de substituí-lo pela primazia da prática e da matéria. Tentemos então invertê-la.

Se este germe, a antítese, no idealismo hegeliano, vem da interioridade do Espírito, em uma versão materialista da dialética à antítese, ele tem de vir da *exterioridade*, da Natureza ou da economia. Assim o Ser (tese) encontrará sua negação (antítese) fora de si, mas o encontro não pode se dar no mesmo lugar que em Hegel, não pode ser na consciência... Enquanto marxistas, digamos que se dá, então no trabalho; é por meio do trabalho que o homem transforma a natureza! Falta-nos agora compreender a síntese dessa dialética.

Ora, se no idealismo o resultado da dialética era o Ser livre da natureza e consciente de si, no materialismo, o Ser deverá se livrar de si e tornar-se consciente da economia. Quando o fizer, perceberá que, no princípio, alienou a natureza de seu direito mais justo, de seu lugar enquanto Ser. Egocentrados, invertamos as posições da dialética sem notar que a parte mais importante é compreender que a natureza é a verdadeira tese, nós não passamos de sua negação, somos a antítese. E tal como o Rei Midas, que tudo tocava e transformava em ouro, tudo o que tocamos, com nosso trabalho, transformamos em artificial, em produto e mercadoria. Eis aqui o verdadeiro resultado da *História materialista do mundo* que Hegel jamais entenderia: a última etapa do desenvolvimento será a completa transformação da natureza em produto humano! Tragédia já anunciada por George Carlin em seu *stand-up* – e farsa parodiada, de muito mau gosto, por Patrick Moore – o sentido por trás da existência humana é fazer plástico²⁹.

Levamos nossa inversão até uma escala um tanto absurda. Não obstante, se desacelerarmos essa *História do mundo*, se o anti-natural que objetamos alcançar não for o plástico, mas uma organização econômico-social oposta a qualquer dos estados de natureza da filosofia clássica, ainda assim teremos uma dialética em que um

29. Em um de seus shows, George Carlin brinca com a ideia de “salvar o mundo” – a qual, na realidade, trata de salvar a humanidade ou, antes, salvar “o mundo como conhecemos”. O humorista diz que o mundo vai muito bem sem nós e que foi nossa pretensão megalomaniaca de controlar o mundo que nos colocou nessa enrascada. Colocando em dia a questão religiosa, ou filosófica (idealista), de um sentido para nossa existência, já que a humanidade (ou o *mundo como conhecemos*) rumo a um fim, ele faz a piada de que o sentido de nossa vida teria sido criar o plástico, algo que o planeta Terra não conseguiu criar sem nós e que agora a Terra simplesmente partiria para um novo paradigma “Earth + Plastic!”. O caso de Patrick Moore é simultaneamente mais cômico e mais trágico. Este foi um dos membros fundadores do Greenpeace, mas hoje *trabalha* espalhando desinformação sobre as questões verdes para quem lhe pagar mais, indo desde posições pró-agrotóxicos e afirmações de que o CO² faz bem para o meio ambiente, até chegar a repetir a afirmação de Carlin sobre nossa função ter sido de criar plástico, mas, desta vez, sem a menor intenção de fazer seu público rir.

mundo exterior, a natureza (mecanicismo) ou a economia (economicismo), é a entidade determinante, tal qual em Hegel era o Espírito. Mesmo que, no trabalho, nós a confrontemos performando nosso papel de antítese, a síntese ainda dependerá exclusivamente do exterior à sociedade. Para o social, a única coisa que sobra, nas inversões rigorosas da dialética hegeliana, é o mesmo de um eterno retorno – se, além de materialista, Hobbes também fosse dialético, seu Estado não seria um Leviatã, mas sim um Ouroboros³⁰.

De maneira muito mais rápida, Althusser nos leva da questão prática: “Tratar-se-ia então de lhe *retomar* a dialética e aplicá-la à vida em vez de aplicá-la à Ideia. A ‘inversão’ seria uma inversão do ‘sentido’ da dialética. Mas essa inversão do sentido deixaria, de fato, a dialética intacta” (Althusser, 2015, p. 72); à conclusão: o “[...] princípio interno simples que, em Hegel, é o princípio da inteligibilidade de todas as determinações de um povo histórico, teria assim sido substituído por *um outro princípio simples*, seu contrário: a vida material, a economia [...]” (Althusser, 2015, p. 84); e, por fim, à consequência: “Essa tentativa acaba pela redução radical da dialética da história à dialética geradora dos *modos de produção* sucessivos, ou seja, no limite das diferentes *técnicas* de produção. Essas tentações têm, na história do marxismo, nomes próprios: *economicismo*, e mesmo *tecnologicismo*” (Althusser, 2015, p. 85).

A questão levantada por Althusser acerca da explicação de Engels da fórmula marxiana da inversão de Hegel está posta: a inversão rigorosa de Hegel nos leva, no melhor dos casos, a uma caricatura determinista-economicista do materialismo histórico – e no pior deles, a um absurdo tragicômico tecnologista³¹.

30. O Ouroboros (do grego Οὐροβόρος: que consome a cauda) se trata da figura de uma cobra ou um dragão devorando a própria cauda, sendo normalmente utilizado como signo do conceito de *Eterno Retorno*. Pode ser comparado a Fênix com sua ideia de renascimento das cinzas.

31. Há ainda mais uma consequência que essa inversão poderia causar: se, em Hegel, a ideia contém em si o germe de sua negação e seu completo oposto, a matéria, em sua

Todo marxista que argumente que a dialética de Hegel apenas foi invertida há de se lembrar aqui “[...] das lutas teóricas e práticas conduzidas por Marx e seus discípulos contra esses ‘desvios’” (Althusser, 2015, p. 85); reconhecerá nesses “desvios” uma imensa vileza e, como o fez o filósofo alemão, recorrerão a *Divina Comédia* de Dante Alighieri (*apud* Marx, 2008, p. 52): “*Qui si convien la sciare agui sospetto/ Ogui viltà convien che qui sia morta*” [“Deixe-se aqui tudo que é suspeito/ Mate-se aqui toda vileza”]. No entanto, parte deles gostará de mencionar que, antes de entrar pelo portão do inferno, Dante havia encontrado com algumas feras em meio a uma selva obscura e que, poucas páginas antes de citar a bela passagem, Marx havia falado sobre como a totalidade das “[...] relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, [sendo esta] a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política [...]” (Marx, 2008, p. 49) e em rota distinta à *Divina Comédia*, o alemão quer chegar ao paraíso pela via expressa, sem passar pelo inferno: “Em completa oposição à filosofia alemã, a qual desce do céu à terra, aqui sobe-se da terra ao céu” (Marx; Engels, 2009, p. 31).

Assim a acusação de Thompson contra Althusser se provaria consenso, o filósofo francês, de fato, “[...] pretendia ser mais marxista do que Marx” (Thompson, 1981, p. 10). Junto da inversão da dialética, os conceitos mudaram apesar de a dinâmica permanecer a mesma, só que com os pés no chão! Não se trata mais de sociedade civil e Estado, mas sim de base e superestrutura. A determinação de um sobre o outro, de qualquer modo, continua em Marx, como era em Hegel, desta vez partindo da terra ao céu. Relembre-

inversão, deveria conter em si o germe da ideia, as teorias do conhecimento. Assim, materialistas teriam que escolher serem tão empíricas quanto o mito cristão do Jardim do Éden, onde o simples contato do homem com as coisas permite conhecê-las, pois estas detinham em si seu próprio conhecimento; ou tão empíricas quanto Kant, para quem as coisas em si não podem ser totalmente compreendidas pelo homem, pois detêm em si o seu conhecimento próprio – eis aqui uma fórmula realmente dialética: a negação da negação; negue Hegel e retornará a Kant.

mos Losurdo (2011, p. 220), o qual já havia nos avisado que a razão por trás das mudanças nos conceitos em Marx, “[...] nada mais é que a passagem para um discurso no âmbito do qual a condenação moral do anti-humanismo da sociedade burguesa é expressa de maneira mais sintética e mais elíptica”.

A passagem de Marx sobre a superestrutura inegavelmente marca a entrada do marxismo no primeiro círculo do inferno – até 1937, Gramsci, conterrâneo de Dante, ainda procurava uma saída do nono e último círculo do inferno. A luta marxista buscava, com ele, a *hegemonia* na superestrutura, combatendo as diversas perspectivas economicistas. A melhor rota de fuga desse inferno, demonstra Althusser, é pedindo pela intervenção divina, é ao braço direito d’O Criador que devemos orar, apenas o Anjo Engels pode intervir pelo marxismo e arrebatá-lo do inferno determinista do economicismo. E como em Mateus 1:20³², o Anjo se pronunciou oniricamente: “[...] o factor determinante na história é, em última instância, a produção e a reprodução da vida real. Nem Marx nem eu, nunca afirmamos outra coisa” (Engels, 1975, p. 185). A expressão “em última instância” requer certa exegese, mas por ora, nos contentemos com a continuação da fala de Engels (1975, p. 185-186): “Se alguém em seguida torce esta proposição ao ponto de lhe fazer dizer que o factor económico é o único determinante, transforma-a numa frase vazia, abstracta, absurda”.

Assim, ocorre que o próprio Engels admite que um resultado determinista-economista da inversão transforma (*verwandelt*) a frase de Marx em algo que nunca foi dito por ele. Dessa forma, se quisermos que o sentido das palavras de Marx não se perca no vazio semântico, o que precisa ser *transformado* é a relação da in-

32. “E, projetando ele isto, eis que em sonho lhe apareceu um anjo do Senhor, dizendo: José, filho de Davi, não temas receber a Maria, tua mulher, porque o que nela está gerado é do Espírito Santo”.

versão. De qualquer modo, nossa oração conseguiu resultados, e Engels nos tirou do inferno. O argumento de Althusser deve agora providenciar algumas garantias se quiser que a primeira dessas duas explicações se mostre errada.

No tocante à (não) manutenção dos termos hegelianos, Marx substitui os termos de Hegel: com ele, se fala em base e superestrutura, também já foi demonstrado que a relação existente entre estes dois é distinto da relação entre Estado (vida espiritual) e sociedade civil (vida material) de Hegel. Deste modo, conclui Althusser, “em Marx, são *ao mesmo tempo os termos e sua relação* que trocam de natureza e sentido” (Althusser, 2015, p. 85). Ou seja, a inversão marxista da dialética hegeliana não apresenta apenas *um discurso mais sintético e elíptico*, isto é, não são transformadas apenas as palavras, mas também com *novas relações* entre suas partes.

Ao fazer *A Ideologia Alemã* dialogar com o 18 de Brumário, é possível encontrar outro exemplo dessa inversão que também transforma as relações. No primeiro, aparece a seguinte passagem: “[...] parte-se dos homens realmente ativos e, com base no seu processo real de vida, apresenta-se também o desenvolvimento dos reflexos e ecos ideológicos desse processo de vida” (Marx; Engels, 2009, p. 31). Até aqui a inversão se deu de forma simples, apenas o sentido da dialética sofreu alguma alteração, no entanto no início de suas reflexões sobre o golpe de Luís Bonaparte, ele entra em detalhes acerca da produção desse chamado *processo real de vida dos homens*:

Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. **A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos** (Marx, 2011a, p. 25, grifo nosso).

É preciso que compreendamos, então, que o processo real de vida dos homens, cuja manutenção é o *primeiro ato histórico* (Marx; Engels, 2009, p. 40-41), é o ponto de partida da dialética marxista e que, a partir dela, serão determinadas as formas de consciência; e que, não obstante, os homens ao fazerem sua história encontram-se presos às *tradições* das gerações passadas. Desse modo, o fator determinante do processo histórico encontra-se, desde o início, desde o *primeiro ato histórico*, condicionado pelos fatores que ele devia ser a causa única. As relações de determinação entre o homem e a consciência mudaram de forma aberrantemente durante a *inversão*.

As concepções historiográficas do marxismo, como demonstra Althusser, são definitivamente opostas ao determinismo, seus termos e suas relações se transformaram de forma a corresponder a essa oposição. Há, assim, *diferenças estruturais* entre a dialética hegeliana e a marxista. Os fantasmas do inferno economicista assombram a todos que tentarem, a partir das práticas dos *amigos da terra* (os materialistas gregos), subir, *simplesmente*, ao céu das ideias; é necessária outra *estrutura* caso se queira evitar recair em algum tipo de determinismo. Para essas outras *estruturas*, Althusser busca atribuir à dialética marxista a qualidade de “sobredeterminada”, a qual ele justifica, antes de tudo, a partir das práticas revolucionárias na história do socialismo, isto é, por meio do socialismo científico.

O ponto de fusão e o ponto de ruptura leninianos

O entendimento acerca da *inversão* era uma caixa-preta fechada no marxismo, isso, como pudemos ver, não impediu que Althusser ousasse abri-la para pôr na ordem do dia o debate em torno da apropriação marxista da dialética. A questão exposta na seção anterior se limita a consequências teóricas de uma inversão rigorosa da dialética hegeliana. Através dela, ziguezagamos en-

tre qual fator poderia ou bastaria para determinar resultado X ou Y, sem nunca termos o prazer de mergulharmos nos resultados práticos. Como na música do *Depeche Mode*, cabe perguntar: *Where's the revolution?* (Onde está a revolução?).

Se pode responder a essa pergunta mencionando a Rússia no ano de 1917, quando o país passou por dois processos revolucionários, um em fevereiro e outro em outubro, sendo este último encabeçado pelo partido bolchevique. É retornando a este período que Althusser prepara terreno para colocar a primeira questão, que mencionamos outrora. Antes de abrir a caixa-preta citada há pouco, Althusser se mostra bastante consciente em relação à delicadeza do assunto: “E visto que é preciso expor-se, gostaria, por minha conta e risco, de tentar refletir um instante sobre o *conceito marxista de contradição*, a propósito de um exemplo preciso: o tema leninista do ‘elo mais fraco’” (Althusser, 2015, p. 74). É chegada a hora de fazer falar Lenin, o campeão do marxismo russo.

A partir de uma ilustração, o tema é bastante simples: uma corrente vale tanto quanto seu elo mais fraco; contudo, enquanto uma teoria política capaz de guiar a tomada de decisões no partido e de inspirar a reflexão acerca da revolução, o tema não apenas se torna complexo, como, ademais, serve para demonstrar a complexidade das contradições históricas. Althusser levanta a intrigante questão *de por que a revolução socialista na Rússia saiu vitoriosa*, ou melhor, *como a teoria leninista do elo mais fraco pode ajudar a explicar por que a revolução foi possível na Rússia* (Althusser, 2015, p. 74). Ademais, acrescentamos por que, em contrapartida, não foi possível na França.

A observação leninista³³ de Althusser parte do levantamento de que a Rússia era o *elo mais fraco* da Europa. Esta posição é o resultado da acumulação de diversas contradições históricas na

33. Althusser não cita cada ponto, mas é fácil identificar na argumentação dele inúmeras referências às obras *Que Fazer?* e *Imperialismo estágio superior do Capitalismo* (cf. Lenin, 2006, 2012).

Rússia, que a tornavam o país mais atrasado na corrente imperialista europeia:

Contradições de um regime de exploração feudal reinando, sob impostura dos papas, sobre uma massa enorme “inculta”, no alvorecer do século XX, tanto mais ferozmente quanto a ameaça crescia [...]. contradições da exploração capitalista e imperialista desenvolvidas em larga escala nas grandes cidades e em suas periferias, nas regiões mineradoras, petrolíferas, etc. Contradições da exploração e das guerras coloniais, impostas a povos inteiros. Contradição gigantesca entre o grau de desenvolvimento dos métodos de produção capitalista ([...]) e o estado medieval do campo. Exasperação da luta de classes em todo o país, não só entre exploradores e explorados, mas no interior das próprias classes dominantes (grandes proprietários feudais, apegados ao czarismo autoritário, policial e militarista; pequenos nobres fomentando constantemente conjurações; grandes burgueses e burguesia liberal em luta contra o czar; pequenos burgueses oscilando entre o conformismo e o “esquerdismo” anarquizante). (Althusser, 2015, p. 75)

Althusser continua, por muito tempo, ainda mencionando outras questões, como o *ensaio para a revolução* em 1905, a *descoberta* de um modo de autogestão próprio ao proletariado (os *soviets*) e a *folga* que a intervenção de países estrangeiros foi obrigada a dar à Revolução Russa em razão da Grande Guerra.

Assim, houve “*a acumulação e a exasperação de todas as contradições históricas então possíveis num único Estado*” (Althusser, 2015, p. 76) – Althusser ainda acrescenta que elas seriam ininteligíveis em qualquer outro país que não estivesse *atrasado* em relação ao mundo do imperialismo (Althusser, 2015, p. 76). Recorrendo a Marx, ele

relembra a passagem em que o filósofo alemão afirma: “É o lado mau que produz o movimento que faz a história, constituindo a luta” (Marx, 2018, p. 110) e pede-nos para que entendamos *lado mau* como o lado menos bom para aqueles que dominam e para aqueles que “esperam a história *de um outro lado!*”. Com “de um outro lado” e um “lado bom”, Althusser se refere ao maior desenvolvimento econômico (Althusser, 2015, p. 77). Assim a grande vantagem da Rússia seria que ela se encontrava, enquanto historicamente *atrasada*, no lado mau, *o lado que produz o movimento que faz a história*.

Por ser historicamente *atrasada* no que diz respeito ao imperialismo, era possível encontrar na Rússia, entre tantas já citadas, uma contradição específica a mais: ela era, necessariamente por ser a nação mais *atrasada*, também a nação mais *avançada* – “Noutros termos, a Rússia estava uma revolução burguesa em atraso na véspera de uma revolução proletária, grávida então de duas revoluções, incapaz, mesmo adiando uma, de conter a outra” (Althusser, 2015, p. 76). Mesmo com uma formação social aparentemente feudal, o acúmulo das contradições acima mencionadas, e de outras mais, exasperava-se por meio do proletariado russo, o qual, desde sua desilusão com o Czar nas marchas de 1905, não pretendia se limitar às ambições trabalhistas burguesas, como testemunhou Trotsky (*apud* De Moura, 2017, p. 139). “No dia 25 o Partido Bolchevique chama a greve geral, mas é surpreendido por um levante armado desencadeado pelo proletariado, o partido fora arrastado pelo movimento”.

Marcos Del Roio (2008, p. 29), observando a correspondência de Marx com Vera Zasulich, já observa essa dualidade histórica da Rússia muito antes da Revolução de 1917. Enquanto na Europa ocidental, outrora, havia existido e se difundido um tipo de propriedade comum, a qual no século XIX já havia desaparecido e sido substituída pela propriedade privada; na Rússia, esse tipo de propriedade comum ainda coexistia com a propriedade privada que o

desenvolvimento capitalista no país vinha introduzindo – assim, a Rússia possuía ainda um tipo de propriedade que havia sumido do resto da Europa. E é a partir, justamente, dessa propriedade extinta nos países mais avançados que poderia, para Marx, permitir que a Rússia lhes passasse à frente e realizasse um desenvolvimento não capitalista (Del Roio, 2008, p. 28-30), sendo, assim, a vanguarda revolucionária da Europa (Marx; Engels, 2012, p. 13).

Por outro lado, na Revolução Russa de 1905, grande parte dessas contradições já se mostravam acumuladas, além do fato de a guerra com o Japão expor o país a uma situação crítica (De Moura, 2017, p. 118), tal qual como aconteceu durante a Grande Guerra. No entanto, essa primeira revolução malogrou, ao passo que as de 1917 sucederam.

Já na dialética hegeliana, pode-se encontrar uma explicação geral para a derrota em 1905: uma das *leis da dialética* se trata da transformação qualitativa por causas quantitativas. Engels (2015, p. 150-160) a esclareceu bem em sua polêmica com Eugen Dühring – Stalin (2010, p. 10), seguindo seus passos, também o fez em sua *sistematização do marxismo-leninismo* – e antes dele, Marx já falava da recorrência de sua acuracidade: “Aqui, como na ciência da natureza, é mostrada a corretude da lei descoberta por Hegel (em sua *Lógica*), de que alterações meramente quantitativas após certo ponto passam a mudanças qualitativas” (Marx, 2013, p. 212, tradução nossa)³⁴.

Durante *Por Marx*, Althusser se mostra pouco à vontade com essa *lei* da dialética e com várias outras originadas em Hegel. Não obstante, em manuscritos tardios, entre 1976 e 1978, ele esboça uma crítica às *leis* na filosofia e as substitui por *teses* (Cf. Althusser, 2019). (Re)nomeando, Althusser *substitui* o cientificismo da expressão ori-

34. “Here, as in natural science, is shown the correctness of the law discovered by Hegel (in his *Logic*), that merely quantitative differences beyond a certain point pass into qualitative changes.”

ginal por algo muito mais próximo das práticas científicas, como historicamente se mostraram maleáveis e passíveis de retificação. Apesar de o filósofo francês não ter chegado a falar abertamente nesta lei, a não ser sob o nome de *fusão* (referente a um processo químico de transformação quantitativa em qualitativa), Mao o fez quando tocou no mesmo assunto e, dada a importância dos escritos de Mao para este eixo do *Por Marx* (entraremos em detalhes na próxima seção), tomamos a liberdade de usá-la. Em *Sobre a Contradição*, ele diz:

Quando, no seu movimento, o fenômeno se encontra no primeiro estágio, sofre modificações simplesmente quantitativas [...]. Quando o fenômeno, no seu movimento, se encontra no segundo estágio, as modificações quantitativas que sofreu no primeiro estágio já atingiram o ponto máximo, o que provoca uma ruptura da unidade do fenômeno e, em consequência, uma modificação qualitativa (Mao, 2009, p. 72).

Althusser demonstra que, em 1917, e não em 1905, somou-se uma quantidade de contradições suficiente para que a *contradição em geral* – que, na verdade, já está especificada e é a contradição entre as forças produtivas e as relações de produção, personificada na luta de classes – passasse por uma transformação qualitativa e se tornasse *ativa*. Neste momento da acumulação das contradições, estas se *fundem* em uma *unidade de ruptura* – sobre ela Althusser (2015, p. 78) alerta, não se trata de um *puro fenômeno*, mas sim de uma *unidade real* de modo que elas não podem simplesmente ser dissipadas, frente a essa *unidade real*, os exploradores se tornam impotentes.

É interessante atentar para a questão de que a mudança qualitativa se dê pela forma de uma *fusão* e que esta fusão resulte em uma *unidade de ruptura*, pois aí reside uma similitude para com

a solução de Serres para as crises: a *novidade*. Para Michel Serres (2017, p. 16), há um método de mensurar a novidade de um acontecimento: “ela é proporcional à duração da era anterior, que vem a ser concluída por tal acontecimento”. Desse modo, a novidade da *unidade de ruptura* que surgiu na Rússia, em 1917, era proporcional a, pelo menos, quatro séculos do capitalismo europeu, somados a alguns anos do imperialismo, sua *fase superior*, que nascera pouco tempo antes. Poderíamos acrescentar, também, na conta a duração do Czarismo e seu consequente feudalismo na Rússia, mas não nos aprofundaremos desnecessariamente nessa questão.

A *fusão* também nos interessa por ser um elemento já presente desde cedo na explicação de Marx, não sobre o sucesso de uma revolução, mas sobre a derrota do proletariado francês em junho de 1848. Precedendo o golpe de Luís Bonaparte, em 1851, historicizado pelo *18 de Brumário* de Marx, houve um golpe contra Luís Felipe, que foi forçado a abdicar da posição de Rei da França, permitindo a formação de um governo provisório e o estabelecimento de uma constituição republicana. Em uma série de artigos para a *Neue Rheinische Zeitung* (Nova Gazeta Renana), posteriormente reunidos por Engels sob o título de *As Lutas de Classes na França*, Marx aborda os pormenores do nascimento dessa República.

Marx demonstra, nesta obra, que a “derrota da revolução” não trouxe à bancarrota da luta revolucionária, muito pelo contrário, derrubou os resquícios pré-revolucionários tradicionais de uma luta de classes que ainda não havia culminado em um antagonismo agudo, gerando um adversário cujo combate permitiria ao *partido da revolta* amadurecer e se tornar realmente revolucionário (Marx, 2012a, p. 35). O autor explica que, durante o governo de Luís Felipe, “o Rei burguês”, apenas uma facção da burguesia apresentava poder político digno de nota, sendo essa a aristocracia financeira (Marx, 2012a, p. 37). Após a formação do governo provisório, outras facções da burguesia chegaram a cargos com real poder político, de

forma que, “por fim, a república de fevereiro fez com que a dominação dos burgueses aparecesse em sua forma pura, ao derrubar a coroa atrás da qual se escondia o capital” (Marx, 2012a, p. 47). Eis o *reino sem nome da burguesia* (Marx, 2012a, p. 98).

Contudo, essas diversas facções da burguesia não estabeleceram um reinado coeso de imediato. Para falar a verdade, ela se dividia entre as intenções de formar dois reinados distintos: entre os burgueses que participaram do governo, podia, de forma geral, identificar dois tipos de monarquistas, os legitimistas e os orleanistas, cada qual defendendo o retorno de um rei antagônico ao outro. Podemos assimilar o tempo que a burguesia levou para se unir de forma coesa com o tempo que a República, de fato, levou para se constituir. Ainda em fevereiro de 1848, o proletariado parisiense *ordenou* ao governo provisório que proclamasse a república, e assim foi feito. No entanto, Marx (2012a, p. 44) alerta aos seus leitores que, “ao ditar a república [...] o proletariado ocupou imediatamente o primeiro plano como partido autônomo, mas, ao mesmo tempo, desafiou toda a França burguesa a se unir contra ele”.

Já em junho do mesmo ano, as *ordens* do proletariado francês não eram mais atendidas pelo governo provisório, assim “não restou alternativa aos trabalhadores: ou morriam de fome ou partiam para a briga” (Marx, 2012a, p. 62). A noite de 25 de junho, quando o proletariado *partiu para a briga*, pode ser sintetizada nas seguintes passagens: “[...] a Paris da burguesia se iluminou enquanto a Paris do proletariado ardia em chamas, se esvaía em sangue e gemia em dor” (Marx, 2012a, p. 63); “A burguesia foi obrigada a contestar as exigências do proletariado de armas nas mãos. E o verdadeiro local de nascimento da república burguesa não é a *vitória de fevereiro*, é a *derrota de junho*” (Marx, 2012a, p. 61).

As consequências de junho foram que a burguesia aceitou o desafio feito em fevereiro e se uniu – para não dizer que se *fundiou* – contra o proletariado. Formou-se, então, o *partido da ordem*, contra o

“partido da anarquia” socialista. Aqui a lição do acúmulo de contradições foi aprendida pela burguesia. Diferente da *unidade de ruptura* soviético testemunhado pelos bolcheviques, os partidários de Louis Blanc viram nascer uma *unidade de ordem*, forjada sob a mesma lei de transformação quantitativa em qualitativa: “[...] mesmo que cada uma de suas facções, considerada isoladamente, fosse monarquista, o produto de sua ligação química necessariamente seria *republicano* [...]” (Marx, 2012a, p. 99). Contra o proletariado, ainda se somaram os bonapartistas, a pequena-burguesia da sociedade 10 de Dezembro,³⁵ os camponeses que acreditavam ser culpa dos trabalhadores da cidade o aumento nos impostos... sobre os pobres trabalhadores urbanos, “se avolumou, portanto, todo o ódio da burguesia” (Marx, 2012a, p. 57) e muitos outros mais. Em suma, a derrota do proletariado parisiense foi, também, *sobredeterminada* por princípio.

A escolha do termo “sobredeterminação”, diz Althusser, não resulta de um apreço especial, parece, por outro lado, possuir uma causa mais funcionalista: “[...] emprego-o na falta de melhor, ao mesmo tempo como um índice e um *problema* [...]” (Althusser, 2015, p. 79). Sobre a escolha de Althusser, relembramos o que implica nomear para Isabelle Stengers: o filósofo francês quer que *sintamos ou pensemos algo* para esclarecer o quê. Vejamos como termina a passagem acima: “[...] e também porque permite bastante bem ver porque lidamos com *outra coisa que não a dialética hegeliana*” (Althus-

35. Nas palavras do próprio Marx (2012a, p. 91), “essa sociedade data do ano de 1849. Sob o pretexto da instituição de uma sociedade beneficente, o lumpemproletariado parisiense foi organizado em seções secretas, sendo cada uma delas liderada por um agente bonapartista e tendo no topo um general bonapartista. *Roués* [rufiões] decadentes com meios de subsistência duvidosos e de origem duvidosa, rebentos arruinados e aventureiros da burguesia eram ladeados por vagabundos, soldados exonerados, ex-presidiários, escravos fugidos das galeras, gatunos, trapaceiros, *lazzaroni* [lazarones], batedores de carteira, prestidigitadores, jogadores, *maquereaux* [cafetões], donos de bordel, carregadores, literatos, tocadores de realejo, trapeiros, amoladores de tesouras, funileiros, mendigos, em suma, toda essa massa indefinida, desestruturada e jogada de um lado para outro, que os franceses denominam *la bohème* [a boêmia]; com esses elementos, que lhe eram afins, Bonaparte formou a base da Sociedade 10 de Dezembro”.

ser, 2015, p. 79). Aí está, devemos pensar em *outro que não Hegel!* A dialética marxista que *inverteu e transformou* a dialética hegeliana ao removê-la de seu sistema ganhou um nome próprio para combinar com a observação *científica* das práticas revolucionárias do proletariado.

Em Hegel, apesar de existir certa complexidade em suas contradições, apenas aparenta ser sobredeterminada. Como já demonstramos, sua contradição possui apenas um fator determinante: *o Espírito*. Enquanto no marxismo são várias as contradições e vários os resultados possíveis de sua acumulação. A inversão da dialética se mostra, assim, um processo mais complicado do que simplesmente pô-la sob seus pés. Não obstante, mostra-se real a partir da determinação da economia, mas lembremos o alerta de Engels: esta determinação só se dá *em última instância*. Esse modulante de Engels possui uma função similar à expressão *sobredeterminação*, ela nos faz pensar em *outro que não Hegel*, em *outra que não a dialética hegeliana*.

A existência de uma última instância implica a existência de outras instâncias anteriores, isto é, de outras contradições além da contradição econômica entre as forças produtivas e os modos de produção, de outras contradições aquém da luta de classes entre o proletariado e a burguesia. Ainda é em Engels que encontramos a seguinte passagem: “Com o passar do tempo, as verdades definitivas de última instância estão se tornando cada vez mais raras” (Engels, 2015, p. 120), ao passo que Althusser faz uma afirmação ainda mais radical. Para ele: “Nem no primeiro nem no último instante, a hora solitária da ‘última instância’ jamais chega” (Althusser, 2015. 89). Deste modo, a determinação *solitária* do econômico, a determinação simples da inversão rigorosa da dialética hegeliana, raramente, se não jamais, chega; e é a partir dessa observação que se deve à insistência do autor em implicar que esta dialética é *outra que não a hegeliana*.

O apelo de Althusser à experiência revolucionária leninista possuía tantos pontos positivos quanto problemas. Por um lado, ele se baseava em uma experiência socialista que, de fato, ocorreu – como pressupõe a definição de Engels do socialismo científico – para dar concretude à sua argumentação sobre a transformação da dialética e sobre o seu caráter sobredeterminado. Mas, por outro lado, o desenrolar dessa mesma experiência foi uma das principais causas da crise do marxismo. A razão pela qual Althusser se vê na necessidade de fabricar uma cultura política marxista para a França é justamente o desentendimento no PCUS, depois da denúncia de Khrushchev contra Stalin, autor de *Fundamentos do Leninismo* e herdeiro da herança teórica de Lenin. Também é com Stalin que a cientificidade do marxismo é posta em sua situação mais complicada, tanto em suas escolhas políticas (as “ciências moles”) quanto nas decisões relacionadas às tecnociências (as “ciências duras”).

Na introdução à obra de Dominique Lecourt dedicada à Trophim Lysenko, *Lyssenko, histoire réelle d'une «science prolétarienne»*, Althusser escreve: “[...] a luta de classes é necessariamente uma história cheia de erros, algumas vezes dramáticos ou trágicos” (Althusser, 2003, p. 10, tradução nossa)³⁶ e posteriormente conclui: “A história de Lysenko está terminada. A história das causas do lysenkoismo continua” (Althusser, 2003, p. 16, tradução nossa)³⁷, sendo essa a história das causas, a história da teoria marxista a partir de Stalin.

Nos momentos finais de *Contradição e Sobredeterminação*, o autor nos dá duas lições sobre filosofia da história a partir do desenvolvimento apresentado por ele: (1) Por ter várias contradições determinando-lhe, uma formação social não se transforma *ipso facto* num relâmpago depois de uma revolução em sua estrutura,

36. “[...] the class struggle is necessarily a history full of errors, sometimes dramatic or tragic”.

37. “The history of Lysenko is finished. The history of the causes of Lysenkoism continues”.

assim algumas superestruturas sobrevivem nessa nova formação social por algum tempo, devido a possuírem consistência o suficiente para isso e até para recriar condições de existência para sua substituição; (2) A nova formação social, formada pela revolução, pode por razões variadas gerar uma sobrevida de elementos que lhe são anteriores – o que explicaria como puderam ocorrer tantos “regressos” na URSS (Althusser, 2015, p. 91).

Em *Sobre a Dialética Materialista*, Althusser enfrenta um problema similar: como evitar que elementos hegelianos tenham uma sobrevida na teoria do conhecimento marxista?

Como nasce o conhecimento?

No texto de Althusser com maior relevância hoje, *A Corrente Subterrânea do Materialismo do Encontro*, escrito em 1982, mas apenas publicado em 1995, após sua morte, o autor retorna às origens da filosofia para poder falar sobre as origens do mundo e, debaixo de chuva, ele proclama uma tese de epicurista: “Que a origem de qualquer mundo, e portanto de qualquer realidade e de qualquer sentido, deva-se a um desvio, que o Desvio, e não a Razão ou Causa, seja a origem do mundo [...]”! (Althusser, 2005, p. 10-11). Assim é o desvio dos átomos, o desvio de *uma chuva de átomos*, que poderá dar origem ao mundo, à realidade e ao sentido. Contudo aí existe um problema, se é necessário que chova, que haja átomos, isto significa que o *começo* do mundo não seja uma *origem* radical.

Em um manuscrito presente entre os usados por Goshgarian para compor o *Iniciação à filosofia para os não filósofos*, Althusser já afirmava “[...] uma filosofia materialista, como a de Epicuro. Ela não fala em origem do mundo, questão que não tem sentido, e sim do *começo* do mundo” (Althusser, 2019, p. 47). Seguindo o texto, ele formula a seguinte tese, em oposição às teses idealistas de que,

antes do *começo do mundo*, haveria um Deus para tirar o mundo do nada: “Então há o quê? Já há – tese materialista por excelência – *sempre alguma coisa, já há sempre matéria* [...]” (Althusser, 2019, p. 47). De volta ao *Corrente Subterrânea*, o autor recorre a Heidegger: “É sabido que ele rejeita qualquer questão sobre a Origem, qualquer questão sobre Causa e o Fim do mundo. Mas nele há toda uma série de desenvolvimentos em torno da expressão ‘*es gibt*’, ‘há’, ‘se deu assim’, que reencontra a inspiração de Epicuro”.

Esse livro, que de início foi *sobre a simples chuva*, se estende para além de Epicuro e Heidegger, passando por Maquiavel, Espinosa, Hobbes, Rousseau e, finalmente, Marx – marginalmente menciona, também, Derrida, Deleuze, Wittgenstein, Lucrécio, Darwin – desvelando uma tradição escondida, *subterrânea*, dentro do materialismo que não vê sentido nas questões clássicas da filosofia sobre Causas, Fins, Teleologia ou Origens, substituindo-as por questões sobre o *encontro*. Quase vinte anos antes, em 1963, vemos Althusser criticar a teoria da autogênese das ideias em Hegel, pela qual os conceitos ganhavam uma *origem radical*, buscando pormenorizar sua demonstração das diferenças entre Marx e Hegel.

Sendo o mais longo dos textos de todo o *Por Marx, Sobre a Dialética Materialista* se divide em cinco seções tentando, de forma esquemática, aprofundar a argumentação de *Contradição e Sobre-determinação*; nele reaparecem a discussão sobre o equívoco ou metáfora da inversão da dialética hegeliana e o problema da estrutura da sobre-determinação na dialética marxiana – também presente na prática política de Lenin e nas contribuições maoístas para uma teoria do conhecimento – aqui essa questão aparece sob a seguinte formulação: em que consiste a *especificidade* que distingue rigorosamente a dialética marxista da dialética hegeliana?

Se não há origens, limitemo-nos ao começo, no materialismo, isso se dá na prática, e, conseqüentemente, em seu método. Na obra marxiana, pode-se encontrar um esboço do método em um

texto de 1859, o qual permaneceu não publicado até 1903, quando Karl Kautsky o trouxe a público o *Introdução* à contribuição à crítica da economia política. Neste texto, Marx discorre brevemente sobre o método da economia política até então vigente e logo parte para seus equívocos; como o caçador e o pescador isolados de Adam Smith, o estado de natureza anterior ao contrato social de Jean-Jacques Rousseau e o prometeu mitológico de Proudhon (Marx, 2008, p. 239-240).

As críticas de Marx não se limitam aos pensadores ingleses e franceses, pois se viram também contra os equívocos que uma tradição intelectual que lhe era bem mais próxima: ele afirma que “[...] nada mais simples para um hegeliano que considerar como idênticos a produção e o consumo” (Marx, 2008, p. 252) – no *Anti-Dühring*, essa mesma consideração de identidade, ou melhor, confusão entre “dois processos essencialmente distintos” apenas demonstra que quem as afirma “[...] não conhece ou não entende o desenvolvimento colossal por que passou a circulação nos últimos cinquenta anos [...]” (Engels, 2015, p. 183).

A questão que aqui se evidencia é que, numa perspectiva hegeliana³⁸, há uma identificação entre a produção e o consumo de modo que, se invertermos o processo de circulação pela perspectiva hegeliana, nada muda. Por outro lado, na perspectiva marxista, “o resultado a que chegamos não é que a produção, a distribuição, a troca, o consumo, são idênticos, mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças em uma unidade” (Marx, 2008, p. 259). A inclusão da distribuição e da troca como conceitos essenciais à circulação serve-nos para entender o processo de forma mais complexa do que o par anterior. Em Marx, são notórios

38. Acrescemos Dühring aqui, pois, apesar de ele sempre ter criticado Hegel veementemente, Engels demonstra que este constantemente reformula as sentenças hegelianas chegando aos mesmos erros que outrora criticou – quando não, reformula as conclusões marxistas de forma vulgar (Cf. Engels, 2015, p. 71-77, 228-236).

quatro estágios da circulação, o que, por si só, já não é o resultado da inversão da perspectiva hegeliana; e que também torna claro que a inversão da ordem desse novo processo não é mais possível. Althusser leva o método de Marx nesse texto para a produção do conhecimento na chamada *prática teórica*.

No que toca à origem dos conceitos, das ideias e – em consequência do idealismo – da própria realidade, a perspectiva hegeliana mantém uma identificação entre o primeiro e o último momento de suas produções, além de atribuir a uma causa interna seus desenvolvimentos. No marxismo, no entanto, as coisas aparecem de forma distinta. Ainda no *Introdução*, Marx (Cf. 2008, p. 259-270) esclarece como a Economia Política produz seu conhecimento. Ele diz que, quando se estuda um país por essa perspectiva, tenta-se partir do que parece mais correto, pelo que há de concreto e real nos dados. Mas logo intervém: “Todavia, bem analisado, esse método seria falso” (Marx, 2008, p. 260), pois os ditos dados – “[...] sua população, a divisão desta em classes, seu estabelecimento nas cidades, nos campos, na orla marítima; os diferentes ramos da produção, a exportação e a importação, a produção e o consumo anuais, os preços das mercadorias, etc.” (Marx, 2008, p. 259-260) – são abstrações sem sentido quando tomadas como ponto de partida.

Para entendê-los ou explicá-los, seria necessária uma viagem até conceitos mais simples que lhes dariam significado; e então seria necessário fazer o caminho de volta do senso comum até as populações, as classes, as produções, as exportações ... que desta vez teriam algum sentido.

Marx (2008, p. 261) divide essas duas viagens enquanto dois métodos distintos: “No primeiro método, a representação plena volatiliza-se na determinação abstrata; no segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento”. A ida do *real nos fatos* para conceitos simples foi o método dos economistas do século XVII, enquanto a viagem

de volta “[...] é manifestamente o método cientificamente exato” (Marx, 2008, p. 260) – mas também é por onde Hegel se leva à ilusão de que a partir da simples ideia se chega à produção, e não à reprodução, do concreto.

Antes de Althusser tentar se apropriar desse método cientificamente exato na prática teórica, Mao o faz para estabelecer seus métodos de direção:

Em todo o trabalho prático do nosso partido, toda a direção correta é necessariamente “das massas para as massas”. Isso significa recolher as ideias das massas (ideias dispersas, não sistemáticas), concentrá-las (transformá-las por meio do estudo em ideias sintetizadas), ir de novo às massas e propagá-las e explicá-las de maneira que as massas as tomem como suas, persistam nelas e as traduzam em ação; [...]. Tal é a teoria marxista do conhecimento (Mao, 2019a, p. 120-121).

Em Marx, o real existe independentemente do pensamento (Marx, 2008, p. 162) e é a causa das ideias simples, as quais são trabalhadas *teoricamente*, durante o *Contribuição*, para se aproximarem mais de uma representação fiel do concreto; em Mao, esse trabalho aparece de forma coletiva, é o trabalho do partido “[...] pô-las à prova em várias unidades distintas [...]” (Mao, 2019a, p. 122), depois é importante levá-las às massas e repetir o processo. “Sucessivamente, repetindo-se infinitamente esse processo, as ideias vão se tornando cada vez mais corretas, mais vivas e mais ricas” (Mao, 2019a, p. 121). Não é mais um *eu penso*, mas sim, um *nós pensamos*.

É possível compreender essa distinção no método em razão de duas questões: quando Marx escreve, ele, de fato, é o único a fazer esse trabalho³⁹, ao passo que, no tempo de Mao, o marxismo já é

39. Salvo exceção para Engels, que, no tempo, não se ocupava em estudar a Economia Política, mas sim as questões militares, seguidas das ciências da natureza.

uma tradição amplamente difundida. Marx aplica seu método a um conhecimento científico, ao passo que Mao trata de questões políticas mais subjetivamente variadas, como as alianças para o combate ao imperialismo japonês e o papel do exército vermelho nas localidades específicas. Em relação a esses dois, Althusser vai se encontrar em uma posição intermediária: se de um lado ele, tal como Mao, fala em um tempo no qual o marxismo já é uma tradição repleta de pensadores; por outro, não fala de um lugar de dirigente, mas, como Marx, de interventor na produção de conhecimento científico.

Em razão desse lugar onde Althusser se encontra, ocorre um deslocamento do trabalho do partido para a comunidade científica. Primeiramente o filósofo francês coloca todo esse processo em novos termos, ele fala em três generalidades, sem nomes específicos (apenas as chama de Generalidade I, II e III), que designam papéis determinados no processo de fabricação do conhecimento.

A primeira Generalidade se refere àquele conhecimento dito popular já dado, resultado do sensível ou de processos anteriores; no extremo oposto, a terceira Generalidade se refere ao produto deste processo, ao conhecimento científico devidamente teorizado – para exemplificar, pode-se falar que o trabalho como mercadoria é uma concepção que se encontra na primeira categoria de Generalidade, uma vez posto à prova, nota-se que o que se comercializa não é o trabalho, mas a força de trabalho. E aqui chegamos à terceira Generalidade.

A segunda Generalidade se refere ao trabalho aplicado sobre o objeto da Generalidade I para produzir a Generalidade III. Esse trabalho é totalmente sujeito ao *state of the art* científico, isto é, quais paradigmas, teorias e métodos são contemporâneos ao cientista que põe a primeira Generalidade à prova. A forma mais prática para explicar essas Generalidades se dá aqui em metanarrativa para com o texto de Althusser.

Primeiramente ele encontra a inversão da dialética hegeliana (objeto de Marx e Engels) em um estado de Generalidade I, como este aparecia para os marxistas órfãos do PCUS, e então se põe ao trabalho de pô-la à prova, demonstrando, como ficou exposto na seção anterior, que há não apenas uma inversão, mas também uma transformação; aqui ele nos entrega a inversão transformada na terceira Generalidade. Para suprir a necessidade de esclarecer a segunda Generalidade, Althusser traz à baila a epistemologia que lhe é contemporânea, cita então a ruptura epistemológica de Gaston Bachelard e declara o “corte” entre Hegel e Marx.

Outro exemplo que pode ser dado está presente no *Ludwig Feuerbach...* de Engels. Para explicar como o filósofo teria conseguido superar Hegel, Engels demonstra que os avanços das ciências exigiram uma posição filosófica que desse primazia à realidade sobre a ideia, sem que caísse nas vulgaridades do mecanicismo e que considerasse o mundo como um processo. Feuerbach, ao entregar um materialismo que estava em dia com essas concepções, exigidas pela ciência de seu tempo – pela segunda Generalidade – conseguiu se mostrar mais *realista* – seus conceitos estavam mais próximos da terceira Generalidade – do que Hegel – o qual teve o sistema tomado então como uma Generalidade I. No entanto, Feuerbach foi contemporâneo de, pelo menos, mais três descobertas científicas cruciais: a da célula, a da transformação da energia e a teoria da evolução darwiniana (Engels, 1975, p. 112).

O interessante aqui é que nenhuma dessas descobertas levou Feuerbach a rever seu materialismo. Quando cada uma dessas descobertas aconteceu, a segunda Generalidade se transformou em razão delas, de forma que os conceitos estagnados de Feuerbach foram rebaixados para Generalidades I, já que não eram capazes de serem aprovados pela Generalidade II e não se tornaram mais Generalidades III até que Marx lhes desse uma nova cara, com sua própria inversão-transformação da dialética hegeliana.

Assim, mesmo a Generalidade responsável por transformar conceitos ideológicos em conceitos concretos, isto é, transformar Generalidades I em Generalidades III, é relativa a um lugar histórico. Este *relativismo* em Althusser tem raízes traçáveis até Engels (1975, p. 98-99), mas é em Mao que ela aparece em sua forma mais encorpada, e é também a ele que Althusser faz referência ao entrar no assunto. Para o revolucionário chinês, o universal só existe no particular, o particular é, assim, uma especificidade universal da contradição (Althusser, 2015, p. 148-149).

Isso se reflete no marxismo, segundo Althusser, na necessidade de um universal para se chegar ao específico, sendo o universal uma condição de existência do particular e vice-versa. Há, desse modo, primeiramente conceitos gerais (Generalidades I) – o *es gibt* de Heidegger – já dados universalmente difundidos, que serão trabalhados em relação a uma situação particular (Generalidades II). – no caso de Mao, era a política em diferentes províncias; no de Althusser, é o paradigma científico atual – para que se tornem ou se provém concretos (Generalidades III)⁴⁰.

O momento e o universo

Apesar de o próprio Althusser reconhecer uma certa tendência teoricista neste escrito, principalmente nas definições dadas de Teoria (chegaremos a esse ponto), ele não chega a reduzir o valor da Generalidade I a nada – “Eu não condenava de maneira nenhuma a ideologia como realidade social [...] a ideologia é, na sua forma reli-

40. O particular enquanto condição de existência do universal é uma tese compartilhada também por Latour, que demonstra que o chamado universal só existe como produto da standardização das ciências e sob o enorme custo para manter este padrão que deveria ser universal; Latour (2016, p. 207) ainda argumenta sobre um sentimento atual de perda do universal que, no século passado, parecia estar garantido.

giosa, moral, jurídica e política etc., uma realidade social objetiva; a luta ideológica é parte orgânica da luta de classe” (Althusser, 2015, p. 211) –, pois esta pode conter uma prática que não condiz com sua aparência. Todavia, a ideologia podia causar efeitos teóricos que ameaçavam entravar o conhecimento científico, por isso Althusser se mostra tão preocupado nas *práticas ideológicas* – destacando-se a prática teórica e a prática política.

Toda prática, correta ou não, que ainda não foi submetida a um processo de teorização, não se apresenta como um conhecimento (Generalidade III), mas pode já ter sido reconhecida, tendo assim sua existência limitada a um pequeno círculo técnico daqueles que a praticam. Uma primeira tentativa de exportar essa prática vai precisar se sustentar a partir de conhecimentos já existentes – as muletas do contexto na invenção das culturas na concepção de Roy Wagner (2010) – pois o momento da teoria “vem sempre *mais tarde*” (Althusser, 2015, p. 141). Por vezes, a solução prática de um problema teórico já existe e, não obstante, por vezes, seu desenvolvimento teórico não é essencial à fecundidade de sua prática – e este teria sido o caso do problema teórico da dialética em Marx.

Althusser nos pede que vejamos que Marx escreveu dez obras sem que nenhuma delas fosse sobre a dialética, “falou em escrevê-la, mas não o fez. Nunca encontrou tempo para tal” (Althusser, 2015, p. 141-142). Contudo, essa solução prática se proliferou por tais obras mesmo sem possuir um estado teórico, sendo possível reconhecer a dialética marxista seja n’A *Ideologia Alemã*, no 18 de *Brumário*, n’O *Capital* ou em tantos outros textos, “[...] mas de modo nenhum seu *conhecimento* rigoroso” (Althusser, 2015, p. 142). Muito pelo contrário, nas poucas vezes em que se mostra enunciado teoricamente, é usada a terminologia hegeliana.

Lenin vai se encontrar em uma situação similar, só que na prática política da luta de classes. Na época do revolucionário, o

marxismo teve de se adaptar ao imperialismo (Mao, 2009, p. 50), o qual causou novas situações e novos problemas (Althusser, 2015, p. 143); as formas como os comunistas russos lidaram com essas novas situações demonstraram que eles conseguiram solucionar esses problemas, caso contrário, o Outubro Vermelho não teria ocorrido. No entanto, reafirmamos que o reconhecimento de uma solução prática não implica, necessariamente, o conhecimento teórico dessa solução. Novamente a dialética marxista vai se apresentar em ação, nos textos de Lenin, sem que se apresente um tratado lhe dando rigor teórico (Althusser, 2015, p. 143) – salvas exceções para algumas passagens do *Cadernos* (Althusser, 2015, p. 148).

A terminologia dos textos de Lenin também é carregada de uma linguagem teórica que não é única ao marxismo; se Marx frequentemente usava as palavras de Hegel com um significado prático distinto, “[...] certas reflexões de Lenin têm todas as aparências do que se chamou ‘pluralismo’, ‘hiperempirismo’, ‘teoria dos fatores’, etc.” (Althusser, 2015, p. 144), ênfase em *aparências*, que, nesse caso, eram distintas da essência. Para Althusser, em essência, estes textos continham uma “*análise de alcance teórico*” (Althusser, 2015, p. 144), contudo seu objeto podia ser encontrado de duas formas distintas. Assim, quando Lenin aborda o imperialismo, este se mostra de forma concreta e atual, ao passo que um historiador hoje, ou no tempo de Althusser, o encontraria de forma abstrata e inatual.

Aqui a dualidade específico-universal mostra novamente sua face. Enquanto para Lenin o imperialismo precisava ser abordado como objeto direto de sua prática política; para a historiografia, o imperialismo deve ser abordado de forma *universalista*, precisa entendê-lo não apenas na Rússia durante o começo do século XX, mas por toda a Europa, a América, a Ásia e a África ... e o mais importante é que seu dever não implica, necessariamente, o combate

ao imperialismo – apesar de que é de nossa preferência que o faça. Quando Lenin fala do imperialismo, apenas é necessário que sua mensagem seja compreendida, o rigor técnico de seu discurso pode ficar para depois; ao passo que, para o historiador, o rigor deve anteceder a mensagem, seus pares não aceitarão uma discussão “meia-boca” por simplesmente concordarem com a intenção política – ou pelo menos, não deveriam.

Dessa forma, o valor teórico da análise de Lenin se mostra em sua prática política, não em sua aparência teórica. Não se deve confundir a prática de um historiador com a prática de um dirigente político, que reflete sobre o presente e suas necessidades.

Distinguir essas duas práticas, eis aqui o fundo da questão. Pois Lenin sabia melhor do que ninguém que as contradições que analisa provinham de um único e mesmo Imperialismo, que produzia até seus paradoxos. Mas, sabendo-o, elas lhe interessavam por outra coisa que não esse saber histórico geral, e é porque ele o sabia, de fonte segura, que podia interessar-se realmente por outra coisa, pelo que constituía a estrutura de seu objeto prático (Althusser, 2015, p. 146).

Esses dois exemplos nos ajudam a perceber que a resposta da questão sobre a especificidade que distingue rigorosamente Marx e Hegel aparece não na teoria, apesar de ter consequências teóricas, mas, antes, na prática. Como fomos observando ao lado de Althusser, no marxismo, a *inversão de Hegel* se livra não apenas do sistema hegeliano, mas também do determinismo de um fator; as partes não formam uma unidade simples, em que começo e fim – produção e consumo – se confundem, mas sim uma totalidade com “diferenças na unidade”, nas palavras de Marx; ou um “todo-complexo-estruturado”, no léxico de Althusser.

Acresce-se uma relação entre o particular e o universal ausente em Hegel, ao invés de lidar com uma origem radical que se apresenta em diversas formas referentes ao seu desenvolvimento próprio. No materialismo, observam-se entes *já dados*, processos cujo início pode ser momentaneamente desconsiderado em razão de necessidades práticas⁴¹. Deste mesmo modo, Marx se atém à tradição de todas as gerações passadas ao analisar o primeiro ato histórico.

Chegando ao final do texto, Althusser recorre mais uma vez a Mao para aprofundar o desenvolvimento resultante desses entes já dados; em razão de não se partir de uma *origem radical*, mas sim do já dado, encontra-se uma *desigualdade das origens*, ou como disse Mao (2009, p. 64), “no mundo, nada se desenvolve de maneira absolutamente igual”. Assim, essa desigualdade, ou melhor, essa *estrutura* desigual entre as determinações e as contradições é o cerne da especificidade que distingue Marx de Hegel.

A *desigualdade das origens* desemboca em uma dialética que é “o oposto direto” da hegeliana (Marx, 2013, p. 15) sem ser sua simples inversão. Dizem que Leonardo Da Vinci escrevia suas anotações de um modo que, para lê-las, era preciso colocá-las de frente para o espelho – há aqueles que acreditam que a dinâmica entre Hegel e Marx era a mesma: Hegel escreveu seus textos todos invertidos, e então Marx fez como se os colocasse de frente para o espelho e encontrou o conteúdo real, o núcleo racional, da Dialética.

Com a *estrutura* observada por Mao e Althusser, esse espelho se encontra quebrado, a grande determinação do espírito aparece fragmentada em inúmeros pequenos reflexos. É claro que, se

41. Momentaneamente é a palavra-chave aqui. Se Lenin pode se dar a liberdade de lidar com um imperialismo específico é porque ele não impede que outros façam o trabalho historiográfico sobre o imperialismo universal, seu desenvolvimento só é posto de lado por um momento. Por outro lado, a epistemologia moderna, a ciência, costuma ignorar de forma permanente a história de seus objetos, por isso as ciências chamadas duras lidam com *conceitos atemporais*, com *descobertas* e não invenções: “A gravidade já estava lá antes de Newton!”, “O sol nunca girou em torno da Terra, mas sim o contrário”.

juntos, em última instância, podem parecer apenas a economia ou a natureza, mas quem quiser juntar esses cacos tem de ter em mente que vai cortar seus dedos com o economicismo e com o mecanicismo.

Não obstante, cada contradição secundária ainda é uma condição de existência da contradição principal, ao passo que o universal é uma condição de existência de todos os particulares. Assim, mesmo com desenvolvimentos desiguais, ainda existe algo unindo as diversas contradições. Este *algo* é a determinação em última instância, já mencionada anteriormente por Engels⁴². Repetimos, a contradição principal – determinante em última instância – está presente para as demais contradições, como o universal está presente para o particular, ou seja, ela é sua condição de existência e vice-versa.

A contradição principal é, deste modo, um *ponto nodal* para as demais contradições. Assim, para a tradição marxista, em algum momento, mesmo se omitido, como coloca Engels na epígrafe deste capítulo, os dilemas da sociedade moderna capitalista se encontram ou encontrarão com as vontades do capital, com a determinação econômica, pois esta serve de lugar comum para todas as demais contradições que lhe são contemporâneas. Em última instância, ela as determina e por elas é determinada, sua existência depende delas, tal como a existência delas depende dessa contradição principal.

Se, além de materialista, Hobbes também fosse dialético, mas com uma dialética sobredeterminada, seu Estado não seria um Leviatã, mas sim uma Hidra. Decapitem-na a cabeça do determinismo e nascerão duas em seu lugar. Guilhotinem a cabeça do me-

42. Em Mao (2009), fala-se em uma *contradição principal* para se referir à determinação em última instância; e em contradições secundárias para se referir às determinações em *instâncias menores*. Althusser adota, neste ponto, o léxico de Mao, logo nós também o faremos a fim de manter a coesão com nosso objeto de estudo.

canicismo e também a do economicismo, e outras quatro nascerão em seus lugares. Corte após corte, várias cabeças nascerão, várias contradições aparecerão e o monstro de uma cabeça só, com uma só determinação, a do espírito, ficará num passado distante.

Uma conclusão que não traz nenhuma novidade, podem dizer, afinal, a quem surpreende que, ao analisar Marx, se chegue ao resultado de que a economia assombra cada aspecto de nossas vidas? Ainda assim, hoje, com a ameaça ambiental causada pelos modos de produção industriais, colocando em xeque até mesmo a possibilidade de o planeta Terra resfriar depois de nossa extinção (Lovelock, 2006, p. 47), essa obviedade assume uma aparência aterrorizante. O Antropoceno, o Capitaloceno, o Chthuluceno⁴³... ou como preferirem chamar, cospe em nossa cara que até as menores ações não econômicas podem acabar em razão da ambição consumista louvada no norte do mundo e desejada no sul. Países de primeiro, segundo e terceiro mundo tremem ao terem de lidar com a possibilidade de um futuro sem mundo nenhum.

2.3 Posições e imposturas: uma breve história do corte althusseriano

O leitor atento poderá protestar neste momento: “Prometeram-me a exposição do corte epistemológico, a prova do positivis-

43. Fazemos referência ao texto de Donna Haraway, *Antropoceno, Capitaloceno, Plantationceno, Chthuluceno: fazendo parentes*, no qual a autora – que felizmente faz ponte entre o marxismo e a virada ontológica da antropologia – além de discutir os efeitos planetários dos processos antrópicos, debate, também, a nomenclatura de nossa era, apresentando o interessantíssimo termo “Chthuluceno”, que ilustra muito bem a ideia de uma determinação em última instância como ponto nodal de todo um processo de sobredeterminação. Haraway (2016, p. 140) diz “‘Meu’ Chthuluceno [que não deve ser confundido com o terror racista e misógino do monstro Cthulhu, de H. P. Lovecraft], mesmo sobrecarregado com seus problemáticos tentáculos gregos, emaranha-se com uma miríade de temporalidades e espacialidades, além de uma miríade de entidades em arranjos intra-ativos, incluindo mais-que-humanos, outros-que-humanos, desumanos e humanos-como-húmus (*human-ashumus*)”.

mo de Althusser, mas apenas mencionaram uma única vez o corte durante as últimas vinte páginas, parem de ocultar as provas do crime!”. Sem muito pesar, temos de ser honestos, apenas fomos fiéis ao texto. Durante todo o *Contradição e Sobredeterminação*, Althusser só recorre à assistência de Bachelard uma vez, desta forma, por que nós insistiríamos tanto neste assunto como se ele fosse central? A resposta é simples: *pois é aqui que as controvérsias com Althusser se aglutinam, e é para segui-las que serve nossa metodologia, foi para acompanhá-las que Latour desenvolveu sua antropologia!*

Em 1972, Althusser publicou sua *Resposta a John Lewis* e o *Elementos de Autocrítica*. Esses dois textos desenvolvem polêmicas com o autor: a primeira com um de seus críticos, e a outra em denúncia própria de seus erros em paralelo ao consenso entre seus detratores (como as acusações de estruturalismo). O primeiro apenas aborda aqui e ali o corte, ao passo que o segundo se inicia e se encerra neste tema. No entanto, antes deles, ainda em *Por Marx*, mais especificamente na apresentação do conjunto escrito em 1965, Althusser já se deu ao trabalho de tentar se esclarecer sobre o corte. Abordemos então essa tentativa primeiro.

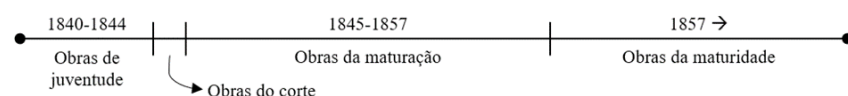
Para o francês, a questão da diferença específica entre Marx e Hegel, que foi tema do *Sobre a Dialética Materialista*, tomou a forma de saber se existia ou não um corte epistemológico demarcando uma nova concepção filosófica (Althusser, 2015, p. 23). Althusser então recorreu às palavras do próprio Marx – falando sobre *A Ideologia Alemã*, Marx admitiria “a liquidação de nossa consciência de outrora”⁴⁴ marcando o lugar do corte (Althusser, 2015, p. 23) – para dar lastro a seu argumento.

44. No prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, Marx diz, ao se referir ao *Ideologia Alemã*: “E quando, na primavera de 1845, ele [Engels] também veio domiciliar-se em Bruxelas, resolvemos trabalhar em comum para salientar o contraste de nossa maneira de ver com a ideologia da filosofia alemã, visando, de fato, acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica. [...] havíamos alcançado nosso fim principal, que era nos esclarecer” (Marx, 2008, p. 51).

A filosofia sob a sombra da ciência

Todavia, o *corte* althusseriano constantemente se distingue da *ruptura* bachelardiana em pequenos desvios, que chamamos de *imposturas*. O termo “impostura” deriva de impostor, alguém que finge ser quem não é, deste modo escolhemos essa expressão por descrever bem os momentos em que o corte se revela como um elemento estranho à epistemologia bachelardiana. O primeiro desses casos aparece quando Althusser tenta fazer uma cronologia das obras de Marx em relação ao corte (Althusser, 2015, p. 25). Como pode ser observado na Fig. 5, apesar de o corte ter um lugar certo, ele se apresenta como parte de um longo processo, que se inicia antes de 1845 e só vai se concluir a partir de 1857. Como em uma peça de teatro, temos vários atos. Na epistemologia da ruptura – apesar de acontecer um longo processo como o demonstrado –, pretende-se que o acontecimento seja como um monólogo, mais curto que um ato, e não uma peça inteira.

FIGURA 5 – CRONOLOGIA DO CAMINHO DE MARX



Nota: O corte aparece no início da fase de maturação, doze anos antes da maturidade.

Latour (2016) demonstra bem como se dá a norma da ruptura epistemológica ao abordar a história de Arquimedes e Hierão. Em uma narrativa divisível em quatro atos, historicizada por Plutarco, Latour revela como, durante os três primeiros, a história do matemático vai da busca de Hierão para compartilhar suas ideias malucas até a utilização das invenções de Arquimedes na defesa do cerco de Siracusa, passando por um desafio do rei para que as ideias fossem postas à prova. No quarto e último ato, Plutarco,

antecedendo a epistemologia moderna, faz a mentalidade de Arquimedes transcender seu tempo, levando à conclusão de que o inventor, que outrora buscava compartilhar suas ideias, na verdade nunca teria tido nenhuma consideração pela prática, “apenas se interessa[va] pela ciência pura, aquela cuja demonstração se apoia somente em si própria [...]” (Latour, 2016, p. 23).

O que ocorreu na narrativa de Plutarco é que, no fim, é revelado que Arquimedes nunca teria se interessado por nada que fosse social: a política, a demonstração para convencimento, interesses pessoais, a guerra ... tudo isso é escamoteado, esquecido, *cortado*, para que prevaleça a *ciência pura*. Trazendo Bachelard para o palco, Latour diz que, na perspectiva do epistemólogo francês, “[...] para poder chegar a ser verdadeiramente científica, uma ciência deve se despojar pouco a pouco de toda aderência que ameace invalidá-la ou pervertê-la” (Latour, 2016, p. 26) o que implica “[...] considerar apenas o ato IV do relato de Plutarco e esquecer de Hierão, de Marcelo, da alavanca e das inversões de forças que esta permite” (Latour, 2016, p. 26).

A narrativa de Althusser obviamente não pode se separar do social, pois ele conta a história de um dos pais da sociologia. No entanto, nada o impedia de colocar seu corte entre o terceiro e o quarto ato, apagando todo o período de maturação, quando elementos que poderiam *invalidar ou perverter* a ciência de Marx ainda existiam. O fato de o corte de Althusser anteceder o processo de maturação, marcar o nascimento da ciência, não o momento em que ela já está madura, distingue um pouco o *corte* epistemológico da *ruptura* epistemológica de Bachelard, ou seja, é uma *impostura*.

Essa impostura cresce para ambas as direções, pois Althusser admite que, antes do corte, Marx já se virava contra Hegel, como está claro no *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Além de reconhecer que, mesmo depois do corte, principalmente durante as chamadas *obras de maturação*, o reavivamento de características da “consciência de outrora” permanece uma ameaça sempre pre-

sente – um bom exemplo sobre o retorno dessa ameaça é a ideia do “despotismo oriental”, cuja origem antecede Marx e é notadamente liberal, mas que constantemente reaparece nas obras de Marx (Cf. Del Roio, 2008) perdendo sua força apenas quando o filósofo se dedica a estudar a Rússia e *as formas que precedem o capital* (texto presente nos *Grundrisse*); ainda no *Anti-Dühring*, Engels (2015, p. 191) fala do “despotismo oriental” na forma mais clássica (liberal) possível. Sobre esse ponto, Althusser afirma “não se rompe de um só golpe com um passado teórico” (Althusser, 2015, p. 27).

Se pode arguir, é claro, que essa impostura se deve a Althusser lidar com a filosofia e não com uma ciência propriamente dita, que se ele fosse trabalhar sobre uma ciência de fato, seu corte em nada se distinguiria da ruptura bachelardiana. O problema surge, no entanto, quando relembramos a *Teoria das práticas teóricas*. Eis aqui um ponto que, de fato, nós omitimos durante a última seção devido à aplicação da expressão em apenas um dos textos e, também, em razão de antes mesmo de chegarmos a este ponto do livro, já termos cruzado com uma passagem em que Althusser diz que, “[...] após o texto ‘Sobre a dialética marxista’, me pareceu necessário voltar aos usos da terminologia corrente e falar a propósito do próprio Marx, de *filosofia*, e empregar então o termo *filosofia marxista*” (Althusser, 2015, p. 30). Todavia, recapitulemos o argumento acerca dessa Teoria por um instante.

Chamaremos *teoria* toda prática teórica de caráter científico. Chamaremos “teoria” (entre aspas) o *sistema teórico* determinado de uma ciência real (seus conceitos fundamentais, em sua unidade mais ou menos contraditória num momento dado), por exemplo: a teoria da atração universal, a mecânica ondulatória, etc. ou ainda a “teoria” do materialismo histórico. [...] Chamaremos Teoria (com inicial maiúscula) a teoria geral, ou seja, a Teoria da

prática em geral, ela mesma elaborada a partir da Teoria das práticas teóricas existentes (das ciências), as quais transformam em “conhecimentos” (verdades científicas) o produto ideológico das práticas “empíricas” (a atividade concreta dos homens) existentes (Althusser, 2015, p. 137).

Nessa breve passagem, já aparecia o problema que mais tarde Althusser reconhece como sendo a redução da filosofia à ciência. Na época do *Por Marx*, mais explicitamente em 1963, quando *Sobre a Dialética Materialista* é escrita, até cerca de 1967, quando o filósofo vai preparar seu curso sobre “a filosofia espontânea dos cientistas” e escrever *Lenin e a Filosofia*, Althusser entende a filosofia como a Teoria das práticas teóricas, isto é, como uma ciência que tem como objeto as práticas teóricas (Althusser, 1978a, p. 43-44). Em razão dessa *redução*, Althusser alega ter pensado o corte epistemológico da ciência marxista e a revolução filosófica de Marx como uma unidade, como um *duplo corte* (Althusser, 1978a, p. 43).

Desse modo, some a desculpa de que o corte de Althusser se distinguiria da ruptura bachelardiana por lidar com a filosofia e não com a ciência, pois, naquela época, Althusser confundia a filosofia por uma ciência e a tratava como tal. Assim, de fato, há uma impostura no corte. De toda forma, a *redução* da filosofia à ciência é um problema tão grande, ou até maior. Expliquemos nossa lógica: a ruptura epistemológica leva, por uma via positivista, a uma dicotomia entre ciência e ideologia, no entanto se o corte de Althusser se distinguir da epistemologia de Bachelard, se poderia arguir se há positivismo ou não na obra do filósofo, mas com essa *redução*, o corte se torna o menor de nossos problemas quando se trata de positivismo. Mas se o próprio Althusser reconheceu essa sua confusão, é válido dar ouvidos a sua autocritica e ver, antes de tudo, como ele categoriza seu erro.

Chamamos de positivismo junto a Isabelle Stengers, mas Althusser atribui seu erro a outra tendência filosófica: ele chama seu desvio teorístico de “racionalismo-especulativo” (Althusser, 1978a, p. 80). Junto a esse pertencimento, Althusser admite outra impostura: em vez de categorizar o antes e o depois do corte nos termos clássicos da *verdade e o erro*, ele o fez nos termos racionalistas da ciência e da não-ciência (Althusser, 1978a, p. 91). Ele continua por dizer “não nos termos de uma oposição entre *conhecimento e a ignorância* (aquela da Filosofia das Luzes). Mas, ousa dizer o pior: nos termos de uma oposição entre *A ciência e A ideologia*” (Althusser, 1978a, p. 91).

Althusser atribui essa confusão à *Ideologia Alemã*, no qual a expressão “ideologia” não tem outro significado senão o de conceito marxista para *erro*. Segundo Michael Löwy (2015, p. 19), em Marx, ideologia significa ilusão, trata-se de um conceito pejorativo. No entanto, com Lenin, ideologia vai se referir a “[...] qualquer concepção da realidade social ou política, vinculada aos interesses da classe social”, assim não há apenas a ideologia dominante (burguesa) que engana, mas também uma ideologia proletária, cada uma delas sendo apenas a doutrina sobre a realidade social vinculada a uma classe específica. Desse modo, durante *Por Marx*, Althusser não conseguiu compreender os mecanismos da ideologia – por outro lado, no início da década de 1970, ele fará um dos mais interessantes aprofundamentos no tema com os manuscritos de *Sobre a Reprodução*.

O corte então se encontra em um emaranhado racionalista que tenta ser marxista através da tradução das categorias de “verdade” e “erro” pelas suas supostas equivalências “ciência” e “ideologia”. Se os novos termos são assimétricos e problemáticos, isso se dá em razão da conjuntura francesa, pois até pouco tempo o PCF tinha seguindo os passos do PCUS e formou coro com a teoria lyssenkoista da dicotomia *ciência burguesa/ciência proletária*, na qual o pecado ia

além da redução da filosofia à ciência, pois esta reduzia a ciência à ideologia (Althusser, 1978a, p. 92, n. 2; Althusser, 2015, p. 14). Depois da confusão de ciência como sinônimo de ideologia, Althusser caiu na tentação de torná-los antônimos, daí o par de opostos para colocar no lugar da *verdade e do erro* racionalistas.

Outra causa desse *desvio* pelo racionalismo foi a adoção “[...] sem crítica do ponto de vista ‘da’ ciência sobre si mesma (e não somente sobre ela, evidentemente!), ou antes – pois esta fórmula é ainda idealista – o ponto de vista dos ‘agentes’ da prática científica sobre sua própria prática e a história de seus resultados” (Althusser, 1978a, p. 94). O principal problema desse ponto de vista, e de sua tomada de partido acrítica, é que os “agentes” da prática científica, isto é, os *cientistas*, acreditam que quando falam pelas ciências, na verdade, não falam, pois a ciência falaria por si só.

Essa *crença* é extensivamente denunciada por Bruno Latour em *A Vida de Laboratório*, em parceria com Steve Woolgar; e no *A Ciência em Ação* – neste primeiro, inclusive, Latour faz uma pequena referência ao curso de Althusser sobre a *Filosofia Espontânea dos Cientistas*. No entanto, vamos nos ater aos argumentos do próprio Althusser aqui, em específico aos presentes no quinto curso de filosofia espontânea dos cientistas, o texto intitulado *Du côté de la philosophie*, o qual permaneceu inédito durante a vida do autor, retomados no *Iniciação à Filosofia para os não filósofos*.

Neste texto, Althusser (2019, p. 126-129) vai arguir que, no empirismo, corrente muito difundida entre os cientistas, há a certeza de que, no objeto estudado, já existe o conhecimento que será *descoberto* – e não produzido, pelo menos não no empirismo – como aconteceu quando Althusser, que, antes de corte, falava sobre uma *volta atrás*. Além de incorreto, pois deixa para segundo plano a prática dos cientistas e dos técnicos, isso se sustenta em uma garantia que nunca foi, de fato, dada por nada nem ninguém com a autoridade para tal. Nada garante que, no objeto, exista o conhe-

cimento *verdadeiro* dele que poderá resolver uma controvérsia posterior, e nada garante que, ao fim de sua pesquisa, o cientista terá conseguido extrair algo de seu objeto. Assim, quando *acreditam* nesta garantia, os cientistas agem, vejam bem, de forma *ideológica*! Quando não acreditam, também agem de forma ideológica, mas com outra ideologia.

O mais interessante é que os cientistas, ao acreditarem que são porta-vozes de seus objetos, esquecem que também são sujeitos, assim suas falas não teriam como conter subjetividade, apenas objetividade, ao passo que os demais, aqueles que discordarem ou que os antecederam, devem se encontrar na situação oposta: falas cheias de subjetividade e pouca objetividade. Ou seja, os cientistas – ou melhor, poderia nos corrigir Latour, os modernos – acreditam que não acreditam, mas que, pelo contrário, sabem; ao passo que também acreditam que os outros acreditam e não sabem (Latour, 2002). E esta foi exatamente a mentalidade de Althusser no primeiro momento em que ele instaurou o corte.

O racionalismo de Althusser não é um filho sem pai, por mais que ele o tenha forçado como um órfão adotado pelo marxismo, é da conta de Baruch Spinoza que a pensão sai. Duas seções do *Elementos de Autocrítica* são dedicadas a responder àqueles que acusaram Althusser de estruturalismo, pois estes não teriam reconhecido a assinatura de Spinoza nas fórmulas althusserianas da época e as confundiram com o modismo em vigor. No entanto, a maior parte dessas seções não interessa ao nosso trabalho, o pouco que chama atenção é, especialmente, o momento em que Althusser identifica a fraqueza de Spinoza em comparação a Hegel. Pois por mais que se possa entender *verdade e erro* (ou *ciência e ideologia*) enquanto opostos, enquanto uma oposição, ela não é dialética, essa oposição não chega a ser uma contradição, “[...] não importa o que

se faça, faltará sempre a Spinoza o que Hegel deu a Marx: a *contradição*” (Althusser, 1978a, p. 109).

Posições, teses, desvios, enunciados... e posições

A apropriação de Spinoza na tentativa de demonstrar a especificidade que distinguia Hegel de Marx levou a uma incompletude no que toca à *forma* do antagonismo. Se poderia, então, dizer que Althusser *errou*, mas isto seria tentar tapar o sol com a peneira. O problema de Althusser não foi simplesmente colocar ciência e ideologia como opostos, mas antes tornar eles sinônimos da dicotomia racionalista de verdade e erro. Chamar esse problema de um *erro* é repeti-lo, é se apropriar, novamente, do racionalismo para o criticar. Deste modo, ao chegar no final de sua autocrítica, Althusser não pode simplesmente admitir que *errou*, pois isso seria persistir no erro⁴⁵.

Na filosofia, assim, ao invés de com erros, se deve lidar com tendências. Uma tendência em relação às teses, enquanto as teses são o que dá sentido à filosofia. As filosofias retomam ou enunciam teses, que devem ser diferenciadas dos enunciados científicos, por terem funcionalidades distintas, uma vez que se direcionam, não à produção de conhecimento, mas à *luta de classes na teoria*. Assim, cada filosofia está ligada a um caráter de classe (o iluminismo à burguesia, o materialismo-mecanicista de Hobbes à nobreza, o

45. A tese levantada por Althusser em sua autocrítica se refere especificamente à filosofia. Para ele, não se pode falar de erro na filosofia sem se desviar pelo racionalismo. Já no que toca às ciências, é outra história: “Só há, literalmente, *erros* teóricos científicos, que na relação recorrente uma ciência entretém com sua própria pré-história (que lhe permanece contemporânea, e a acompanha sem cessar como a Outra de sua história)” (Althusser, 1978a, p. 111-112).

marxismo ao proletariado, etc.). Essas teses podem ter uma tendência certa ou desviante, e mesmo em desvio, ela pode se manter próxima ou ir se distanciando do que lhe seria lido como certo (Althusser, 1978a, p. 112).

Em 1967, no *Curso de Filosofia para Cientistas*, Althusser havia começado a esboçar esse pensamento sobre a filosofia, no entanto, nesse curso, ele se referia às *teses* pela nomenclatura de *posições* (Althusser 1978a, p. 112). Com este nome, fica mais fácil entender o raciocínio do autor. Reformulemos: cada filosofia tomava ou retomava *posições* na teoria referente à classe social pela qual ela se interessasse politicamente; essas posições tinham tendências *certas* ou *desviantes*, quando desviantes, elas podiam ainda se manter próximas dos lugares referentes às classes sociais ou podiam variavelmente se distanciar delas e até mesmo chegar ao ponto do antagonismo. Pensar o *erro* de Althusser nesses termos desemboca na conclusão de que o *corte* foi um desvio de tendência racionalista, que distanciou o filósofo francês da *posição* da filosofia marxista, da *posição* proletária da luta de classes na teoria.

Esse novo entendimento das posições das filosofias e seus movimentos nos lembra outros dois pensadores. O primeiro é o Latour, quando este fala de Campo Agonístico, o qual mais cedo descrevemos como “um campo de controvérsias situado no domínio dos enunciados, onde as várias posições (enunciados) antes postos influenciam a formulação dos novos enunciados, que precisam ser posicionados, seja em justa ou contraposição” – essa assimilação não deve surpreender ninguém, uma vez que o próprio Latour acha o campo agonístico bastante *comum*: ele “[...] é, em muitos aspectos, similar a qualquer outro campo de controvérsias, como as políticas, por exemplo” (Latour; Woolgar, 1997, p. 268); ou, no nosso caso, a filosofia. Aqui *enunciado* e *posição* compartilham

o mesmo significado – como *tese* e *posição* vão compartilhar em Althusser – enquanto seu movimento em uma tópica abstrata se refere a agenciamento, apropriação e negação de outros enunciados em uma luta para institucionalizar uma verdade.

O outro é Mao, que aborda bem qual tratamento é necessário para que esses desvios sejam controlados e o antagonismo seja evitado⁴⁶ no texto *Sobre o Tratamento Correto das Contradições no Seio do Povo* (Cf. Mao, 2019b). Para falar a verdade, o próprio Althusser vai recorrer a Mao. Já em *Elementos de Autocrítica*, ele fala em *ajustamento* como sendo o trabalho responsável por produzir a exatidão de uma posição, isto é, por fazer uma tese retomar seu lugar não desviante (Althusser 1978a, p. 112). No *Iniciação à filosofia para os não filósofos*, Althusser dá às teses ajustadas o adjetivo de *justas*, o qual, em conjunto com *ajustamento*, deriva da categoria maoísta de *justeza* (Althusser, 2019, p. 239).

Também nesse livro, datilografado e editado entre 1976 e 1978, mas apenas publicado em 1995, Althusser retifica a definição dada de filosofia, na qual existiria um espaço abstrato em que ocorre a luta de classe na teoria por meio das diferentes filosofias. A nova definição, ou melhor a *nova prática da filosofia*, trata esse espaço como sendo a filosofia, na qual os filósofos tomariam várias posições, não fundariam diversas filosofias – assim Lenin, por exemplo, tomaria *uma posição marxista em filosofia*, ao invés de se filiar a uma *filosofia marxista* (Althusser, 2019, p. 239).

Contudo, outra coisa que muda com esse novo entendimento da filosofia presente no *Iniciação* é a relação de Althusser com o *cor-*

46. Acredito que seja necessário esclarecer que, quando falamos em “evitar o antagonismo”, nos referimos a evitar que as *contradições no seio do povo*, isto é, entre a classe oprimida, se agravem ao ponto de distanciar as posições de seus membros, fazendo-os adotar características de outras classes, enquanto, quando falamos em agonística, nos referimos à existência de posições controversas, sejam antagonicas ou não.

te. Voltando a *Elementos de Autocrítica*, Althusser, uma vez localizada a tendência de seu desvio – o racionalismo – e as consequências dele – distanciamento da dialética e, em razão disto, a perda da luta de classes como ferramenta de análise –, decide por *ajustar* o corte. Ele não mais vai ser uma ruptura entre uma ciência e sua pré-história ideologia, mas sim o distanciamento de uma filosofia nascente da posição a qual ela, *a priori*, era apenas um desvio. O que se vê, então, é o nascimento da filosofia marxista a partir de um desvio da filosofia hegeliana, que, de tão radical, levou ao antagonismo.

A ilustração serve também para esclarecer mais um pouco a influência de Mao. Na de Althusser no ano de 1972, dá para se supor a seguinte nova leitura da primeira parte do caminho de Marx: pouco antes de 1845, a filosofia de Marx é hegeliana – ou feuerbachiana, mas, ainda nesse caso, é apenas um desvio do hegelianismo, e não é um desvio que tenha ido lá tão longe – mas suas posições tendem ao desvio, depois do corte, durante o período de maturação, sua filosofia já é marxista, mas ela possui, ainda, tendências hegelianas; nas obras de maturidade, essas tendências já foram ajustadas. O que se pode observar aqui é que, no período que ronda o corte, duas tendências se enfrentam para decidir qual vai ser a dominante, como os exemplos das contradições no *Sobre a Prática* de Mao⁴⁷.

Assim, no *Elementos de Autocrítica*, o corte começa a se referir à inversão da dominância entre tendências filosóficas, marcando

47. Mao (2009) aborda extensivamente não só que entre as várias contradições da sociedade existe uma dominante e outras secundárias, como que, em cada contradição, há um elemento dominante e um elemento secundário. Para exemplificar, na contradição principal da economia capitalista, temos a burguesia como elemento dominante e o proletariado como elemento secundário – sendo a dialética o movimento de luta entre esses elementos para virar o jogo de forças. No caso da filosofia, acima exposto, a tendência desviante do que viria a ser o marxismo conseguiu se tornar dominante nas teses de Marx, tornando o hegelianismo secundário.

a passagem de uma filosofia à outra, em uma palavra: Althusser insiste no *corte*. Contudo, chegando a *Iniciação*, quando não se trata mais de uma filosofia marxista e de uma filosofia hegeliana, mas sim de posições marxista e hegeliana em filosofia, finalmente abandona o corte. Ao se referir a ele, Althusser (2019, p. 246) diz: “Mas creio que é preciso evitar esse tipo de expressões, que podem levar ao erro”.

Ainda há esperança?

História engraçada essa do *corte epistemológico* que se inicia no texto em que Althusser pretende *traduzir* as expressões presentes nas obras de Marx, pois as então usadas levavam ao erro; e que termina com o autor abandonando sua nova expressão, pois essa também levaria ao erro. O começo dela, devemos admitir, ecoa com a intenção de Latour no *A Esperança de Pandora*. Mas os nomes escolhidos por Althusser caem no problema daqueles que Latour pretende intervir: o cientificismo. Se postos em perspectiva, é possível dizer que Latour começa a dar nomes depois que Althusser se cansou de fazê-lo. Althusser perdeu as esperanças antes que Latour pudesse encontrar uma bem no fundo da caixa de Pandora.

Por via de regra, eles nomeavam coisas diferentes. Latour nunca se interessou sobre *sobredeterminação*, *fusão*, *dominância*, *problemática* ... ou demais expressões cunhadas e apropriadas por Althusser ao longo do tempo, com exceção da expressão *posições*, há pouco abordada. Assim é raro que eles falem a mesma língua, apesar de serem franceses.

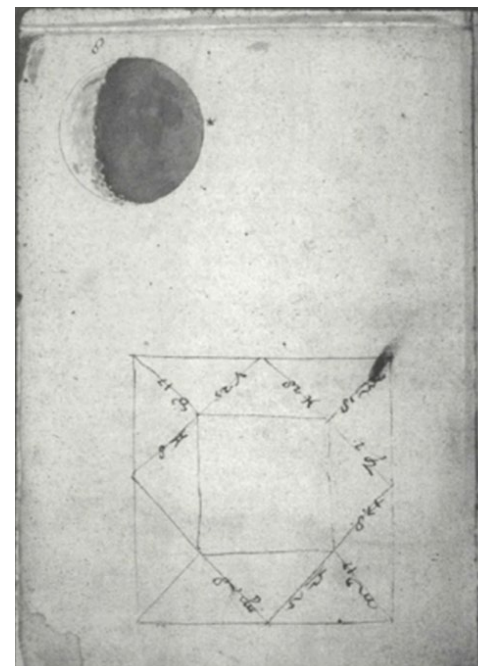
Contudo, o *corte* é claramente um lugar de interesse de Latour, uma vez que se trata de um termo que pertence ao léxico da epistemologia moderna, sendo assim, não seria estranho que, em

Esperança de Pandora, houvesse um encontro entre eles, ou entre Latour e Bachelard. Mas a realidade é outra, e o corte epistemológico não aparece no *Esperança de Pandora*, a não ser em uma citação de William James, na qual ele é renomeado não como uma nova categoria, mas como um *salto mortal* que, de alguma forma, separaria a ideia da matéria. Contudo essa citação data de 1907, deste modo, é impossível que ela se refira ao corte de Althusser ou à ruptura epistemológica de Bachelard.

Nas demais obras de Latour às quais tivemos acesso, a ruptura epistemológica em si nunca vem a receber sua retificação, por outro lado, a palavra “revolução” é abordada no *Cogitamus* em um sentido muito próximo do que queria Bachelard com sua ruptura. Na quarta carta – o texto de *Cogitamus* consiste em seis delas –, Latour entra no assunto de uma controvérsia em torno de Galileu e como seu pensamento teria *revolucionado a astronomia*, mas, e aí está a ironia, este mesmo Galileu revolucionário desenharia em uma mesma página as crateras da lua e um rascunho de horóscopo para seu senhor Cosme II de Médici (Fig. 6).

Essa polêmica teria encontrado duas soluções. A primeira era simplesmente, ao reproduzir a imagem, cortar a parte que mostra o horóscopo e fingir que Galileu nunca o desenhou (Latour, 2016, p. 109). Já falamos antes, a epistemologia moderna tem a terrível mania de se esquecer das coisas, para ela, esquecer este horóscopo não seria nenhum problema. A segunda consistia em reproduzir a página inteira e, não obstante, explicar que Galileu era um homem com alma dividida entre dois mundos; por um lado, a ciência e o que *viria-a-ser* a modernidade; e por outro, os resquícios do arcaísmo e do misticismo (Latour, 2016). Em meio a essa duplicidade esquizofrênica, lembramos que, nesta época – tal qual a nossa, diga-se de passagem –, não havia bolsa CNPQ para o pobre Galileu, então o perdoremos por fazer horóscopos como meio de angariar fundos.

FIGURA 6 – BIFÓLIO DAS SETE LUAS, DE GALILEU GALILEI



Nota: Galileu Galilei, “Bifólio das Sete Luas”, 2v, Ms 48, Biblioteca Nazionale Centrale Di Firenze. Fonte: Latour (2016, p. 109).

No que segue o desenvolvimento da polêmica de Galileu, Latour chega a referenciar Bachelard, mas sem retornar à ruptura epistemológica. O que o interessa, de fato, é uma breve história do conceito de Revolução, o qual, sabe-se bem, ganha seu sentido de ruptura radical não na política, mas sim nas ciências, significando, antes disso, o retorno cíclico ao mesmo, como a lua que sempre volta a ser lua cheia; ou a Terra que, rodando o sol, sempre volta a ter verão, outono, inverno e primavera.

O transpassar do conceito de revolução, enquanto sinônimo de uma ruptura radical, das ciências para a política, todavia, ocorre de forma bastante natural, uma vez que ele em nenhum momento

serviu para representar um movimento real das coisas, mas sim para servir de arma em um combate de enunciados (Latour, 2016, p. 114), na qual quaisquer lados que estivessem dominando queriam provar que seria impossível voltar atrás, isto é, provar que uma revolução havia acontecido. Seja Lavoisier ou Robespierre, nas ciências ou na política, as afirmações de revolução nunca condizem com as reais possibilidades de se voltar atrás do ponto de não retorno, a perda do universo que, na época de Alexandre Koyré, parecia garantido provar isso nas ciências, e a queda do muro de Berlin (1989) prova na política.

Não obstante, “negar que a revolução científica ou – ainda melhor – que as revoluções científicas tenham sido revolucionárias não é equivalente a dizer que nada aconteceu” (Latour, 2019, p. 114) como os críticos de Althusser faziam ao reduzir o chamado corte a nada (Althusser, 1978a, p. 81). Muito pelo contrário, “quer dizer que, no curso de grandes acontecimentos, trágicos, decisivos – escolha o adjetivo mais grandioso que você quiser – aconteceu, entretanto, algo completamente diferente do que sugere a interpretação da revolução radical” (Latour, 2019, p. 114).

Uma expressão que melhor representaria estes movimentos na realidade – melhor do que revolução, ruptura ou corte –, capaz de manter o equilíbrio entre um *continuum* e o *acontecimento*, foi proposto por Peter Sloterdijk, para quem “[...] a história nunca rompe com o passado, mas permanentemente torna explícitos cada vez mais elementos com os quais temos que aprender a viver, elementos que serão compatíveis ou incompatíveis com os já existentes” (Latour, 2016, p. 115, grifo nosso), assim o termo proposto é *explicitação*. Com a história das explicitações, ao invés da história das revoluções, Galileu pode observar a lua e fazer horóscopos sem nunca sofrer de esquizofrenia. E Althusser poderia insistir que houve algo em 1845 sem que seus detratores reduzam *isto* a nada, sem correr o risco de, por acidente, *levar ao erro* – sem perder as esperanças.

Para finalizar este item, tomemos um breve momento para resumir o argumento acima através de um pequeno cosmograma, facilitando assim a vida do leitor. Como pode ser observado na separação entre Marx e Hegel, é primeiro visto de forma empirista-positivista, através de uma *volta atrás*, na qual Marx encontraria a *verdadeira realidade* escondida atrás do idealismo hegeliano. Depois disso surge o corte epistemológico, separando, de forma racionalista, o *erro* e a *ideologia* de Hegel, do *correto* e *científico* em Marx. Logo mais, o corte é *ajustado*, distanciando-se assim do racionalismo. De toda forma, é reconhecido que este termo pode levar ao erro, e assim ele é abandonado. Enfim propomos *explicitação* como um termo que consiga transpor o que ocorreu entre Marx e Hegel e evitar os erros reconhecidos por Althusser em suas próprias proposições.

FIGURA 7 – COSMOGRAMA: TRADUÇÕES DO CORTE EPISTEMOLÓGICO

1962	Volta atrás.	Implicação de que há algo verdadeiro e anterior a Hegel ocultado pelo mesmo; problema da “garantia” no empirismo; beira ao positivismo
1963	Corte Epistemológico	Possui um desvio com tendência racionalista (Spinoza)
1972	Corte Epistemológico “ajustado”	Persiste em um termo que leva ao erro
1976 1978	... (Evitar termos que levam ao erro)	A <i>esperança</i> foi perdida
Hoje	Explicitação	???

Nota: À esquerda (em branco), os termos usados para se referir a “mudança de consciência de outrora” de Marx; e à direita (em cinza), os problemas de cada expressão escolhida. Começando pela “volta atrás”, proposta ainda nos textos do primeiro eixo, é trabalhado em nosso primeiro capítulo até a nossa proposta do termo “explicitação”, de Sloterdijk, como alternativa não positivista para o que teria acontecido em 1845. Fonte: Elaborado pelo autor (2022).

Engraçada ou não, essa história do corte é interessante por dar uma volta completa: Althusser sai em busca de uma linguagem que o diferencie de Hegel, adotando, assim uma postura cientificista e, por fim, retorna a uma postura mais filosófica recusando não apenas o corte, mas também a ideia de “Leis” da dialética justamente por levar ao caminho que, por tanto tempo, ele trilhou. Tal qual Engels, o seu desvio conseguiu alcançar um distanciamento e teve de voltar para próximo de onde partira. Em seu sentido político e astronômico, a leitura de Althusser é, de fato, *revolucionária*. Mas não o entendamos mal, *retornar a Marx* era o objetivo de tantos outros marxistas no último século que acabar nisso não pode ser um pecado tão grande, principalmente após poder ter capitalizado tanto com seu longo desvio.

Assim como Engels mergulhou na antropologia, na matemática e nas ciências naturais para retornar – e por que não, *revolucionar*? – ao mesmo caminho de Marx, Althusser visita o empirismo, o racionalismo e o cientificismo para voltar para casa em um lócus marxista da filosofia. Dissemos antes que esse desvio de Engels, mesmo que não tenha sido longo o suficiente, serviu para “prover a *inovação* que o mesmo propunha”, a primeira parte do *anti-Düring*, os rascunhos da *Dialética da Natureza* e o *A Origem...* provam nosso ponto em relação ao alemão (cf. Engels, 2015, 2020, 2019). Seria, então, estranho supor que o desvio de Althusser também não tenha conseguido prover sua *inovação*.

Também assim como Engels, Althusser, em seu desvio, acaba por tomar um elemento ainda polêmico como se fosse um cachorro morto esperando seu enterro. No caso de Althusser, é a influência hegeliana é guilhotinada pelo corte epistemológico, cujo corpo decapitado ainda tem espasmos musculares quando tentam tocá-lo; nela, tal qual a hidra, outra cabeça nasce depois de algum tempo,

mas esta falará em *teses* em vez de “leis”. No caso de Engels, o morto é a concepção mecanicista do mundo que, por entender os acontecimentos como trajetórias, se opõe ao entendimento como processos, feito pelo materialismo histórico, mas este cadáver também vai se levantar como um zumbi e tentará devorar os cérebros de Josiah Willard Gibbs, de Ludwig Boltzmann, de Albert Einstein... enfim, permanecerá sendo um problema para a física até como a conhecemos hoje (Prigogine; Stengers, 1984, p. 252-253). Em uma palavra, pode-se dizer que tanto Engels quanto Althusser tentam encaixar em um *formato-pai* suas inovações – aqui cabe, mais uma vez, ouvir o que Michel Serres tem a dizer sobre o *novo*.

Para Serres (2008, p. 112), o *novo* rompe com os velhos formatos, isto é, “[...] uma mudança de natureza, qualidade: o aspecto do espaço e o sentido da história” (Serres, 2008, p. 113); quando algo desvia do velho formato, quando algo *inova*, Serres (2008, p. 114) o chama de *acontecimento*, por romper com o formato. Sendo assim, o acontecimento é oposto ao formato, mas apenas ao formato anterior, pois após aparecer uma primeira vez, ou de forma eventual, esse acontecimento pode se tornar universal, ser generalizado, ou ter suas *leis* compreendidas. A partir daí, cria-se um novo formato com o qual o acontecimento, que outrora era *novo*, não rompe mais (Serres, 2008).

Essa dinâmica do surgimento do novo, da sua ruptura com o formato vigente e do estabelecimento de um novo formato, poderá ter observado o leitor, é dialética! Com certo cuidado, pode-se ilustrar como havendo uma tese (o formato) que é posta em crise por uma antítese (o acontecimento) e que, após um processo, vai se adequar a ele e o superará de forma que uma síntese (o novo formato) vai surgir contendo a superação da tese e da antítese. Se tiver afiado, o leitor também vai notar que a antítese é exterior ao formato, ou seja, que a tese não contém *em-si* sua antítese. Desta forma, essa dialética está longe de ser hegeliana, pelo contrário, ela é materialista. Mantendo essa ilustração, podemos dizer que

sabemos, mais ou menos, identificar o novo, mas precisamos ainda saber identificar o que é o formato, caso contrário, não teremos como saber se algo rompeu ou não com ele.

O formato é, antes de tudo, a Ordem (ou o *já organizado*); enquanto seu contrário, os novos acontecimentos, são a desordem, o caos, a anarquia, ou melhor, a contingência. É novo aquilo que está fora da Ordem, aquilo que rompe com o formato, e se este é a ordem, se o novo se torna universal ao ser integrado ao formato, então a contingência do novo foge até mesmo do que se entende universal. O universal, já arguimos, é relativo ao específico, é antes de tudo sua generalização; o acontecimento é, *a priori*, específico; e, *a posteriori*, quando incluído no formato, torna-se também universal. Destarte, o formato é universal, ou melhor ele universaliza, ele *formata* tudo para uma forma que se encaixe no universo como o entendemos, ou seja, o formato cria um *lugar comum*, o universo, para que possamos compreender de forma ordenada a tudo. O novo, expressão caótica da contingência, são os acontecimentos que escapam ao lugar comum do conhecimento institucionalizado pelas ciências enquanto leis universais.

É sobre esse universo que Latour diz sentir uma perda de garantias. Os conhecimentos institucionalizados sobre ele defrontam cada vez mais a contingência, elementos não conhecidos até então, ou capazes de desafiar o que se acreditava saber. Em *Ramos*, Michel Serres aborda extensivamente os impactos que essas *novidades* vêm causando ao universal com uma abordagem filosófico-literária; também se pode buscar nas obras de James Lovelock um exemplo dessas novidades que a comunidade científica – ao lado e a serviço da comunidade política – custa a aceitar por fugir das *leis do universo*, desta vez abordada no campo das ciências “duras”: a antiga hipótese de Gaia, que hoje é a teoria de Gaia ou a ciência de Gaia, vê o ambiente como ativo no desenvolvimento da vida na Terra que, por sua vez, estaria, ela também, *viva*, levando alguns

darwinistas a se oporem, alguns físicos ao riso, alguns geólogos ao êxtase... e todos os ecologistas à luta política.

O formato age como um pai, o qual, tal como na literatura de Kafka, se torna uma figura tirana e de autoridade, seu saber é do tamanho do universo, ou seja, este é onisciente. Este, e toda a filosofia, busca vencer a morte e viver eternamente, e o meio que ele encontra para fazer isso é um herdeiro, seu filho é a ciência, o único capaz de ir até o novo acontecimento e o universalizar; de, em meio ao caos, *descobrir a ordem* e então tomar o lugar do Pai, que agora se aposenta e se torna ele também formatador – “O universo expande-se à imagem do filho” (Serres, 2008, p. 48). Ambos, Althusser e Engels, se encontram com essa *ciência-filha* em seus desvios, assim o primeiro tenta aposentar Hegel, enquanto o segundo não vê a hora que o mecanicismo receba sua última pensão.

A *novidade* se encontra na forma do *acontecimento* que escapa ao formato-pai, mas não há novidade na forma como a ciência-filha lida com ela, é apenas questão de tempo para que o novo se torne parte sempre presente desse universo de quase 14 bilhões de anos e a capacidade dessa ciência de formatar supere a de seu pai, tanto em tirania quanto em autoridade. Ironicamente, o nome de Althusser, Louis, vem de seu falecido tio que outrora recebeu a mão de sua mãe como promessa de casamento. Quando este morreu lutando na Grande Guerra, seu irmão mais novo herdou a mão da mãe do filósofo francês, e estes chegaram ao consenso de nomear o filho em homenagem ao querido defunto – em suas sessões de psicanálise, Althusser chega à conclusão freudiana de que o *nome do pai* sempre lhe impôs expectativas relativas ao ex-noivo e ao antigo irmão por parte de seus pais, expectativas essas que ele não conseguiu realizar; ele sempre foi um *impostor* no tocante ao primeiro Louis Althusser.

Aqui também Althusser adota imposturas ao fazer um formato-pai, e antes dele, Engels não parece muito entusiasmado com a ideia da paternidade – começemos pelo alemão. Falamos desde o

começo deste capítulo no desvio de Engels enquanto um quinto desvio no marxismo, mas precisamos agora *ajustar* essa tese: não se trata de um quinto desvio, mas de um agravamento tardio do primeiro.

Os três desvios iniciais, filosofia alemã, política francesa e economia política inglesa, certa feita, foram abordados em um texto clássico escrito por Lenin chamado *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*, no tocante à filosofia de Marx, ele faz questão de lembrar que o materialismo histórico busca estar em dia com as ciências naturais – nós mesmos já afirmamos isso com auxílio do Engels –, o que decorre disso é que, antes da *troca de penas*, esse desvio já havia sido iniciado pela dupla, o quinto desvio é assim apenas um aprofundamento do primeiro.

O saldo positivo do desvio de Engels, caso o leitor ainda esteja se perguntando qual foi, é a extensão da história para além do entendimento historiográfico de seus limites, é o entendimento de que há uma história antes e além da história escrita, como é demonstrado em *A Origem...* com auxílio dos textos antropológicos de Morgan; é o entendimento de que, na natureza, além do homem, há também história, como é demonstrado no *Dialética da Natureza* e antes havia sido provado por Darwin.

Em oposição diametral à epistemologia moderna, Engels foi às ciências naturais para provar que há história. E se essa impostura não bastasse, ele ainda possui uma outra, pela qual fez questão de retornar, como nas revoluções astronômicas, aos filósofos que o influenciaram para designar a dialética como pedra basilar da concepção materialista da história, esse elemento primariamente filosófico e não científico: “A concepção materialista da história [...] não seria possível senão por meio da dialética” (Engels, 2010b, p. 18).

O saldo positivo do desvio de Althusser vai ser colocar o materialismo histórico em dia com a contingência. Em seu *Corrente Subterrânea do Materialismo de Encontro*, o materialismo aleatório nos é apresentado, e, como na obra de Ilya Prigogine (1996), ven-

cedor do Nobel de Química de 1977, é na tradição epicurista que o caos é recebido com boas-vindas, como algo que já era esperado, mesmo que ninguém soubesse o que seria.

Mas aqui falamos de um texto de 1982, escrito dezessete anos depois do *Por Marx*, não obstante, se há algum lugar que pode marcar o nascimento desse materialismo aleatório, é nestes textos do segundo eixo, é no conceito de sobredeterminação, em que causa e efeito, determinação e irreversibilidade, foram balanceados pelo autor pela primeira vez: a grande novidade de *Por Marx* é, assim, marcar o lugar da *explicitação* de Althusser, que inicia sua *troca de penas*, a qual permite atualizar o *formato* do materialismo histórico de modo que este consiga lidar com o aleatório na relação de agenciamentos históricos, tal qual o de Engels foi de modo que o materialismo histórico conseguisse lidar com a determinação histórica fora dos limites então entendidos da história – enquanto processo humano e racional. Essa bagunça contingencial nos agenciamentos causais é mais bem definida na teoria do sujeito histórico althusseriano, ou melhor, na teoria da ausência do sujeito como agente histórico – tema este que abordamos como nosso *terceiro eixo*.

À VOLTA DO HUMANISMO, HÁ VOLTA NO HUMANISMO?

“Fui apresentado aos ‘camaradas’, que me fizeram comprar um panfleto, e ouvi uma palestra sobre economia marxista proferida por um convidado de honra jovem e extremamente feio. Tudo que ele disse me pareceu óbvio. Devia mesmo ser assim, entretanto eu não podia deixar de pensar que havia coisas muito mais incompreensíveis e temíveis no coração humano. [...] Eu não sabia ao certo o que era, mas sentia que, no fundo do coração humano, havia algo mais sinistro e difícil de compreender que a economia.”

(Osamu Dasai)

Nos capítulos anteriores, fizemos duas *visitas* ao laboratório de Althusser enquanto ele se mostrava um tanto ocupado: primeiramente o vimos discutir com autores de toda a Europa sobre a juventude de Marx, narrando o caminho do filósofo alemão da Alemanha à França e à Inglaterra, e fazendo suas *descobertas científicas*; depois sentamos com calma e o vimos buscar a melhor forma, entre as que conhecia, de descrever a grande *revolução teórica* de Marx, e lhe demos a oportunidade de explicar

seus desvios e escolhas de termo. Agora, o francês aparece como se tivesse algum tempo livre, pois os capítulos que abordamos ao longo do terceiro eixo somam menos de trinta páginas, mas, no entanto, possuem uma quantidade considerável de textos auxiliares, que nos permitem sobrepor comentários *metanarrativos* do autor ao longo de nossa própria análise.

Chegado o terceiro capítulo, apresentamos o último eixo do programa althusseriano em *Por Marx*, o qual chamamos, *O agente histórico do marxismo, ou história um processo sem sujeito*. Este eixo consiste nos capítulos *Marxismo e Humanismo* e *Nota Complementar sobre o “Humanismo Real”*. O primeiro destes dois capítulos aborda a presença das categorias antropocêntricas do humanismo nos textos do Jovem Marx até sua ruptura com eles na sexta tese sobre Feuerbach, bem como explicita o que Althusser falava quando escrevia sobre *ideologia*. O segundo texto lida com um contra-argumento que surgiu para defender o humanismo-socialista criticado por Althusser – o argumento de que, na URSS, existia um *humanismo real*, e não apenas algum dos humanismos ideológicos de Kant, Fichte e Feuerbach.

Os textos auxiliares mencionados são a *Carta aos camaradas do Comitê Central do PCF*, *A querela do humanismo* e *A querela do Humanismo II*. O primeiro deles, escrito para fins políticos, aprofunda a tese da cientificidade do marxismo dentro dos termos debatidos pelo Partido Comunista Francês, atentando para erros políticos na abordagem epistemológica de Marx na França. O segundo explica o contexto de produção de *Marxismo e Humanismo* e seus limites primeiros; ele também busca aprofundar os argumentos do autor sobre o tema da (ausência de) relação entre humanismo e marxismo. O terceiro se trata de um projeto de mais fôlego, que buscava remover os obstáculos epistemológicos humanistas do marxismo, mas que parou de ser escrito ainda em seu início. A saber, nenhum

desses textos auxiliares foi publicado durante a vida de Althusser, sendo incerto, até mesmo, se a carta ao PCF foi algum dia enviada.

3.1 Humanismo Marxista e os Humanismos de Marx: terceira visita

O capítulo *Marxismo e Humanismo* é composto por cinco seções sem títulos (constam apenas algarismos romanos demarcando as seções), não obstante, se trata de um texto esquematicamente construído, que consegue transpor seu conteúdo de forma bastante direta. Tendo isto em vista, abordamos o texto na ordem em que Althusser o deu, indo da seção I à seção V, e então à nota complementar – que é quase uma sexta seção.

I (Humanismos soviéticos)

O texto abre com uma análise de conjuntura, e a situação contemporânea da União Soviética é trazida à tona, para que o debate que se segue tenha sua importância e origem localizadas. “O ‘Humanismo’ socialista está na ordem do dia”, constata Althusser (2015, p. 183), logo antes de afirmar que a URSS teria proclamado como palavra de ordem: “Tudo pelo homem”! Novos temas estavam sendo abordados pelos teóricos soviéticos, sendo estes temas a “liberdade do indivíduo, respeito da legalidade, dignidade da pessoa”, e sendo eles justificados através dos escritos de juventude de Marx – e até mesmo através d’*O Capital*.

A ascensão dessas questões acerca do *homem* “é um acontecimento histórico” (Althusser, 2015, p. 183), o qual possibilita se perguntar sobre a possibilidade de um, então, novo diálogo entre comunistas e social-democratas, além de fazer parecer que “hoje

em dia, até mesmo a grande via do humanismo parece conduzir ao socialismo” (Althusser, 2015, p. 183). Não é novidade que a luta revolucionária e o humanismo compartilham um objetivo último de *libertação do homem*, mas o formato que ambos adotavam nunca antes tinha convergido tanto assim. A luta de classes como via para a *libertação do homem*, isto é, o *humanismo revolucionário*, tomava a forma de um *humanismo de classe* ou de *humanismo proletário*, uma vez que o fim da exploração do homem pelo homem não era outra coisa que não o fim da exploração da classe proletária.

No entanto, a URSS enfim teria se encontrado em um momento histórico no qual esse humanismo de classe podia ser deixado para trás; finalmente, após décadas de socialismo, a transição para o comunismo parecia palpável. Com o fim do socialismo, isto é, da ditadura do proletariado, a União Soviética não se veria mais dividida em classes sociais, e um *humanismo do homem*, um *humanismo de todos os homens* não apenas das classes exploradas, se tornava possível. Uma nova fase histórica teria surgido na URSS, na qual ninguém tinha sua humanidade negada a troco da exploração de mais-valia, pois todo mundo era tratado sem distinção de classes, eram todos tratados como *peças* (Althusser, 2015, p. 184).

O humanismo socialista pôde, então, desenvolver uma segunda forma na União Soviética, na qual o *homem* é seu sujeito, ao passo que sua primeira forma ainda existiria nos demais países socialistas, como a China, em que o humanismo ainda era de classe (Althusser, 2015, p. 184). A relação desses dois humanismos tomou uma forma oracular, na qual o *humanismo de classe* podia ver seu próprio futuro já realizado no *humanismo do homem* (Althusser, 2015, p. 184) – uma forma no futuro do pretérito, como denuncia Althusser desde o primeiro eixo. E esse futuro era tão brilhante que até mesmo os humanistas cristãos e burgueses queriam dialogar com ele – um mundo sem guerra (ou *luta*, nem mesmo de classes) unia essas irmandades sob um *reinado do homem* (Althusser, 2015, p. 184).

II (Valor teórico dos humanismos)

Para Althusser, o acontecimento não fala, necessariamente, por si – prova de sua oposição ao empirismo –, isto é, não basta que tomemos nota do que aconteceu, tampouco basta que simplesmente registremos seus conceitos, pois “é preciso pôr à prova as justificativas teóricas dos conceitos para se assegurar de que eles nos dão um verdadeiro conhecimento científico do acontecimento” (Althusser, 2015, p. 185). Destarte, nesta segunda seção, ele *calcula* o valor teórico dos humanismos de Marx, atentando, antes de tudo, para a consideração de uma desigualdade teórica encontrada na expressão “humanismo-socialista”, composta, simultaneamente, por um conceito *ideológico* e um *científico* (Althusser, 2015, p. 185).

“Ideológico” e “científico” continuam sendo adjetivos opostos, como pudemos observar no eixo anterior, não obstante, aqui Althusser nos dá mais uma explicação do porquê desta divergência. Buscando evitar polêmicas desnecessárias, o filósofo escreve em tom cauteloso que, quando fala em *ideológico*, não se trata de uma contestação da realidade do humanismo, mas sim de tornar ciente de que o conjunto de realidades que ele designa, mesmo estas de fato existindo, não traz consigo um meio para conhecê-las (Althusser, 2015) – isto é, *não circulam de volta*. Em contrapartida, o conjunto de realidades designadas pelo socialismo, isto é, por um conceito científico, possuem consigo meios para obter seu conhecimento – no que toca essa consequência, Althusser se mantém próximo das proposições de Engels (2010b) e de Lenin (2010) sobre o socialismo científico.

A demarcação da localização do humanismo no terreno ideológico, ao invés de no terreno científico, requer que Althusser dê algumas garantias. Para tal, ele decide o fazer invocando “[...] brevemente a experiência de Marx, que chegou à teoria científica da história apenas à custa de uma crítica radical da filosofia do

homem, que lhe serviu de fundamento teórico durante os anos de juventude (1840-1845)” (Althusser, 2015, p. 185). Assim, um estudo dos textos anteriores ao corte (os textos ainda *ideológicos*) leva Althusser na direção das garantias de que precisa.

Em razão desse estudo, o filósofo francês observa mais uma divisão teórica na história de Marx. Desta vez, interior à fase de juventude, duas etapas podem ser identificadas, uma dominada pelas influências de Kant e Fichte (1840-1842) e a outra pela novidade feuerbachiana do humanismo “comunitário” (1842-1845) (Althusser, 2015, p. 185, 186). Ambas têm o *homem* como categoria basilar para suas leituras da realidade, ou seja, durante todo o período da juventude, Marx mantém como pedra de toque do entendimento do mundo a *essência humana* e a *natureza do homem* (Althusser, 2015, p. 185).

Na primeira etapa (cf. Althusser, 2015, p. 185-186), o humanismo de Marx é marcado por uma forte tendência racionalista-liberal, compartilhada tanto por Kant quanto por Fichte. *Razão* e *Liberdade* eram a essência do homem e, por isso, as formas de entender a história. A Liberdade era o destino indiscutível do homem. A Razão era o meio de alcançar a Liberdade, ela ganhava corpo no Estado moderno; os Estados anteriores traziam a Liberdade essencial à humanidade, mas a traziam em forma não-racional. É com o Iluminismo e com o nascimento do Estado moderno que a Liberdade começa a se moldar sob as leis da Razão e a se expressar como a natureza humana. Deste modo, a prática política desse primeiro Marx girava em torno de um combate jornalístico contra a censura através da *Gazeta Renana* (*Rheinische Zeitung*). Em outras palavras, Marx combateu, usando de sua liberdade de expressar a Razão, as tentativas do Estado de se tornar desrazão por meio da limitação da Liberdade.

Na segunda etapa (cf. Althusser, 2015, p. 186-188), o humanismo da razão não resiste à história, e a política do Estado prussiano torna cada vez mais a Liberdade uma ilusão. O Rei Guilherme IV da

Prússia, se tornou um déspota ao chegar ao trono, indo em oposição às inúmeras promessas liberais que havia feito antes de assumir. Diante dessas terríveis reviravoltas, constata-se uma contradição no Estado, entre sua essência (Razão) e sua existência (desrazão). Assim Marx (2010, p. 37-39) diz:

[...] o regime alemão atual, um anacronismo, uma contradição evidente contra axiomas universalmente aceitos, a nulidade do *ancien régime* [antigo regime] exposta ao olhar do mundo, não faz senão cultivar a fantasia de acreditar em si mesmo e exigir do mundo que o faça também. [...].

No entanto, assim que a própria realidade político-social *moderna* é submetida à crítica, ou seja, assim que a crítica se eleva a problemas genuinamente humanos, ela se encontra excluída do *status quo* alemão, ou se apodera de sua questão num nível *mais baixo* do que o da questão. [...] Passa-se, portanto, a iniciar na Alemanha aquilo que se começa a terminar na França e na Inglaterra. [...] Na França e na Inglaterra, cabe, portanto, abolir o monopólio que se estendeu até as suas últimas consequências [durante o antigo regime], ao passo que na Alemanha cabe avançar até as últimas consequências do monopólio.

A atitude protecionista alemã comprova, seguindo a lógica da passagem, a contradição que é a existência do Estado prussiano. Essa citação vem de *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, texto que guia a descrição althusseriana dessa segunda etapa da juventude de Marx.

Continuando sua argumentação, Marx (2010, p. 47) dirá que a única forma de superar essa contradição é através de uma revolução *radical* – radical aqui significando raiz; e “a raiz do homem é o próprio homem” (Marx, 2010, p. 44), isto é, razão e liberdade. Esta revolução radical se diferencia da *revolução parcial*, pois a emancipação do proletariado alemão coincide com a *emancipação universal*

do homem, tendo em vista que, nesta classe, se concentram todos os defeitos da sociedade (cf. Marx, 2010, p. 50), de modo que a superação de sua opressão particular é também a superação de toda opressão (cf. Marx, 2010, p. 53, 54). Ou seja, “a emancipação do alemão é a emancipação do humano” (Marx, 2010, p. 56).

O proletariado já é, desde o Jovem Marx, visto como a classe mais oprimida, no entanto aqui é em razão de esta classe estar *alienada* de toda Razão (teoria, filosofia, ciências...), de modo que o encontro da filosofia com o proletariado dá a estes as armas para abolir sua condição de existência: “A filosofia não pode se concretizar sem a abolição do proletariado, o proletariado não pode abolir-se sem a concretização da filosofia” (Marx, 2010, p. 56). Enfim, a classe de homens mais alienada, o proletariado, se juntará à Razão por meio da filosofia e encontrará a Liberdade, pondo fim à contradição do Estado – e a história será tanto as dificuldades enfrentadas pelo *homem* na tentativa de reaver sua essência quanto as soluções por ele encontradas. Ou seja, a história é a alienação e seu inverso, a tomada de consciência, “[...] a produção da razão na desrazão, do homem verdadeiro no homem alienado (Althusser, 2015, p. 187).

Retornando aos comentários de Althusser, o filósofo francês afirma que “essa nova teoria do homem funda um novo tipo de ação política: a política de uma reapropriação *prática*” (Althusser, 2015, p. 187). Nessa teoria, o *homem* que é negado na vida prática pelo Estado alemão, vivendo o reino dos homens apenas imaginariamente, uma vez que não tem acesso aos mesmos direitos que os demais, se reafirmará teoricamente por meio da filosofia, produzindo não apenas uma revolução política (liberal), mas, acima desta, uma revolução humanista (comunitária), de modo que negará sua própria negação e tomará posse de si (Althusser, 2015, p. 187-188). A filosofia sendo o cérebro da emancipação humana e o proletário sendo seu coração, um armará o outro. O primei-

ro recebe a força, literalmente, armada do proletariado, ao passo que estes recebem a consciência de quem são, possibilitando assim uma revolução radical por meio de uma aliança “[...] selada com a essência humana” (Althusser, 2015, p. 188).

III (Da crítica à essência humana)

Esta seção cruza a fronteira de 1845, na qual Marx rompe com ambas as filosofias do homem de sua juventude. Essa ruptura, diz Althusser (2015, p. 188), “[...] comporta três aspectos teóricos indissociáveis”, as quais são: (1) Uma nova teoria da história e da política, com um novo arcabouço teórico e sua própria metalinguagem; (2) uma crítica radical das pretensões teóricas de toda filosofia do homem; (3) definição do humanismo como *ideologia*. Com esta ruptura, Marx rejeita as filosofias idealistas anteriores, nega-as e desenvolve uma nova a partir de outra problemática que não o *homem*.

Tal qual o corte epistemológico, que tem seu lugar bem definido pela passagem na qual Marx afirma visar “acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica”, essa outra ruptura também tem um lugar para chamar de seu: este lugar é a sexta tese sobre Feuerbach⁴⁸:

Feuerbach resolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é [algo] abstrato residindo no indivíduo singular. Em sua efetividade, é o conjunto das relações sociais.

48. Usamos aqui uma tradução diferente das demais vezes que citamos o texto d'A *Ideologia Alemã*, apreciamos a tradução das teses feitas pelo José Arthur Giannotti (2011) – apesar de ele ser abertamente anti-althusseriano. – em razão de seu esforço em manter o texto rico em nuances, sendo, assim, uma versão tanto mais *fiel* ao texto original quanto menos mastigada, possibilitando certas reflexões e aprofundamento que não estão presentes em outras traduções.

Feuerbach, que não empreende a crítica dessa essência efetiva, é por isso forçado:

1. A abstrair o curso da história e fixar o sentimento religioso como para si, pressupondo um indivíduo humano abstrato e *isolado*;
2. Por isso, a essência só pode ser compreendida como “gênero”, como generalidade interna, muda, que liga os múltiplos indivíduos de *modo natural* (Marx, 2011b, p. 105).

A crítica presente nesta tese, direcionada à *filosofia do homem* feuerbachiana, permite a Althusser definir dois postulados que Marx estaria enfrentando, sendo elas: (1) a existência de uma essência universal do homem; e (2) “que essa essência é o atributo dos ‘indivíduos considerados isoladamente’ que são seus sujeitos reais” (Althusser, 2015, p. 189).

Ambos os postulados são complementares e indissociáveis (Althusser, 2015, p. 189) e apresentam duas tendências filosóficas simbióticas: um *empirismo do sujeito* e um *idealismo da essência*. – Althusser reconhece, também, o inverso como sendo a exceção que confirma a regra – ou um *idealismo do sujeito* e um *empirismo da essência*. Alguns exemplos de pensadores que permaneceram nessa “estrutura-tipo”, como chama Althusser, de duas tendências foram: Hobbes, Rousseau, Petty, Ricardo, Descartes, Kant, Locke e, obviamente, o próprio Feuerbach (Althusser, 2015, p. 189). A realidade dos postulados necessita que a *essência universal do homem* seja comprovada por indivíduos reais, resultando assim no empirismo do sujeito, ao passo que, para que esses sujeitos sejam homens reais, eles precisam trazer em si – mesmo que apenas por direito – a essência humana, de modo a conceber um idealismo da essência.

A ruptura de Marx implica, também, um abandono dessa “estrutura-tipo”, o que fortalece a credibilidade do filósofo francês

quando este afirmou que ela não é um detalhe secundário, mas parte “[...] constitutiva da descoberta científica de Marx” (Althusser, 2015, p. 188). Principalmente “ao rejeitar a essência do homem como fundamento teórico, Marx rejeita todo esse sistema orgânico de postulados. Ele expulsa as categorias filosóficas *sujeito, empirismo, essência ideal*, etc.” (Althusser, 2015, p. 189). Rejeitando todos estes conceitos, torna-se necessário o estabelecimento de uma nova metalinguagem, os antigos conceitos precisam ser substituídos por novos conceitos vinculados à nova *problemática*, sendo esta decorrente de novos princípios e um novo método. Feito isso – tarefa nada fácil –, está fundada a nova teoria da história das sociedades de Marx.

O estabelecimento dessa nova teoria consistiu, no tempo de Marx, em uma substituição do conceito *ideológico* e universal de “prática”, presente em Feuerbach, por uma “concepção concreta das diferenças específicas que permite situar cada prática particular nas diferenças específicas da estrutura social” (Althusser, 2015, p. 190). Isto é, deixa-se de lado uma antiquada concepção das coisas, em que havia um *real* eterno e a-histórico, e em seu lugar, toma-se partido de um entendimento do mundo que reconhece as inúmeras variações do real, sem forçá-lo em fronteiras imaginativas de qual deveria ser sua essência. Caberia lembrar aqui a crítica de Latour aos materialismos idealistas de Descartes e Kant (cf. item 2.1.1). Levando isso a um caso específico, as consequências da substituição do entendimento do *homem real* pela de homens reais, causa, nessa nova teoria, o abandono de qualquer uso teórico sério da *essência* ou *natureza humana* para explicar o mundo.

Deste modo, no que veio a ser a parte mais polêmica do texto, Althusser (2015, p. 190) formula que, em Marx, se pode e se deve falar abertamente de um *anti-humanismo teórico* – ênfase dada pelo autor ao caráter estritamente teórico dessa formulação. Esse caráter resulta, na prática, em uma impossibilidade de conceber um conhecimento absoluto sobre o homem – e se o homem não pode

ser, definitivamente, explicado, tampouco ele pode ser usado como explicação positiva. Por outro lado, apesar do caráter *estritamente teórico* do anti-humanismo marxiano, o uso por Althusser feito dele tem um caráter bastante político, pois lhe serve de forma de contestação para outras leituras feitas no PCF da relação entre o *homem* e o materialismo-histórico – acerca dessas lutas políticas travadas dentro do partido, entramos em mais detalhes no item 3.2.1.

Um último ponto é tocado por Althusser nesta seção antes de partir para a seguinte. O conhecimento sobre o humanismo e sobre sua condição ideológica não é capaz de lhe fazer cessar a existência (Althusser, 2015, p. 191) – o que também se observa em relação ao entendimento marxiano do dinheiro, no qual, as condições de existências estritamente sociais não se dissiparam mesmo com a popularização de sua natureza simbólica (Althusser, 2015, p. 191). Em termos atuais, seria possível dizer que *Marx não é um desconstrutivista*, mas, já no século XIX, não era incomum a postura antifetichista entre os modernos descendentes do Iluminismo. – Nietzsche, por exemplo, ensinou a *filosofar com o martelo* derrubando os ídolos com pés de barro; e, antes dele, os europeus já martelavam, com ou sem filosofar, os ídolos dos povos não ocidentais (Latour, 2002), – o que nos leva a pensar essa posição de Marx como algo consciente, e não apenas uma limitação histórica.

Prosseguindo, o filósofo francês fala em um reconhecimento por parte de Marx da função prática do humanismo enquanto ideologia (Althusser, 2015, p. 191). Assim, mesmo negado dentro dos limites do entendimento marxiano, o humanismo, tal qual o dinheiro, permaneceu exercendo uma influência real sobre o mundo material. Essas ideologias têm como condição de existência determinadas necessidades históricas, cujo reconhecimento, decorrente do desvelamento de suas naturezas ideológicas, permite o estabelecimento de uma prática política adequada para mobilizá-la de diversos modos.

IV (Como reconhecer uma ideologia?)

“Tudo depende então do conhecimento da natureza do humanismo como *ideologia*” é a frase que abre a quarta seção do texto, na qual Althusser nos dá as formas para saber o que é ideologia⁴⁹. Em uma definição muito esquemática, basta saber “[...] que uma ideologia é um sistema (com uma lógica e seu rigor próprios) de representações (imagens, mitos, ideias ou conceitos, conforme o caso) dotado de uma existência e de um papel históricos no interior de uma sociedade dada” (Althusser, 2015, p. 192). Althusser (2015, p. 192) acresce: “[...] digamos que a ideologia como sistema de representações se distingue da ciência pelo fato de que, nela, a função prático-social prevalece sobre a função teórica (ou função de conhecimento)”.

É interessante notar que, apesar de este momento ser de um racionalismo posteriormente assumido e criticado, a ideologia não se resume ao *erro pré-científico*, mas, além disso, é um sistema paralelo ao científico com suas próprias prioridades categóricas, isto é, a ideologia é outra que não a ciência, não por ser seu erro, ou seu *formato-pai*, mas por – ou melhor, *quando* – não priorizar a função teórica do mundo que representa – o que, claro, não anula que esta seja usada inúmeras vezes, pelo próprio Althusser, como nada além de sinônimo para o erro. Cabe mencionar que o rival de Althusser no PCF, no que será chamado de Querela do Humanismo, Roger Garaudy, admite que, por vezes, punha em primeiro plano a função política de seus escritos, deixando para segundo (ou último) o rigor metodológico (Magalhães, 2018, p. 161, n. 57).

49. O filósofo admite que, neste momento, “não se trata de propor uma definição aprofundada da ideologia” (Althusser, 2015, p. 192), deste modo, por mais que aqui se possa ver um esboço inicial de problemas que serão trabalhados na virada da década em *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*, trata-se de um outro objetivo, apenas *reconhecer* a ideologia.

A importância das ideologias só cresce conforme o texto de Althusser se estende, tendo em vista que, em seu próximo argumento, o francês afirma que as sociedades, que são o “sujeito” histórico do marxismo (Althusser, 2015, p. 192) – voltaremos a este ponto –, são totalidades com unidades complexas que podem ser muito esquematicamente entendidas em três instâncias apresentadas por Engels⁵⁰: a economia, a política e a ideologia. Portanto, conclui Althusser (2015, p. 192), “[...] a ideologia faz organicamente parte, como tal, de toda a totalidade social. Tudo ocorre como se as sociedades humanas não pudessem subsistir sem [...] esses sistemas de representações (em diversos níveis) que são as ideologias”.

As ideologias são tão presentes, seja qual forma histórica adotem, que até sua mais extrema negação, uma utopia sem ideologias, *totalmente racional e/ou científica*, só pode existir ideologicamente (Althusser, 2015, p. 192) – como se pode notar desde o Estado da Razão iluminista (ideologicamente burguês) até o Brasil de hoje, quando o presidente condena seus rivais políticos por tomarem *viés ideológico*, mas opta pelo negacionismo científico apenas para agrandar uma agenda política. Deste modo, sequer caberia questionar se a URSS havia ou não superado toda a necessidade de ideologias: não havia. A União Soviética, como toda e qualquer outra formação social humana, transbordava ideologias, e não há como ser de outro modo.

Outro ponto acerca das ideologias que Althusser se vê na posição de corrigir se trata de *onde* se localiza a ideologia. Comumente, afirmava-se que a ideologia pertencia à região da consciência; assim, no Jovem Marx, para superar a ideologia burguesa, era neces-

50. Althusser não cita em qual texto ele faz referência ao mencionar Engels, mas o argumento pode ser mapeado, via Lenin (2006, p. 129-132), até *As Guerras Camponesas na Alemanha* (cf. Engels, 2010a). Caberia, aqui, discutir como esse apelo a Engels para explicar a importância das ideologias vai de encontro e oposição ao Anexo que decidimos não abordar neste livro, já que, ao fazê-lo, nos desviaríamos em demasia dos objetivos estabelecidos.

sário tomar consciência de classe. Althusser discorda fortemente, pois, para ele, a ideologia nada tem a ver com a consciência, sendo, antes, um processo profundamente inconsciente (Althusser, 2015, p. 193) – aqui se torna notória a filiação freudiana que o filósofo possuía, uma vez que é na tradição psicanalítica que o inconsciente suprime o consciente nos atos mais comuns, e o agenciamento humano sobre o Eu é limitado pelo Isso e pelo Super-Eu (poucos meses depois da publicação deste capítulo, em janeiro de 1964, Althusser convidou Lacan para lecionar na ENS e escreveu o texto *Freud e Lacan*).

Cabe revelar outra caracterização dada por Althusser a ideologia, de que a relação vivida pelos humanos passa pela ideologia, ou que ela, até mesmo, é a ideologia (Althusser, 2015, p. 193), que a ideologia, enquanto sistema de representações, dá acesso à realidade da maneira como os homens a experienciam. Este modo de viver o mundo ocorre sem passar pela consciência (Althusser, 2015, p. 193); ou como teria argumentado Marx (*apud* Althusser, 2015, p. 193), é na ideologia que os homens tomam *consciência* de seu lugar no mundo e na história. Assim, as pessoas tomariam *consciência* de suas realidades através do meio que elas vivem o mundo, isto é, por meio da ideologia, a qual, precedendo a consciência, é inconsciente (Althusser, 2015, p. 193-194).

No *Manifesto Antropofágico*, há uma passagem, muito querida pelo Eduardo Viveiros de Castro, na qual Oswald de Andrade fala da *odontologia como ontologia*, a brincadeira com a rima das palavras serve para exhibir que, para um dentista, a odontologia é não só sua deontologia, mas também sua ontologia, sua filosofia sobre a natureza do ser. Indo não muito distante, Carlo Ginzburg demonstra, em *O Queijo e os Vermes*, como o moleiro Menocchio encontra na putrefação a origem do mundo, tal como no coalhar do leite a origem do queijo, o historiador lembra até mesmo de Walter Raleigh, o qual “[...] pôde relacionar a mulher que faz o queijo (queijo!) e o fi-

lósofo natural” (Ginzburg, 2006, p. 102). Ambos, dentista e moleiro, conhecem o mundo tal qual estes se relacionam com ele, o processo que os interpela a *tomar consciência* permanece-lhes inconsciente do começo ao fim.

Althusser (2015, p. 194) conclui que “a ideologia se refere, portanto, à relação *vivida* dos homens com seu mundo” e que “essa relação, que não se mostra ‘consciente’ senão sob a condição de ser *inconsciente*, parece, da mesma maneira, não ser simples, mas uma relação de relações, uma relação de segundo grau”. Aqui um problema clássico resolve dar as caras em sua forma atualizada: se, no tempo de Hegel, a dialética (simples) explicava a relação da consciência com o real, em Althusser, essa relação precisa ser revista nos termos da dialética sobredeterminada, contendo em si relações de relações. O francês continua: “Na ideologia, os homens exprimem, com efeito, não suas relações com suas condições de existência, mas a *maneira* pela qual vivem sua relação com suas condições de existência, o que supõe simultaneamente relação real e relação ‘vivida’, ‘imaginária’” (Althusser, 2015, p. 194). A expressão usada na citação anterior, *relação de segundo grau*, começa a fazer mais sentido, pois vemos que se trata de uma relação prática, e não teórica, que fará os homens *tomarem consciência*.

Ainda no mesmo parágrafo, o autor resume: “A ideologia é, então, a expressão da relação dos homens com seu ‘mundo’, ou seja, a unidade (sobredeterminada) de sua relação real e de sua relação imaginária com suas condições de existência reais” (Althusser, 2015, p. 194), assim, a ideologia não é só o *erro* e o imaginário, mas também a relação real em unidade sobredeterminada (um todo-complexo) com a relação *como é vivida*. Destarte “na ideologia, a relação real está inevitavelmente investida na relação imaginária: relação que mais *exprime* uma *vontade* (conservadora conformista, reformista ou revolucionária), até mesmo uma esperança ou nostalgia,

do que descreve uma realidade” (Althusser, 2015, p. 194). Por fim, “é nessa sobredeterminação do real pelo imaginário e do imaginário pelo real que a ideologia é, em seu princípio, *ativa*, que ela reforça ou modifica a relação dos homens com suas condições de existência, nessa relação ela mesma imaginária” (Althusser, 2015, p. 194).

Vemos assim que a ideologia é, de certo modo, *espontânea*, uma vez que ela ocorre simultaneamente ao modo como se vive – posteriormente, no curso *Filosofia Espontânea dos Cientistas* (lecionado em 1967, mas apenas publicado em 1974), o termo é consagrado por Althusser para se referir a esta relação ideológica⁵¹. Desse modo, o filósofo francês chama atenção para a não instrumentalidade das ideologias em seu primeiro momento (Althusser, 2015, p. 194). O mito da ideologia enquanto transeunte dos domínios da consciência se encaixava com a explicação rousseauiana da origem da desigualdade entre os homens, no qual um grupo produziria um discurso de dominação sobre o outro explicando-lhe o mundo de forma a se beneficiar (Althusser, 2015, p. 194). Uma vez que observemos esse fenômeno sem nos escorarmos neste mito, vemos que a ideologia dominante, que é a ideologia da classe dominante, como o disseram Marx e Engels (2009), surgiu também de forma espontânea e não como um instrumento de dominação, ela, de fato, representa o mundo da forma como a classe dominante o vive (Althusser, 2015, p. 194, 195).

Hoje, a ideologia burguesa, quando considerada uma relação da burguesia com o mundo, contém em si tanto uma relação real quanto uma relação imaginária, que não se contradizem. Mas assim que a levamos para as demais classes, outras relações reais

51. Espontaneidade em Althusser tem um significado semelhante ao de organicidade em Gramsci. Para o italiano, é orgânico o intelectual que permanece próximo à sua classe social, ao passo que, para o francês, é espontânea a ideologia que representa o mundo como o homem vive em sua classe.

sobredeterminam esta mesma relação imaginária, tornando a ideologia burguesa inadequada. Assim, não se trata de uma ideologia feita para a dominação, mas uma explicação espontânea das relações dos humanos com o mundo que, em razão de tendências universalistas e meios materiais para sua divulgação, se expandiu na sociedade como ideologia dominante e, por fim, acabou por justificar a dominação burguesa, uma vez que se trata de *seu ponto de vista* sobre as coisas.

Para finalizar a seção, Althusser (2015) direciona essas constatações para o caso soviético, tendo em vista que o filósofo chegou à conclusão de que as ideologias são indispensáveis e existem como representações de mundo antes de serem apologias às opressões. Tornou-se claro que, mesmo uma sociedade sem classes, como a URSS, em que não se precisa justificar a dominação de uma classe sobre as demais, ainda existirão ideologias. Mesmo em uma nação socialista, ainda será através da ideologia que os homens irão adquirir consciência, esta, por sua vez, será adequada a eles, por conter uma relação imaginária que explica o mundo como estes a vivem, e não como outra classe o faz (Althusser, 2015, p. 195-196). Deste modo, em uma sociedade sem classes, a ideologia é benéfica a todos (Althusser, 2015, p. 196).

V (O problema do Humanismo Socialista)

Chegada a última seção, dado o desvio bastante proveitoso das demais seções, retornamos à questão inicial acerca do humanismo na União Soviética, sabendo que, em Marx, o humanismo teria sido rejeitado por questões teóricas explicitadas na sexta tese sobre Feuerbach; e sabendo também que as ideologias nascem não de forma consciente, mas sim inconsciente (e espontânea). Com estes conhecimentos, Althusser pôde afirmar que o ressurgimento

do humanismo (do homem) na URSS é o indício de uma determinada realidade histórica, marcada por uma disparidade entre a relação real e a forma como essa é vivida pelos homens, somada à vontade de superar este equívoco (Althusser, 2015, p. 196). Em duas palavras, o equívoco vivido é o abandono de uma fase *desumana* da história soviética, e a vontade de superação são os esforços para superar a distância que separa os soviéticos de seus possíveis aliados no resto do mundo (Althusser, 2015, p. 196) – uma questão interna e outra externa.

A vontade de superar as distâncias é um princípio inato do internacionalismo (e também do humanismo, diga-se de passagem) e, desde que foi dito “Trabalhadores de todos os países, uni-vos”, dispensa explicações ulteriores – o caso oposto, de tendências sectárias ou de sociedades secretas⁵², é que precisaria de uma justificativa aprofundada. Não obstante, o outro ponto, a *realidade vivida*, merece uma atenção especial. Como já foi dito, desde o XX Congresso do PCUS em 1956, o ex-líder da nação, Josef Stalin, passou a ser visto com maus olhos em razão da denúncia de *seus crimes*. A resposta nacional – e internacional – se tornou uma recusa de seu legado *desumano*.

Esse juízo de valor, como é de praxe da modernidade, se encontra em uma dualidade: humano-inumano (Althusser, 2015, p. 197); destarte, o oposto do desumano é o humanizante, é o humanismo⁵³. O oposto é tão verdadeiro quanto, e assim todo humanismo é respaldado por um *inumano sombrio* (Althusser, 2015, p. 197). O homem da liberdade-razão alforria o homem preso por grilhões

52. Boa parte da obra *Que Fazer?* (Lenin, 2006) se dá justamente a este trato, da justificativa de uma organização secreta em nível nacional na Rússia, sendo, por exemplo, um de seus argumentos o entrave policial, tendo em vista que, na autocracia czarista, os revolucionários profissionais eram vistos e julgados como criminosos.

53. Cabe mencionar que, quando Althusser rejeita o *homem* como categoria teórica, ele faz o mesmo em relação à *coisa* e para qualquer outro *par* inumano do homem nas variações dessa dualidade.

de irracionalidade; o homem civilizado responde ao bárbaro incivilizado; a superação da alienação era a condição que tornava o homem-mercadoria (um homem-coisa) em homem completo (um homem-homem)... e assim por diante. No fim, o novo homem soviético precisava substituir seu predecessor *aterrorizado* como um bicho por Stalin. Mas não se deve pensar que o humanismo soviético só olhava para o passado, além da recusa a Stalin, era sua marca, também, a “recusa de todas as discriminações humanas, sejam elas raciais, políticas, religiosas ou outras” (Althusser, 2015, p. 197).

O tempo presente importava para esse humanismo, tal qual o futuro. Neste tempo, a principal questão apareceria sob os termos de como agirão os homens politicamente daqui para frente? Chegado ao fim da era da coação stalinista, os soviéticos tinham a liberdade de agir, e não apenas a liberdade, mas, antes, a obrigação e o dever de fazê-lo (Althusser, 2015, p. 198) – a inação não lhes era mais uma opção. Esse *poder-agir* se desenvolveu naturalmente pelo caminho do humanismo, cujas teorias sempre abordaram a agência humana e o desenvolvimento individual.

No entanto, é aqui que reside o X da questão, o humanismo socialista que veio apaziguar a consciência pesada da nação se depara com problemas que, por muito tempo, foram ocultados e que, não obstante, de fato existem e realmente afligem a vida do povo soviético (Althusser, 2015, p. 199): como o fim da ditadura do proletariado, a transição para o comunismo, criar novas instituições e novos modos de se organizar e organizar a produção.... A solução humanista, infelizmente, apenas desembocava em um alívio na forma com que estes viviam os problemas reais, mas estava longe de resolvê-los, tendo em vista que seria necessária não uma filosofia do homem, mas uma ciência socioeconômica capaz de pôr aberta, nítida e rigorosamente, em termos da teoria marxista, o necessário para transformar a realidade (Althusser, 2015, p. 199).

O humanismo é uma solução, mas uma solução inadequada para os problemas econômicos, políticos, sociais, etc.

Althusser (2015, p. 199) reconhece que existem ótimas razões para os comunistas se oporem à “inumanidade” do imperialismo – isto é, não é condenado todo uso da ideologia, até pois como já foi dito é impossível *viver* sem ela. Não obstante, deve-se calcular os riscos e as consequências do *uso indiscriminado* de conceitos ideológicos como se estes fossem conceitos teóricos, tendo em vista, por exemplo, que o humanismo está impregnado de inspiração pequeno-burguesa (Althusser, 2015, p. 199) e que ele se limita a lidar com questões puramente superestruturais (Althusser, 2015, p. 200, 201). Ocorre, também, que essa consequência já estava em voga, pois como é observado por Althusser, a luta teórica na URSS na década de 1960 ainda herdava as *condições teóricas* do stalinismo, quando não repetia os erros da Segunda Internacional (Althusser, 2015, p. 199).

Para o filósofo francês, a União Soviética havia se deparado com problemas históricos reais – encontrando-se, assim, no mesmo lugar em que estava na virada do século, quando foi necessário que Lenin escrevesse a obra *Que fazer?* –, mas recorreu a respostas justificáveis da ideologia humanista, quando deveria se ater ao marxismo e às soluções *científicas* que o materialismo-histórico poderia proporcionar quando desenvolvido para a situação histórica concreta da realidade soviética.

Em 1902, Lenin abordou claramente a necessidade de criar uma boa base teórica em vez de se deixar levar pela espontaneidade. A mensagem final de Althusser se direciona para a mesma direção, mas ao invés de combater outros partidos e outros jornais, como fez Lenin, o francês se encontra em uma luta interna dentro do PCF. Fica implícito, mas é inegável que, para Althusser, a França sofria do mesmo problema que a URSS; o problema de tomar os

índices da necessidade de um desenvolvimento teórico como se já fosse a própria teoria (Althusser, 2015, p. 201).

(VI) Sobre o “Humanismo Real”

Foram necessários mais nove meses para que uma continuação do texto acima abordado fosse publicada em *La Nouvelle Critique*: o *Nota Complementar Sobre o “Humanismo Real”*, que veio a público em março de 1965 discutindo o novo argumento em defesa de um humanismo socialista. Apesar do tamanho minúsculo (na edição que usamos, a nota não passa de cinco páginas) e da continuação temática, este texto possui certas particularidades que o colocam à frente do anterior.

Aberta a polêmica em torno do humanismo, surge um tipo de defesa de sua versão socialista por meio do uso do adjetivo “real”; o humanismo socialista seria o *humanismo real* em oposição ao humanismo ideal(ista) da burguesia (Althusser, 2015, p. 203). Para além de uma simples distinção semiótica ou nominal, argumenta-se por uma diferença referencial. Os humanismos anteriores usavam como referência um ou outro tipo ideal do homem, enquanto o humanismo socialista usaria o *homem real*, este homem real seria descoberto pela negação do homem ideal, pela crítica dos humanismos de outrora (Althusser, 2015, p. 203).

O *homem real*, está claro desde a sexta tese, “em sua efetividade é o conjunto das relações sociais” (Marx, 2011b, p. 105), deste modo, além da negação do homem ideal, o humanismo real se baseia no homem enquanto conjunto das relações sociais, o referencial deste humanismo se encontra exterior ao homem isolado, isto é, na sociedade (Althusser, 2015, p. 203-204). Abordando a possibilidade de uma explicação literal da passagem da sexta tese, Althusser (2015, p. 204) afirma: “Ora [...] *ela não quer dizer nada*”!, ou melhor,

“essa perífrase faz imediatamente aparecer uma *inadequação* entre o conceito homem e sua definição: o conjunto das relações sociais. [...] *não é uma relação de definição, não é uma relação de conhecimento*”!

Mesmo na sua ruptura com Feuerbach, a *definição* marxista do homem permanece *ideológica*, mas era necessário que assim fosse⁵⁴, pois, como ela demonstra, é impossível chegar até o conteúdo essencial do homem. Quem quiser fazê-lo vai se deparar antes com uma questão prática do que com uma questão teórica. Althusser (2015, p. 204) dirá que a *definição* marxista presente na sexta tese possui, sobretudo, uma relação indicativa, ou seja, ela aponta para o homem, mas não o define. Ao indicar onde se pode encontrar o homem, ela força o humanismo a se deslocar da *antropo*-logia para a *socio*-logia (da ciência, ou lógica, do homem para a ciência da sociedade).

Ao fim do percurso, não há mais homens, reais ou ideias, apenas o conjunto das relações sociais, apenas a sociedade – ao fim, o *humanismo real*, não é mais um humanismo. “Eis o paradoxo: o conceito prático que nos indicava o lugar do deslocamento foi exaurido no próprio deslocamento, o conceito que nos indicava o lugar da investigação está doravante ausente da própria investigação” (Althusser, 2015, p. 205).

A categoria “conceito prático” geralmente não chama a atenção, mas é interessante notar como sua função é importante para o programa althusseriano, pois este tipo de conceito aparece justamente nos momentos de *corte*, quando uma Generalidade I dá

54. Em entrevista, Michel Callon (2008, p. 311-312) conta como, no desenvolvimento de sua disciplina, foi útil o uso da simetria entre humanos e não humanos na repatriação dos objetos aos humanos, mas logo que a agência destes foi reconhecida, a divisão necessária para haver uma simetria foi abandonada, não há mais humanos e inumanos, apenas agentes – se eles são ou não humanos, se há um equilíbrio simétrico entre eles, nada disso importa mais. Esse acontecimento relatado por Callon é também verdade para Bruno Latour. Nota-se, assim, que também para os autores da virada ontológica o abandono do *homem* precisou passar por uma definição prática dele mesmo, sem valor teórico a longo prazo, que logo encaminhou para seu abandono.

lugar a uma Generalidade III, isto é, quando uma representação ideológica é substituída por uma representação científica. Althusser apresenta esta categoria da seguinte forma:

Está aí um fenômeno característico de tais *transições-cortes* que constituem o advento de uma nova problemática. Em certos momentos da história das ideias, vemos aparecer *conceitos práticos*, cuja característica é serem *interiormente desequilibrados*. Por um lado, eles pertencem ao antigo universo ideológico que lhes serve de referência “teórica” (humanismo); mas, pelo outro, referem-se a um novo domínio, indicando o *deslocamento* a efetuar para lá chegar (Althusser, 2015, p. 205).

Os *conceitos práticos* residem na fronteira tênue e mal delimitada que separa a ideologia e a ciência, e ajudam o pesquisador a ir da primeira à segunda – são como placas de trânsito que guiam o motorista pelas estradas e que, uma vez atravessadas, se olharmos novamente para elas, por trás, não veremos nenhuma informação, apenas suas costas vazias. Todavia, é necessário atravessar antes essa fronteira, caso se queira guiar os demais pelo mesmo caminho (Althusser, 2015, p. 207).

Esses conceitos práticos também possuem o mérito de expressarem a resposta ao problema mencionado no fim da seção anterior, de não confundir a necessidade de teoria com a própria teoria. Este tipo de conceito deverá indicar a direção necessária para se desenvolver a teoria, mas ele mesmo existe apenas no domínio da prática, não pode ser confundido com uma formulação rigorosa da realidade – é ele também ideológico, e assim pode agir dentro da ideologia. Deste modo, o uso da expressão humanismo real contém em si a recusa de todo outro humanismo, contém essa recusa em forma prática, aguardando uma possível teoria futura.

3.2 A França e a Inglaterra contra Althusser: uma crônica jurídica

A polêmica do humanismo socialista com o anti-humanismo teórico não ocorre em um vácuo no mundo das ideias, ela, na verdade, possui uma história política bem real – e bem documentada, diga-se de passagem. E. P. Thompson (1981), em *A Miséria da Teoria*, faz questão de abordar como o diferente ponto de vista de um francês podia afetar a leitura sobre o tema nos escritos de Marx. Pouco antes, Brian Aarons (1973) já antecipava alguns dos argumentos do inglês e os usava para criticar o anti-humanismo no ponto que lhe era mais custoso, a cientificidade! Em *Science or Pseudo-science: Althusser & Marxism*, o marxista australiano acusava o francês de desenvolver uma teoria metafísica e pseudocientífica. Por outro lado, Thomas Nemeth (1980), em *Althusser's Anti-Humanism and Soviet Philosophy*, se deu a um trabalho menos inquisitivo e listou, com breves comentários, como o anti-humanismo teórico foi recebido na União Soviética, dando a si, também, a liberdade a um comentário crítico final sobre o assunto. Na última década, foi Domenico Losurdo, com sua obra *O Marxismo Ocidental*, quem mapeou na história do Ocidente os impactos da teoria althusseriana e seus arautos coloniais.

Se voltarmos à década de 1960, veremos o próprio Althusser contando em qual cenário surge e cresce esse desenvolvimento teórico. Em um primeiro momento, Althusser foi convidado a participar de um projeto de Erich Fromm, uma obra coletiva chamada *Humanismo socialista* (Althusser, 1999, p. 10). O francês teria contado a Schacht, o qual insistia em sua participação, que seu texto sobre o assunto não faria coro com os demais, mas mesmo assim lhe deram a liberdade de experimentar (Althusser, 1999, p. 10). O texto foi escrito de forma curta e simples e reescrito para ficar mais curto e

mais simples ainda (Althusser, 1999, p. 10). Por fim, passado algum tempo, Fromm o leu e atestou ser um texto extremamente interessante e de grande valor, mas que não poderia ser posto junto aos demais do projeto (Althusser, 1999, p. 11). Deste modo, Althusser buscou outros meios de publicar o texto e os encontrou em uma revista italiana e outra francesa (respectivamente, na *Critica Marxista* e nos *Cahiers de l'Isea*), ambas favoráveis ao humanismo e que, no entanto, não se importaram em publicar a crítica de Althusser (Althusser, 1999). Em resposta aos textos, o espanhol Jorge Semprún publicou, na revista francesa *Clarté* (Althusser, 1999, p. 11) o artigo *O humanismo socialista em questão* – este ponto marca quando a divergência teórica se transmutou em *querela*.

Primeira instância: Heidegger e Sartre debatem na antessala, Garaudy abre a sessão

O texto de Semprún data de janeiro de 1965; em março, a revista *La Nouvelle Critique* publica o “dossiê” do debate, com assentimento de ambos, e abre a discussão sobre o anti-humanismo (Althusser, 1999, p. 12). Essa discussão durou meses e teve as intervenções de vários outros autores franceses. Em novembro do mesmo ano, Althusser publicou *Por Marx e Ler O Capital*, o que revive o debate (Althusser, 1999, p. 12). Completado um ano da intervenção de Serprun, em uma assembleia geral dos filósofos comunistas, que ocorreu em Choisy-le-Roi em janeiro de 1966, os ensaios de Althusser foram fortemente atacados por alguns de seus pares – dos quais se destaca Roger Garaudy –, levando o Comitê Central do PCF em Argenteuil a discutir a questão do humanismo e a declará-la aberta (Althusser, 1999, p. 12). Althusser não esteve presente em nenhuma dessas duas ocasiões: na primeira, em razão de uma

crise de depressão⁵⁵; e na segunda, por não fazer parte do Comitê Central (Magalhães, 2018, p. 49, 51).

Foi assim que um evento absolutamente menor (algumas páginas sobre uma questão de aparência puramente teórica, ou até doutrinária), e que se poderia crer (eu, em primeiro lugar) limitado a um simples “acidente” de ordem quase autobiográfica (encontro do projeto de Fromm e alguns estudos por mim realizados), tomou uma proporção desmedida em relação às suas origens. (Althusser, 1999, p. 12).

A expressão “querela”, escolhida por Althusser para caracterizar o debate, se justifica conforme esta questão teórica se alastra para a política direta e, mais ainda, quando o Comitê Central decide votar resoluções a partir da polêmica. “Querela” é um termo mais amplamente utilizado no meio jurídico, e foi imitando esse meio que o PCF tomou suas decisões sobre o assunto. Montou-se um tipo de tribunal, no qual arguiram o quanto o anti-humanismo teórico era cúmplice póstumo dos *crimes de Stalin* – Althusser chega até mesmo a escrever uma apelação sobre sua pena, a *Carta aos camaradas do Comitê Central do PCF*, apesar de que não se sabe se ela foi encaminhada, como já assinalado acima. Não é coincidência que, no livro *Marxismo, Humanismo e Direito*, originalmente uma dissertação de mestrado em Direito, Juliana Paula Magalhães (2018) faz uma cobertura completa da *querela do humanismo* e seus impactos para a teoria jurídica marxista.

Magalhães também nos mostra algo interessante que precede essa querela, um outro debate entre humanismo e *anti-humanismo*,

55. Althusser sofria de transtorno afetivo bipolar, o qual varia periodicamente entre fases depressivas e fases maníacas – sendo um surto do segundo tipo uma das causas do feminicídio praticado contra sua esposa.

ocorrido entre os textos de Jean-Paul Sartre (2014) e os de Martin Heidegger (2005). Esta outra polêmica se encontra temporalmente no ano seguinte ao fim da Segunda Guerra Mundial, de 1945 a 1946, e gira em torno da palestra *O Existencialismo é um Humanismo*, proferida por Sartre em novembro do primeiro ano; e da *Carta sobre o Humanismo*, enviada por Heidegger, em outubro do outro ano, para Jean Beaufret⁵⁶. Apesar de o segundo filósofo ser alemão, sua carta era enviada para um francês e polemizava, ao fim, com outro francês, de modo que este primeiro debate, tal qual o de Althusser e Garaudy, também é visto como parte da história intelectual francesa.

Lembrando o acréscimo que Marx (2011a, p. 25) faz a certa passagem de Hegel, é possível se perguntar se aqui também se trata de um caso da história se repetindo, primeiro como *tragédia* e depois como *farsa*. O fim da Segunda Guerra Mundial trouxe grande vitalidade para os humanismos, em razão de a tragédia do Holocausto e os milhões mortos nas trincheiras – e, é sempre importante lembrar, as bombas de Hiroshima e Nagasaki – terem colocado a *humanidade* do homem em questão. Por toda a Europa, cresceu a necessidade de fazer amigos, *amigos humanos*, em oposição às relações desumanas do fascismo que havia crescido até o ponto da explosão (Sloterdijk, 2000, p. 15). Isso também é verdade para os demais países do mundo, principalmente para o Japão, como fica claro na epígrafe deste capítulo, retirada do romance *Declínio de um Homem*, do japonês Osamu Dazai, publicado em 1948. Em todo lugar, a natureza humana se mostrava mais sombria e mais interessante que os demais problemas políticos e econômicos.

O XX Congresso do PCUS causou o mesmo efeito com os comunistas, que, longe de terem de se redimir pelos fascistas, tinham agora seu próprio *ismo* desumano para pedir desculpas à humanida-

56. É interessante comentar que Beaufret foi companheiro de militância de Hélène Rytman — não sabemos, todavia, se este pormenor influenciou em algo na relação de Althusser com a filosofia heideggeriana.

de: o stalinismo. Assim como o primeiro trouxe o debate à tona na Europa, o segundo trouxe aos comunistas. Assim sendo, não se deve surpreender quando vemos os mesmos argumentos se repetindo.

Heidegger, como Althusser (ou melhor, antes dele), dizia que “todo o humanismo se funda ou numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal metafísica” (Heidegger, 2005, p. 20) – troque-se metafísica por ideologia e se torna uma legítima frase althusseriana – além de que “[...] todos os tipos do humanismo [...] pressupõem como óbvia a ‘essência’ mais universal do homem” (Heidegger, 2005, p. 21). Quase parafraseando a sexta tese, ele diz: “Aquilo que o homem é [...] a ‘essência’ do homem, reside na sua ex-sistência. [...] a essência ex-tática do homem reside na sua ex-sistência, que permanece distinta da *existentia* pensada metafisicamente” (Heidegger, 2005, p. 25-26).

Todavia não cabe tornar essa seção em um fichamento da carta de Heidegger⁵⁷, o que nos cabe é demonstrar que Althusser não *inventou* sozinho essa problemática, tendo em vista que o francês só vai admitir em sua autobiografia a influência de Heidegger nesta fase de seu pensamento – e só vai arguir a favor dessa relação no *Corrente subterrânea do Materialismo de encontro*. Não obstante, é a Hegel que ele, na época da querela, atribui a origem do anti-humanismo. Essa *impostura* – para não perdermos o costume do capítulo anterior – ocorre nos dois textos intitulados *A Querela do Humanismo* (cf. Althusser 1999, p. 22-23; 2002, p. 58), que são justamente os textos nos quais a categoria de *processo sem sujeito* vêm a surgir, sendo ela uma caracterização da história sem que os *homens* sejam seus principais agentes.

Uma reaproximação controlada com Hegel – “controlada” pois, ao mesmo tempo que ele fala da *mais alta dívida teórica que liga Marx a Hegel* ele também fala que esta *deve ser arrancada da teleologia*

57. Não caberia fichar a palestra de Sartre e a assimilar à Garaudy – todavia, Magalhães (2018) já o fez.

hegeliana (Althusser, 1999, p. 23) – cria novas garantias para o anti-humanismo (ou melhor, *a-humanismo*, como ele passa a chamar a partir do *Ler O Capital* [cf. Althusser, 1999, p. 17]), uma vez que mesmo quando o corte não for aceito, é seu inverso, a proximidade com Hegel, que validará a tese do *processo sem sujeito*. Deste modo, o *a-humanismo*, isto é, a ausência do homem enquanto categoria teórica e/ou agente histórico consciente do processo histórico, se sustenta tanto pela separação de Marx com Feuerbach e Hegel quanto por sua herança hegeliana – mais tarde, se sustentará, também, como lugar comum da corrente materialista em filosofia, somando-se, assim, três garantias para o *a-humanismo*.

Essa reaproximação ocorre ao longo do esclarecimento que Althusser faz sobre o humanismo no primeiro *A Querela do Humanismo*, escrito em 1967. Para dar nome aos bois, é necessário lembrar que as teses d'A *Ideologia Alemã* são sobre Feuerbach, deste modo, se direcionarmos as críticas desse eixo a outro autor, o retorno poderia ser bem diferente. Althusser dá como exemplo o Cogito de Descartes, o Sujeito Transcendental kantiano e a Ideia em Hegel, todos casos em que nem o *homem* nem o *humanismo* servem de categoria central para a teoria da história (Althusser, 1999, p. 21). Althusser (1999, p. 21-26) lembra como Feuerbach que se apropriou do sistema hegeliano deixou que se perdesse a teoria histórica.

Na versão invertida de Hegel, a *Ideia* foi substituída pelo conceito “materialista” do *homem*, que tendo sua natureza descoberta se tornou o mesmo para sempre⁵⁸. Se o *homem* não muda, e se esse mesmo *homem* é a chave do entendimento histórico, a própria história para de se mover, ela deixa de ser o *processo* que era em Hegel. Antes, na teoria hegeliana, o que movia a história era a ideia, não o homem, ela era transformada conforme seu germe autoaliena-

58. Em nossa *inversão rigorosa de Hegel* (presente no item 2.2.1), demonstramos como o mundo social estaria condenado à estaticidade. Feuerbach levou a inversão a sério e foi de encontro com uma essência humana independente da história, assim imutável e, conseqüentemente, não dialética.

do se aproximava do mais perfeito progresso. Os pobres homens apenas vivenciavam esse processo guiado pela Razão – estes não eram sujeitos do processo, mas sujeitados por ele. Tratava-se de um *processo sem sujeito*⁵⁹.

Segunda instância: Leszek Kolakowski, Brian Aarons e e. P. Thompson depõem

É consideravelmente comum colocar o anti-humanismo como uma característica das teorias pós-modernas. Tal qual o trans-humanismo, o meta-humanismo e afins, o anti-humanismo é entendido como um pós-humanismo, como uma negação do humanismo moderno. Apesar de esta não ser uma preocupação da época de Althusser – ele ainda estava se defendendo das acusações de estruturalista –, é interessante notar como, em um primeiro momento, sua insistência no fato de seu anti-humanismo se limitar ao domínio teórico e, posteriormente, considerar *a-humanismo* uma expressão mais acurada – a ausência do homem em teoria antes de uma oposição ao mesmo – o direcionava mais para o *a-modernismo* do que para o pós-modernismo.

Assim Ellen Woods (2003, p. 19) afirma: “Neste momento pós-moderno, a tradição a-história e metafisicamente materialista do marxismo [refere-se ao althusserianismo] teve uma espécie de vitória”. Vejamos também como Tomaz Tadeu (2009, p. 9) abre a obra *A Antropologia do Ciborgue: as Vertigens do Pós-Humano*⁶⁰:

59. Conforme Althusser desenvolve essa tese, o processo se apresenta sem sujeito *nem fins* (remoção da teleologia). Ao passo que a defesa de uma história feita pelas massas torna a história um *processo sem sujeito*, mas, pelo menos, com sujeitos (no plural), no entanto estes sujeitos não são sujeitos da história, mas sujeitos na história (Althusser, 1978a, p. 66-67).

60. Este livro consiste em uma tradução do oitavo capítulo de *Symians, Cyborgs and Woman: The Reinvention of Nature*, de Donna Haraway, intitulado *A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. Junto ao capítulo tradu-

A subjetividade humana é, hoje, mais do que nunca, uma construção em ruínas. Ela já não tinha mesmo jeito, desde as devastadoras demolições dos “mestres da suspeita”: Marx, Freud, Nietzsche, sem esquecer, é claro, Heidegger. A obra de desconstrução iria prosseguir, incansável, a partir de meados do século XX, com as operações de desalojamento do cogito cartesiano efetuadas pela revisão althusseriana de Marx e pela revisão lacaniana de Freud. Depois, com os pós-estruturalistas, Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard, o estrago se tornaria irremediável e irreversível. Sem volta. *A point of no return.*

Aqui, ambos Heidegger e Althusser parecem deslocados. O alemão vem como o último entre os autores clássicos da filosofia alemã pós-hegeliana, ao passo que Althusser se apresenta como o primeiro (junto a Lacan) da nova geração francesa que veio a moldar todas as discussões dos últimos sessenta anos. Alain Badiou (2015), que pertence a essa geração de franceses, argumenta que a filosofia teve três *momentos* de particular inventividade com ressonância universal: o primeiro na Grécia do século V a.C. ao III a.C.; o segundo na Alemanha do fim do século XVIII até o início do XIX – até aqui não há quem discorde, no entanto –; a terceira seria na França durante a segunda metade do século XX. Nesta percepção, Heidegger, Althusser e Lacan aparecem como pontes *traduzindo* cada qual um dos três “mestres da suspeita” para o paradigma do *momento* francês.

Badiou (2015, p. 18) argumenta, também, que um dos principais pontos que caracterizam esse novo *momento* é justamente a retomada da questão sobre o sujeito (principalmente em diálogo com a psicanálise, que então foi de interesse geral entre os filósofos franceses) – a citação de Tadeu implica o mesmo. Notadamente

zido, somam-se dois textos escritos por Hari Kunzru, *Você é um Ciborgue* e *Genealogia do Ciborgue*; e a apresentação de Tomaz Tadeu, *Nós Ciborgues*

a ascensão de novos sujeitos da história, em oposição à categoria moderna falha do *homem* – denunciada por Heidegger e, posteriormente, por Althusser –, se torna característica marcante das teorias pós-modernas, que também nascem neste momento, mas deve-se notar que há um coro no que toca à denúncia dos humanismos, não na solução do problema.

Também sendo um francês da segunda metade do século passado, Bruno Latour escreve, em 1991, o ensaio chamado *Jamais Fomos Modernos*, no qual aborda como a assimetria da dicotomia sujeito-objeto – e sua terceira parte, o signo – resulta de condições históricas modernas (cf. Latour, 1994). Deste modo, não há, objetivamente, um sujeito humano. O humano portador de subjetividade não é outro que não o *homo occidentus*, isto é, o sujeito segundo o ponto de vista ocidental. Philippe Descola (2016), outro francês contemporâneo, demonstra que existem quatro arranjos entre cultura e natureza, que culminam em quatro ontologias diferentes sobre o que é ser humano; sendo o naturalismo – o entendimento que a natureza é imutável ao passo que a cultura é variante – a ontologia ocidental acerca do ser humano (os outros três são o totemismo, o animismo e o analogismo).

Esses dois antropólogos franceses recorrem à não modernidade para explicitar o problema, ao invés de recorrer à antimodernidade (ou pós-modernidade), Latour até mesmo chega a usar o termo a-moderno – com radical parecido com o a-humanismo de Althusser. Enfim, a negação do humanismo não é, inerentemente, a sua *superação* para um momento póstumo; não é, necessariamente, seu *aufhebung* (negação que mantém em si a tese negada) – assim não implica um *avanço* sobre o humanismo. E, mantendo coerência com essa constatação, os críticos de Althusser não perderam tempo em chamar a teoria histórica do francês de teologia.

Ora se o *avanço humanista do Iluminismo que retirou a Europa da idade das trevas é negado, se esse avanço que era a negação da teocracia*

medieval é, ele também, negado, então Althusser que retorne ao tempo que o homem só agia quando destinado por Deus! Na verdade, a argumentação sobre a teologia althusseriana não segue, necessariamente, este raciocínio, ou pelo menos não nos textos que encontramos, pois se o fizessem perderiam a oportunidade de lançar a pecha estigmatizante do estruturalismo – como diz Aarons (1973, p. 13, tradução nossa), “[...] não precisamos descrever Althusser como sendo metafísico a fim de ver as inadequações teóricas e políticas de sua visão da sociedade”⁶¹. É consenso entre os críticos que Althusser substitui os indivíduos pela estrutura, não seria estranho se fizessem o exercício de afirmar que a estrutura é outro nome para Deus como fizeram com Hegel, para quem a Razão seria outro nome do divino.

Aarons (1973, p. 8, tradução nossa), por exemplo, quase faz esse exercício ao dizer que “[...] aqui [no que toca à validade do anti-humanismo teórico] notamos a incrível semelhança entre esta afirmação do Althusser ‘anti-hegeliano’, [e] ‘materialista’ e a noção de Hegel sobre a história sendo o desdobramento da Ideia Absoluta”⁶². Thompson (*apud* Anderson, 2018, p. 29) também chega bem perto deste exercício ao afirmar que o processo sem sujeito “[...] é um modo de pensamento bem antigo: processo é destino”. Entretanto, as reais acusações de teologia não partem do paralelo com os sujeitos na história, mas, indo para o polo oposto, com os objetos na ciência. Para formular certa argumentação, articulamos três ocorrências nas quais Althusser teve sua filosofia comparada com teologias por seus críticos – sendo eles Kolakowski (1985), Aarons (1973) e Thompson (1981).

61. “[...] we need not describe Althusser as being metaphysical in order to see the theoretical and political inadequacy of his vision of society”.

62. Segue a passagem completa no original em inglês: “I shall discuss below the validity of the ‘theoretical anti-humanism’ of Althusser – here we note the amazing similarity between this statement of the ‘anti-humanism’, ‘materialist’ Althusser and Hegel’s notion about history being the unfolding of the Absolute Ideal”.

Leszek Kolakowski, em seu texto *O Marx de Althusser*, escrito em 1971, começa a argumentação de forma bastante direta: “A principal intenção de Althusser revela uma maneira de pensar ideológica e, na verdade, até mesmo religiosa” (Kolakowski, 1985, p. 106), separar o jovem Marx do *Marx verdadeiro*, continua o polaco, e “a questão ‘se o jovem Marx já é o Marx completo’ [...] são típicas do pensamento religioso [...]” (Kolakowski, 1985, p. 106), “ela só tem sentido em uma perspectiva religiosa” (Kolakowski, 1985, p. 107). O leitor pode voltar a nosso primeiro capítulo e ver como essas questões não foram postas por Althusser e nem pelos demais marxistas, eles apenas se viram presos no dever de responder a elas (o que, no léxico de Stengers, foi *tolice*), e que o próprio Althusser desde o começo já acusa essas questões de pensar no futuro do pretérito, do mesmo modo como pensaria um idealista hegeliano. Até aqui, Kolakowski fez coro com Althusser sem perceber, mas este é apenas o aquecimento; Thompson (1981, p. 14), por sua vez, faz seu aquecimento ao reparar, como Aarons (1973, p. 15) havia feito antes, que Althusser “[...] evidencia[ria] um respeito religioso até pela menor sílaba de Lenin”.

Sem demora, Kolakowski (1985, p. 108) se prontifica a levar a questão a sério: “Althusser afirma que a liberação de Marx da ideologia não está na sua autoconsciência das origens sociais de seu pensamento, mas na sua passagem à ciência”. Assim, “[...] esperávamos que nesse aspecto Althusser fosse bastante cuidadoso em fornecer critérios razoáveis que permitissem fazer a distinção entre produtos ‘científicos’ e ‘ideológicos’, isso porque toda sua interpretação está fundamentada nessa distinção”. Para decepção do filósofo polonês:

Tudo o que ele [Althusser] diz porém LCI⁶³, p. 85-86) é que “a validade de uma proposição científica

63. No texto de Kolakowski, ele cita a obra por meio de uma sigla LCI, aqui completei a fim de facilitar para o leitor, tendo em vista que nós não usamos esta sigla, de modo que LC I se tornou L[er O] C[apital Volume] I.

como conhecimento (está) assegurada, numa prática científica determinada, pelo jogo de formas particulares que garantem a presença da cientificidade na produção do conhecimento, ou seja, pelas formas: específicas que conferem a um conhecimento seu caráter de conhecimento ('real'). Em outras palavras, a ciência é ciência quando tem a forma da cientificidade! (Kolakowski, 1985, p. 108).

Com uma "proposição grotesca" como essa, cabe perguntar: "Baseado em que critérios Althusser pode contestar a validade científica da teologia que seguramente produziu na 'prática teológica' os critérios da legitimidade de suas propostas?" (Kolakowski, 1985, p. 108). Se Althusser não for capaz de especificar esses critérios, então até a teologia poderá ter a forma de cientificidade e assim ser, também, ciência – destarte o valor de qualquer ciência em Althusser, matemática, física, história, para a construção de conhecimento seria o mesmo valor da teologia. Brian Aarons parte dessa questão, literalmente a citando para, como um jogo de xadrez, estipular como Althusser poderia se safar do xeque de Kolakowski e, desde já, planejar o movimento seguinte, o movimento do xeque-mate.

Para Aarons (1971, p. 9), a escapatória do francês poderia ser sua definição da ciência enquanto possuidora de um *objeto*, de modo que Althusser poderia afirmar que a teologia não possui objeto (*real*) tal como a filosofia, ao passo que a ciência possui objeto. "No entanto, embora nós possamos concordar que a teologia não tem um objeto no sentido de que a ciência tem um [...], a maioria dos teólogos acredita que a teologia tem *sim* um objeto" (Aarons, 1971, p. 9, tradução nossa)⁶⁴. O problema de os teólogos *acreditarem*

64. "However, while we might agree that theology does not have an object in the sense that Science has one [...] most theologians believe that theology *does* have an object".

possuir um objeto só importa em razão de como é entendida a Generalidade II.

Em Thompson (1981, p. 19) achamos a mais completa explicação do problema. O inglês explica a dinâmica das três generalidades da seguinte maneira: "A tarefa de qualquer ciência consiste em 'elaborar seus próprios fatos científicos, através de uma crítica dos 'fatos' ideológicos elaborados por uma prática teórica ideológica anterior'". Para esclarecer a Generalidade II, ele acresce: "[...] esse trabalho de '*elaborar os seus próprios fatos*' a partir de matéria-prima de conceitos ideológicos preexistentes é feito pelas Generalidades II, que é o corpo elaborador dos conceitos e procedimentos da disciplina em questão". Chega-se então à conclusão de que Althusser "[...] nos propõe (com Spinoza) que os procedimentos teóricos em si mesmos podem refinar as impurezas ideológicas dos materiais dados apenas através do discurso científico da comprovação". Kolakowski (1983, p. 108) havia concluído o mesmo, por isso declarou que "ele [Althusser] afirma simplesmente que a questão dos critérios não se apresenta nas ciências porque a 'prática teórica é, por si mesma, seu próprio critério'". A essa conclusão Aarons (1973, p. 10, tradução nossa) acrescentava sua parcela de indignação: "O conhecimento pode ser considerado um processo de produção, mas é claramente *mais* do que isso"⁶⁵. Assim a validade científica da teologia responderia apenas à *teoria interna* da disciplina.

Última instância: o júri de Perry Anderson,
Bruno Latour e Gaston Bachelard

Após tantas críticas, ou mais especificamente, após a crítica de Thompson, ex-editor da *New Left Review*, o então editor-che-

65. "Knowledge can be regarded as a production process, but it is clearly *more* than that."

fe, Perry Anderson, deu a Althusser a oportunidade de dar uma resposta pública, a qual este recusou – Martuscelli (2018, p. 10) supõe que o francês não tenha tido a vontade de responder “[...] pois o caráter dogmático e caricatural e o tom virulento do livro de Thompson impediam qualquer tipo de diálogo entre eles” – assim, coube ao próprio Anderson fazer um levantamento do debate.

A obra *Teoria, política e história: Um debate com E. P. Thompson*⁶⁶ foi uma intervenção de Anderson, na qual ele avaliou o debate em questão e acresceu suas próprias polêmicas com Thompson, possuindo, assim, um valor teórico inestimável para quem tem interesse no marxismo ocidental.

Do primeiro ao quarto capítulo da obra, cujos títulos são: “Historiografia”, “Agência”, “Marxismo” e “Stalinismo”, Anderson trata dos conflitos decorrentes do *Miséria da Teoria*, isto é, das críticas de Thompson a Althusser; nos demais três capítulos – “Internacionalismo”, “Utopias” e “Estratégias” –, ele se concentra em seus próprios conflitos com o autor. Já no primeiro capítulo – “Historiografia” – Anderson (2018, p. 19) vem dar o voto de minerva sobre a questão, acima apresentada, da teoria do conhecimento. A epistemologia althusseriana, para ele, possui os seguintes defeitos: ela é “[...] dissociada dos controles de evidência, é insustentavelmente internalista: acima de tudo, a ela falta um conceito de falsificação”. Mas não se trata de uma vitória esmagadora do inglês sobre o francês, pois se Thompson ganha nesse quesito, Anderson (2018, p. 26) dá a Althusser, neste primeiro capítulo, uma vitória no que

66. O título em português é o mesmo que as versões em espanhol na obra, uma escolha editorial que é consideravelmente distante do título inglês original, *Arguments Within English Marxism* (em uma tradução direta, seria algo como *Discussões dentro do marxismo inglês*). Outra curiosidade notóriasobre a versão brasileira da obra é que sua primeira, e por enquanto única, edição só veio acontecer no ano de 2018, vinte e oito anos depois da edição original, ao passo que a obra de Thompson discutida chegou ao Brasil em menos de cinco anos. Essa demora fica mais estranha quando se observa que Anderson é um autor com inúmeras obras já traduzidas para o português e até mesmo livros em que nosso país foi o objeto de estudo.

toca ao objeto da história⁶⁷ “[...] é preciso dizer que foi o filósofo francês, em vez do historiador inglês, que, nessa ocasião, nos deu a resposta preferível – superior porque suficientemente firme e definida para ser falseável”.

Ocupemo-nos então de comentar estes três defeitos: (1) dissociação dos controles de evidência; (2) internalismo excessivo; e (3) falta de falseabilidades.

Começando pelo último, a falseabilidade enquanto critério de cientificidade é uma característica notória da epistemologia de Karl Popper, o qual, já dissemos, buscava provar que nem o marxismo nem o freudismo eram ciências de fato. Não surpreende que o marxismo, fortemente influenciado por Freud (e Lacan), de Althusser não seja aprovado nesse quesito. Nos textos do *Iniciação à Filosofia para os Não Filósofos* (já escritos na época da intervenção de Anderson, apesar de não terem sido publicados), Althusser (2019, p. 126) faz um breve comentário sobre Popper, que aqui se torna digno de nota: “[...] Popper teve razão ao insistir nessa condição (o risco do *desmentimento experimental*), ainda que tenha feito disso uma filosofia idealista das condições que uma teoria deve aceitar previamente para ter certeza de enfrentar esse risco sem se esquivar dele”. Ou seja, Althusser concorda que a falseabilidade seja uma característica que comprova a cientificidade, mas não aprova uma filosofia da ciência que a exija em todas as ocasiões. Seu estabelecimento enquanto pré-requisito de cientificidade (em vez de uma confirmação adicional) recai no idealismo, pois põe sua ideia

67. Essa questão não é de interesse do nosso livro, no entanto, uma vez que entramos no assunto, cabe informar ao leitor qual é o *objeto da história* para os dois. Segundo a leitura de Anderson (2018, p. 25-26): Thompson (*apud* Anderson, 2018, p. 25) “[...] iguala história e passado”. Para ele, “histórico” é uma definição genérica: define bem genericamente uma propriedade comum de seu objeto – pertencer ao passado, e não ao presente ou futuro”; já “[...] Althusser tenta efetivamente uma definição mais substantiva [...]: um fato histórico é um fato ‘que causa uma mutação nas relações estruturais existentes’. [...] ênfase impecável na *mudança*, não na estabilidade – como Thompson imagina que ele faz” (Anderson, 2018, p. 26).

antes das práticas reais das ciências. Assim a falseabilidade lhe é uma garantia agradável, mas uma exigência idealista e incômoda.

O primeiro e o segundo defeito são bastante próximos, praticamente correlatos. A dissociação dos controles de evidência permite o internalismo; o internalismo causa a dissociação dos controles de evidência. No entanto, ambos tocam questões distintas por um se referir ao papel dos objetos na ciência e o outro, ao papel dos sujeitos – dois lados da moeda. O *internalismo* se apresenta através da Generalidade II, na qual cabe à teoria elaborar os fatos científicos, sendo essa teoria bem localizada: os físicos elaborariam os fatos científicos; aos matemáticos, caberiam seus respectivos fatos; e igualmente para os historiadores. Os laboratórios e seus instrumentos, isto é, a prática (em oposição à teoria) seria excluída da elaboração dos fatos científicos, assim se dissociariam os controles de evidência.

Este é o raciocínio que vai de Kolakowski a Anderson, passando por Aarons e Thompson. O problema é que ele parece esquecer de dois detalhes: Althusser não organiza sua filosofia a partir da dicotomia sujeito-objeto, e Bachelard influenciou bastante a forma como ele se expressa em relação às ciências.

Precisamos falar sobre esses dois esquecimentos. De certo modo, parece ingenuidade acreditar que o *anti-humanista-estruturalista-e-positivista* Louis Althusser tenha deixado totalmente às intelectualidades científicas a tarefa de fazer os fatos. É verdade que ele assumiu ter sido racionalista, mas ele também admitiu que tomou o ponto de vista dos cientistas sobre si acriticamente, e esse ponto de vista não é um no qual os cientistas se veem como artesões de fatos, *inventando-os*; mas como detetives, *descobrimos-os*. É Latour quem nos dá o melhor panorama interno possível da questão em seu *A Vida de Laboratório: a produção dos fatos científicos*, no qual entra em um laboratório de neuroendocrinologia como um antropólogo entraria em uma tribo africana e põe abaixo as convenções modernas sobre o fazer ciência.

A construção de um fato, como observado pelo antropólogo francês, se mostra principalmente na idiossincrasia discursiva. Ele diz que “a atividade do laboratório transforma enunciados de um tipo em outro” (Latour; Woolgar, 1997, p. 83), uma vez que “[...] basta notar que a mudança de tipo de enunciado oferece a *possibilidade* de modificar o grau de facticidade” (Latour; Woolgar, 1997, p. 82) de modo que “torna-se possível, portanto, retrair a história de uma assertiva particular, passando de um tipo de enunciado a outro, e perceber como seu grau de facticidade aumenta ou diminui constantemente, como resultado de diversas operações” (Latour; Woolgar, 1997, p. 86). A confirmação de um fato se dá quando ele “[...] perde todos os seus atributos temporais e integra-se em um vasto conjunto de conhecimentos edificado por outros fatos” (Latour; Woolgar, 1997, p. 101-102), por exemplo, quando o enunciado “Copérnico afirmava na virada do século XV para o XVI que a Terra não estava fixa no centro do universo” passa a ser conhecido apenas como “a Terra gira em torno do Sol”⁶⁸.

Com algumas poucas ressalvas (como a apresentada na última nota de rodapé), a obra de Latour vem provar – ironicamente, de forma empírica – o quanto o que Althusser escreveu sobre as ciências se mostra mais próximo da realidade interna de um laboratório do que o que apontaram seus críticos. Não é coincidência que o economista estadunidense Richard D. Wolff, notório marxista althusseriano, escreveu um artigo sobre a importância d’*A Vida de Laboratório* para os debates marxistas sobre epistemologia, contrapondo Latour a Thompson – o artigo é o *Science, Empiricism and Marxism: Latour and Woolgar vs. E. P. Thompson* (cf. Wolff, 1981).

68. Note-se que a primeira frase já possui uma forma científica, apesar de não ser ainda um fato. Em Latour e Woolgar (1997), existem cinco tipos de enunciados que marcam suas fases até se tornarem fato – assim o enunciado acima se encontra já em um tipo intermediário –, ao passo que em Althusser são apenas dois tipos, Generalidade I e III.

No entanto, continuando com o livro, as seguintes passagens aparecem: “A atividade do laboratório transforma enunciados de um tipo em outro” (Latour; Woolgar, 1997, p. 83) e “[...] as diferenças entre objeto e sujeito e entre fatos e artefatos não deveriam ser o ponto de partida do estudo da atividade científica. Ele deveria ser, antes, o acompanhamento das operações práticas que transformam um enunciado seja em fato, seja em artefato” (Latour; Woolgar, 1997, p. 266). *Atividade e prática* são os termos que nos chamam a atenção aqui. Lembremos que a Generalidade II, responsável, em Althusser, por transformar os enunciados de Generalidades I em Generalidades III, dá à teoria o destaque pela produção de fatos.

É aqui que o segundo esquecimento tem de ser esclarecido, e a memória de Bachelard tem de vir ao resgate de Althusser. De toda forma, Latour não participa dessa amnésia coletiva, uma vez que ele traz Bachelard à tona ao insistir “[...] sobre a importância que os elementos materiais do laboratório desempenham na produção de fatos” (Latour; Woolgar, 1997, p. 269). Essa importância é abordada por Bachelard sob o nome de *fenomenotécnica* (Latour; Woolgar, 1997, p. 269). Assim, Latour demonstra o mérito bachelardiano na abordagem da existência de acumulações materiais de objetos técnicos dentro dos laboratórios. A grande virada se dá mais de duzentas páginas antes, quando a *fenomenotécnica* bachelardiana começa a aparecer na literatura de Latour e Woolgar (1997, p. 63-64):

Os aparelhos e as habilidades de um domínio materializam os resultados finais de debates ou controvérsias ocorridas em outro espaço. Esses resultados entraram no laboratório por meio indireto. É nesse sentido que Bachelard (1953) referia-se aos aparelhos como “teoria reificada”.

Assim, o que aparece em Latour como *atividade* e como *prática* é o trato de *teoria reificada* (ou *materializada*). Toda esta obra

aborda a questão da simetria, de modo que teoria e prática não se contrapõem violentamente, mas se complementam e retroalimentam – assim quando ele e Althusser falam da transformação de um enunciado em mais ou em menos científico, ambos falam, aproximadamente, da mesma *prática teórica*.

Althusser, sendo herdeiro da metalinguagem de Bachelard, não poderia excluir os objetos do laboratório ao atribuir a qualidade de teórico ao ato de produzir fatos – e enquanto marxista, não poderia excluir os meios materiais de produção que estruturam a produção teórica dos fatos. Em uma passagem que não estava à disposição dos críticos, por fazer parte dos textos do *Iniciação...*, somente publicados postumamente em 1995, mas já escritos em meados dos anos 1970, Althusser (2019, p. 139) escrevera comentando os instrumentos de produção na ciência: “Não vou me estender sobre esse aspecto, que uma frase do filósofo Gaston Bachelard tornou célebre: ‘Os instrumentos são teorias materializadas’”.

Seus críticos demonstraram domínio em Popper, Lakatos e em outros epistemólogos, o que nos leva a crer que Bachelard não lhes era um completo estranho. Nesse sentido, precisamos supor que eles *esqueceram* dos objetos provenientes da teoria reificada/materializada. Em razão desse esquecimento, eles entenderam a Generalidade II como um processo inteiramente humano, o que também precisa decorrer do *esquecimento* do anti-humanismo althusseriano. Esses dois esquecimentos permitem afirmar que Althusser separa as ciências de seus controles de evidência objetivos e recorre a um internalismo insustentável. Tentemos nós, historiadores, não esquecer mais isso.

Agora precisamos voltar à questão postulada ainda em Kolaowski sobre quais critérios contestariam a cientificidade da teologia. Primeiramente denunciemos a assimetria da questão, pois ela já parte da pressuposição de que a teologia precisa ter sua cientificidade contestada, o que poderia ser um problema para Latour,

apesar de não ser um problema em Althusser. Em segundo lugar, a questão pressupõe que a teologia se entenda como ciência, uma vez que a Generalidade II permite que a teologia se afirme uma ciência, o filósofo polonês cria o cenário em que assim ela faria – o quão afastado da realidade atual este cenário está não vem em questão.

Observemos então que, durante o medievo, a teologia era de fato ciência, mas que, na modernidade, ela deixou de ser. Limitemo-nos então a responder que os meios de produção científicos mudaram da mesma forma que os meios de produção, e a Generalidade II da teologia se tornou tão antiquado quanto a servidão que lhe era contemporâneo. O critério que distingue essa da física ou das demais ciências é o tempo histórico, que permitiu que novas teorias se materializassem e empurrassem a ciência teologia do terreno dos fatos para o dos artefatos – insistir em uma *validade* da teologia enquanto ciência *hoje*, consiste em desconsiderar as mudanças estruturais que a Generalidade II sofreu com o passar do tempo; insistir que a epistemologia althusseriana cria uma brecha para essa validação é não enxergar sua ênfase na mudança⁶⁹.

3.3 A dialética tem forma de espiral: voltando a Althusser

Se, por um lado, é bastante ingênuo acreditar que o *anti-humanista* Louis Althusser deixa aos cientistas sem seus instrumentos – os homens nus de Hobbes – toda a responsabilidade e a agência na criação dos fatos; por outro lado, há uma lógica bem interessante por trás desse raciocínio: se Althusser tira os homens da história, nada mais justo do que ele tirar, também, as coisas da ciência. Dois lados de uma mesma moeda: sujeito e objeto, homem e coisa, história e ciência, cultura e natureza. Os críticos de Althusser

69. O que Thompson, cego de raiva, fez, segundo Anderson (2018, p. 25): “Em sua ira contra a frase ‘relações estruturais’ Thompson negligencia o ponto crítico da definição que ele está atacando: o termo ‘mudança’”.

se mantiveram simétricos ao tentar entender Althusser, por mais que suas críticas tenham esbanjado assimetria. Devemos seguir o exemplo deles e sermos nós também simétricos enquanto buscamos entender Althusser. Se acima fizemos o possível para encontrar as coisas esquecidas na ciência, tentemos, abaixo, encontrar os *homens esquecidos pela história*.

Por onde anda a humanidade?

Recapitulemos o caminho dos homens em Marx como apareceu em nosso trabalho até o momento: 1. Juventude, primeira fase – a essência humana é liberdade e razão, sendo a primeira seu fim e a segunda o meio de a alcançar – a história deve ser entendida como o desenvolvimento da razão humana libertando gradualmente todo o gênero; 2. Juventude, segunda fase – a realidade consiste em uma contradição de sua desrazão com a natureza humana, o que resulta na alienação do gênero humano, a libertação do homem vem de uma revolução radical que leve a razão de volta para o proletariado, armando-o com filosofia, ao passo que arma a filosofia com um exército de homens que buscam a liberdade – a história aqui consiste na dialética do mundo (desrazão) com o homem (razão); 3. Corte epistemológico – o homem isolado não possui essência, sua verdade só pode ser encontrada no conjunto das relações sociais, o primeiro ato histórico dos homens é a produção de sua vida material – “A história não é senão a sucessão das gerações, cada uma das quais explora os materiais, capitais, forças de produção que lhe são legados por todas as que a precederam [...]” (Marx; Engels, 2009, p. 53); 4. *Desvio francês* – “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram” (Marx, 2011a, p. 25).

FIGURA 8 – COSMOGRAMA COM OS PERÍODOS ABORDADOS

Juventude (fase 1)	Gazeta Renana	Falta a contradição (racionalismo-liberalismo)	
Juventude (fase 2)	Crítica da Filosofia do Direito de Hegel	Supõe a existência de uma essência humana nos indivíduos isolados (essencialismo)	
Corte Epistemológico	A Ideologia Alemã		Descrição negativa (formato de polêmica)
Desvio Francês	O 18 de Brumário de Luís Bonaparte		???

Nota: A primeira coluna situa o período da vida de Marx a que o respectivo entendimento do homem se refere; a segunda coluna explicita de qual obra tiramos esse entendimento; e a terceira coluna expõe os problemas ou insuficiências de cada momento. Fonte: Elaborado pelo autor (2022).

Como se pode notar, apesar das mudanças, radicais ou sutis, o homem ainda aparece junto da história, ainda é possível falar da história como um processo com sujeito. Mesmo com a *explicitação* (ou *corte*) d'A *Ideologia Alemã*, o homem permanece presente por anos a fio. É necessário certo aprofundamento em suas dinâmicas em tais obras para podermos descobrir quando Althusser poderá o *esquecer*.

Em A *Ideologia Alemã*, Marx e Engels apresentam suas premissas de uma concepção materialista da história em oposição à feuerbachiana. Já falamos que o *primeiro ato histórico* é a produção dos meios de subsistência, acontece que esse primeiro ato histórico é feito por, ou melhor, pertence a, *indivíduos*. Os autores afirmam: “A primeira premissa de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos” (Marx; Engels, 2009, p. 24) e completam, em um trecho riscado do manuscrito⁷⁰: “O primeiro ato *histórico* des-

70. O mesmo trecho aparece um parágrafo depois no corpo não riscado do texto, no entanto a expressão *primeiro ato histórico* não está mais presente.

ses indivíduos pelo qual se distinguem dos animais não é o de pensarem, mas o de começarem a *produzir os seus meios de subsistência*”.

Note-se que o racionalismo anterior, dos homens cuja essência era a razão e a liberdade, dá espaço para uma ontologia fortemente relacionada ao lugar ocupado na dinâmica de produção, isto é, há uma substituição do racional pelo econômico no que toca ao ser como um agente histórico. O parágrafo termina com a ideia de que “toda a historiografia tem de partir dessas bases naturais [o corpo dos indivíduos e suas relações com o resto da natureza] e da sua modificação ao longo da história pela ação humana”. O humano recebe certa agência neste trecho, pois é ele quem modifica as bases naturais de sua vida material, no entanto é preciso lembrar que, como ele modifica, “[...] depende, em primeiro lugar, da natureza dos próprios meios de subsistência encontrados e a reproduzir” (Marx; Engels, 2009, p. 24).

O que são esses indivíduos é uma questão logo abordada pelos autores, que dizem: “Aquilo que eles são coincide, portanto, com a sua produção, *com o que* produzem e também *com o como* produzem. Aquilo que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção” (Marx; Engels, 2009, p. 24-25). Essa relação de determinação dos indivíduos pela vida é retornada poucas páginas depois: “Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência” (Marx; Engels, 2009, p. 32), destarte entendemos bem que *os homens fazem a própria história, mas não como querem*.

A produção, conforme se desenvolve, se relaciona com o aumento populacional e, então, com uma forma de intercâmbio (Marx; Engels, 2009, p. 25). A modificação das relações com a natureza, isto é, com a vida material transforma também as relações entre populações e até mesmo as internas das populações, ao passo que transforma os meios de produção. Aqui se constitui uma nova divisão de trabalho e outras formas de organização jurídicas

e políticas – “[...] são os homens que desenvolvem sua produção material e o seu intercâmbio material que, ao mudarem essa sua realidade, mudam também o seu pensamento e os produtos do seu pensamento” (Marx; Engels, 2009, p. 32).

O último parágrafo da introdução de *A Ideologia Alemã* começa por dizer: “Lá onde a especulação cessa, na vida real, começa, portanto, a ciência real, positiva, a descrição da atividade prática do processo de desenvolvimento prático dos homens” (Marx; Engels, 2009, p. 32). Assim, a *ciência real* começa na *vida real*; e esta, por sua vez, começa “[...] não num qualquer isolamento e fixidez fantásticos, mas no seu processo, perceptível empiricamente, de desenvolvimento real e sob determinadas condições” (Marx; Engels, 2009, p. 32), isto é, como é dito na sexta tese, no conjunto das relações sociais.

Precisamos avançar alguns anos à frente para outro ponto, no qual a produção de vida material, o intercâmbio e as relações sociais novamente se destacam. *Salário Preço e Lucro* é um relatório de 1865, dois anos antes da publicação do primeiro volume de *O Capital*, possuindo, este, a primeira exposição das bases da teoria da mais-valia. Nele Marx esclarece como se define, de modo geral, o valor real de uma mercadoria, isto é, como se encontra esse valor em situações em que a oferta e a demanda se equilibrem e não causem anomalias no valor de troca (preço) das mercadorias. Para chegar até a resposta dessa questão, é necessário encontrar a *substância social* comum a todas as mercadorias (Marx, 2010, p. 99). Essa substância é o trabalho “e não simplesmente *Trabalho*, mas *Trabalho social*” (Marx, 2010, p. 100) “[...] e esta denominação de ‘*Social*’ implica muitas coisas” (Marx, 2010, p. 104).

Para esclarecer o que são essas *muitas coisas*, postulemos algumas observações interessantes do autor. Primeiramente “sabemos que o preço de mercado é o mesmo para todas as mercadorias da mesma espécie, por muito que sejam diferentes as condições de produção dos produtores individuais” (Marx, 2010, p. 107), ou seja,

o valor de troca se regula de forma independente a como os indivíduos produzem, é a produção no geral, que importa, – sobre essa produção em geral. Marx (2008, p. 241) havia esclarecido na introdução de *Contribuição...* que “[...] trata-se da produção em um grau determinado do desenvolvimento social [...]”.

Retornando ao texto, Marx (2010, p. 109) diz que “[...] a quantidade de trabalho necessária incorporada numa mercadoria constitui seu valor” (Marx, 2010, p. 109). Deste modo, o valor é lastreado pela *quantidade necessária* de trabalho *social* e não pela *quantidade aplicada* de trabalho individual, isto quer dizer que a existência de meios de produção que exigem menos força de trabalho – que aumentam a produtividade desta mesma força (Marx, 2013) – modificam no mercado o valor das mercadorias, mesmo quando estas são fabricadas por meios de produção que exigem mais força de trabalho – que possuem uma produtividade menor. Um comentário encerra a questão: “O que se considera justo ou equitativo não vem ao caso. O problema está em saber o que é necessário e inevitável num dado sistema de produção” (Marx, 2010, p. 112).

Marx (2008, p. 240) resume bem o resultado destas observações ao dizer que “quanto mais remontamos na história, melhor aparece o indivíduo, e, portanto, também o indivíduo produtor, como dependente e fazendo parte de um todo mais amplo”. Esta breve viagem ao *Salário, Preço e Lucro* demonstra bem como o *social* ou o “todo mais amplo” – ou todo-complexo-estruturado, como no léxico de Althusser – que aparecem na teoria do valor marxiana, atendem a função teórica que pertencia, supostamente, ao homem. Voltando à passagem de *A Ideologia Alemã* na qual Marx e Engels disseram que a especulação cessa onde começa a vida real e, também, a ciência real, a produção dessa vida real – que determina o que são os indivíduos – mostrou-se, aqui, começar muito menos relacionado a como os indivíduos agem e muito mais ao que é *necessário e inevitável num dado sistema de produção*.

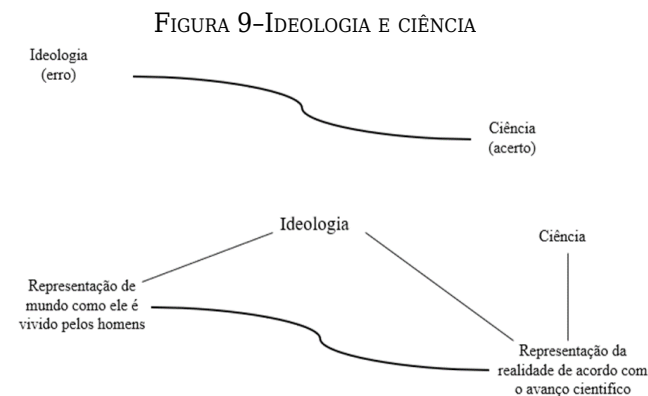
Abordemos, agora, rapidamente *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* para comentar uma parte que pode parecer paradoxal para quem leva a ideia de que *os homens fazem a própria história* a sério demais. No sexto capítulo deste livro, Marx observa uma tentativa da burguesia francesa de atribuir a estagnação do comércio a razões unicamente políticas. O alemão, apesar de reconhecer que houve um conflito político condizente com a explicação da burguesia francesa, intervém “de qualquer modo, porém, a interferência das condições políticas foi apenas local e irrelevante” (Marx, 2011a, p. 125). A explicação correta se encontrava fora da política, já que “[...] a aparente crise do ano de 1851 nada mais foi do que uma parada que a superprodução e a superespeculação costuma[va]m provocar na trajetória do ciclo industrial [...]” (Marx, 2011a, p. 126).

Nesta ocasião, vemos o que impedia os homens de fazerem sua própria história de livre e espontânea vontade. O conjunto das relações sociais e as consequências de um sistema de produção estruturado para saturar o mercado negavam a vontade humana e a limitavam a fazer apenas *o necessário e o inevitável*. Como nos exemplos anteriores, o humano, o político, se vê limitado pela estrutura econômica, um todo complexo torna os homens, quando indivíduos, ausentes na agência do processo histórico, pois, longe de serem o sujeito deste processo, eles são por este sujeitados. A *antropologia* de Marx se dá, portanto, não em cima de uma etnografia do comportamento humano e seus signos, mas em uma etnometodologia de suas relações de produção em uma escala social do todo mais amplo. A *descrição densa* do diário de bordo de Marx é, antes, um tratado econômico.

Uma cartografia das ideias sobre as ideias

Uma vez lembrado onde estão os homens e as coisas, e, por consequência, seus lugares na história e na ciência, devemos retornar ao problema da ideologia. Se a ideologia no terceiro eixo do *Por Marx* não significa apenas *erro* nem apenas *falsa consciência*, mas sim uma representação do mundo como os homens o vivem, que pode ou não ser uma representação fiel do mundo – a ideologia dominante é uma representação fiel para a burguesia, ao passo que se encontra inadequada à experiência de vida das demais classes. Então é preciso reavaliar como a *dicotomia* científico-ideológico atua sobre o humanismo em Althusser.

Para começarmos é preciso rememorar que sempre haverá ideologia e que a ideologia pode ser um sistema de representação fiel à realidade. Disto decorre que o científico é, também, ideológico, mas o ideológico *pode* não ser científico. A explicação das relações de produção por meio da teoria marxiana do valor é científica e, não obstante, ideológica, ela se encontra dentro do domínio da ideologia proletária. O socialismo científico é ideológico, seu oposto é o socialismo utópico, que também é ideológico. A dicotomia, a partir do terceiro eixo, deve ser entendida não mais como um simples científico X ideológico, mas enquanto representação-científica-(ideológica) X representação- apenas-ideológica.



Nota: Outrora a separação entre ideologia e ciência era a mesma entre erro e acerto em razão de uma tendência racionalista de Althusser. Mas agora a ideologia deixa de ser apenas um sinônimo para erro – ainda existe uma clivagem entre representações apenas ideológicas e representações científicas (que não deixam de ser, também, ideológicas).
 Fonte: Elaborado pelo autor (2022).

Essas representações se encontram, na epistemologia althusseriana, respectivamente, com a Generalidade III e com a Generalidade I. Ou seja, elas se distinguem pelo trabalho da Generalidade II. É o trabalho *teórico* (em um sentido fenomenotécnico bachelardiano) que compõe os critérios de distinção entre os diferentes tipos de representações. Assim é a produção de informação sobre a realidade que torna uma representação apenas ideológica em uma representação científica, que também é ideológica (Fig. 9).

O humanismo é um caso interessante por se encaixar em lugares distintos conforme se deu o processo histórico. Durante o Renascimento, o humanismo se mostrava como crítica das teorias que imputavam a Deus toda a agência histórica – a história era o destino escrito por Deus. O humanismo vinha acompanhado de inúmeras inovações nos campos das ciências, providas pelos iluministas, ao passo que a teoria que ele substituía perdia seu caráter científico a cada experimento feito. O avanço da indústria e da medicina dava aos homens cada vez mais poder sobre sua própria vida, enquanto dava ao humanismo garantias de sua veracidade.

No entanto, a nova divisão social do trabalho e as novas classes sociais correspondentes a essa divisão demonstraram que a verdade do humanismo não era uma verdade universal. O socialismo nasceu ainda com características do humanismo, mas logo se separou teoricamente dele, e o slogan da sociedade dos justos “todos os homens são irmãos” foi substituída por “trabalhadores de todos os países, uni-vos”. Fazendo o caminho oposto das descobertas científicas, o humanismo deixou de ser uma representação científica para ser apenas ideológica – vai de fato a artefato.

FIGURA 10 – IDAS E VINDAS DO ESTATUTO TEÓRICO DO HUMANISMO

Medievo	Antítese da ideologia dominante	A tese reinante diz que é Deus quem age na história (História = Destino)	
Renascimento	Fato científico		O homem é a medida de todas as coisas
Contemporaneidade	Artefato ideológico	O homem é substituído enquanto categoria principal pelas estruturas socioeconômicas do sistema de produção capitalista	

Nota: Em três colunas, vemos o período em questão, o estatuto teórico do humanismo (em uma perspectiva althusseriana) e uma justificativa deste estatuto. Note-se que o espaço ocupado pela segunda coluna cresce e diminui conforme o humanismo ganha e perde sua qualidade científica. Fonte: Elaborado pelo autor (2022).

A representação científica da realidade, isto é, o conhecimento científico, é um tipo de informação produzida por um processo que atende aos requisitos teórico-metodológicos de cientificidade da disciplina em questão (Generalidade II). No primeiro capítulo, falamos sobre um desses requisitos, a referência circulante, agora é um momento oportuno de trazê-lo de volta. Em latim, esta é a tradução de *referre*: “trazer de volta” (Latour, 2001, p. 48). Naquele momento, estabelecemos que uma referência é circulante quando, por meio dela, podemos retornar para seu lugar de formação e, a partir deste lugar, podemos mais uma vez produzir a mesma informação – quando a informação resiste à transformação de seu estado prático a seu estado teórico e vice-versa.

A breve história da cientificidade do humanismo acima descrita (Fig. 10) acompanha quando o homem se tornou um conceito teórico capaz de circular e quando teve seu fluxo interrompido. Quando, na sexta tese, Marx explica que não se pode encontrar uma *essência abstrata residindo no indivíduo particular*, a *antropologia* alemã se mostra incapaz de *trazer de volta* à realidade o ser humano enquanto expressão de razão e liberdade que a França revolucionária teria conseguido, em teoria, pôr para agir – se comparamos, antes, essa circulação com um fio de Ariadne, que permitiria viajar pelo labirinto de Dédalo, é justo comparar o humanismo com Ícaro, o qual conseguiu sair do labirinto apenas para, em seu ápice, perder suas asas e se afogar no fundo do mar. O fim dessa circulação, por si só, não é o suficiente para negar a *realidade* do humanismo – Althusser (2015, p. 191) o reconhece – no entanto a circulação, como a falseabilidade, é uma ótima garantia da cientificidade⁷¹ e descrevendo bem os *desvios* que o conhecimento sofre ao ser posto sob o jugo da ciência, incorpora, tão bem quanto, o sentido da Generalidade II.

Dada a “refutação” da revolução que fizemos no capítulo anterior e, apesar disso, o caráter marxista desta análise, abramos, agora, um breve parêntese em sua defesa antes de continuar com o objeto deste trabalho.

A *revolução* está sujeita aos mesmos *problemas ideológicos* do humanismo. Como vimos, a ruptura *radical* não é uma verdade

71. Um problema que aqui fica evidente é que, como Althusser fala apenas em dois estados do conhecimento, a Generalidade I e a III, então cabe à informação ser uma representação apenas ideológica ou ser uma representação científica (também ideológica). Deste modo, não há meios de informar que um fato científico possui mais garantias (que ele circula, que ele é falseável) que outro, apesar de o próprio Althusser ter de lidar com esses tipos de fato ao demarcar uma fase de maturação em Marx que antecede *O Capital*, apesar de já ter passado pelo corte. Em Latour, por outro lado, cada garantia a mais atribui ao fato mais realidade, de modo que alguns fatos são *mais reais* que outros.

nem para as ciências nem para a política. Quando a pomos para circular, ela até consegue fugir esporadicamente do Minotauro que habita o labirinto de Creta, mas nunca se torna capaz de sair de seu domínio – a revolução, ironicamente, não circula *de volta*. Seu caso também é uma indicação e não uma explicação com valor teórico.

Ela não demonstra a impossibilidade de se voltar atrás, mas, sim, a necessidade de não se voltar atrás. Neste sentido, é interessante observar como seu uso ideológico permanece tendo valor na teoria marxista, graças ao raciocínio dialético. Assim os habitantes de nações que passaram por uma revolução precisam defendê-la dos contrarrevolucionários, pois a revolução, por si só, não é capaz de sobreviver, ela precisa ser mantida, renovada e reproduzida. A transição para o socialismo e, eventualmente, para o comunismo depende da tomada de ação contra a volta atrás. Deste modo, a permanência de uma determinada forma social depende da ação indicada (ou motivada) pela revolução, em vez de ser um resultado garantido por ela.

Por fim, enfim e o fim... pelo qual coube começar

Já que o humanismo não perde sua realidade mesmo afastado do seu estatuto de cientificidade, pode-se perguntar agora: *qual é a vantagem em enfrentá-lo?* O humanismo em particular e as ideologias em geral, institucionalizadas pela ciência ou não, possuem funções práticas e, por vezes, políticas. Instrumentalizá-las não deveria ser um movimento mais inteligente? Neste tocante, Kolakowski conseguiu encontrar a *raiz* do problema. Ele, emulando o que entende ser o pensamento de Althusser, diz:

O marxismo não é a ideologia do proletariado, é antes uma ciência, e, portanto, ao contrário do que pretendem os teóricos da “espontaneidade” e

segundo as idéias famosas de Kautsky e de Lenin, ela não poderia surgir como o produto espontâneo da consciência de classe do proletariado, mas deveria ser introduzida no movimento operário pelos intelectuais (Kolakowski, 1985, p. 113).

consciente ou inconscientemente, rebaixar nosso programa e nossa tática.

A crítica da espontaneidade (presente nas Generalidades I, representações apenas ideológicas), de fato, pode ser traçada de volta para Kautsky e Lenin. É na obra *Que Fazer?*, escrita em 1902, que o revolucionário russo acusa os oportunistas de sua nação de cultivar a espontaneidade (Lenin, 2006, p. 139-150). Para ele, esse culto à espontaneidade deixava o desenvolvimento do movimento social-democrata russo submisso às formas de organização “trade-unionistas”, que, por sua vez, eram formas com que a burguesia aceitava lidar. Pois o “[...] desenvolvimento espontâneo do movimento operário aponta justamente para a subordinação deste à ideologia burguesa” (Lenin, 2006, p. 146). Sendo “assim, a consciência socialista é um elemento introduzido de fora na luta de classes do proletariado, e não um elemento espontâneo” (Kautsky *apud* Lenin, 2006, p. 145) – o próprio Althusser (cf. 1978) assimila sua obra à *O que fazer?* no texto *Sustentação da Tese em Amiens*.

Voltando ao primeiro capítulo do livro, Lenin (2006, p. 123) lista três tarefas que deveriam ser cumpridas no combate ao oportunismo:

Primeiramente, era necessário contribuir para a retomada do trabalho teórico, que mal começara à época do marxismo legal e que agora voltava a recair sobre os militantes ilegais; sem um trabalho dessa índole, seria impossível o incremento normal do movimento. Em segundo lugar, era necessário empreender uma luta ativa contra a “crítica” legal que corrompia profundamente os espíritos. Em terceiro lugar, era preciso combater com energia a dispersão e as vacilações do movimento prático, denunciando e refutando toda a tentativa de,

É interessante observar como Althusser pode ter se baseado também nessas tarefas em seu programa teórico, uma vez que sua cruzada contra a ideologia, como observou Kolakowski, é rastreável até as ideias de Kautsky e Lenin – mais este do que aquele. Começando pela terceira tarefa, Althusser, durante o período do *Por Marx*, é um tanto ausente, apesar de que posteriormente, diga-se, em razão da polêmica do humanismo, sua participação nas questões práticas e de tática seja mais presente, como se pode observar no artigo *O que não pode mais perdurar no Partido Comunista Francês* (cf. Althusser, 1978b).

No que toca à segunda tarefa, deve-se notar o teor local de polêmica. A chamada crítica “legal” recebe essa nomenclatura por se referir a movimentos políticos que não haviam sido criminalizados pela autocracia czarista russa. Os militantes “ilegais”, por outro lado, tomavam posições políticas que podiam acarretar prisões. Assim, era comum dentro do movimento operário russo que as posições revolucionárias ilegais sofressem, espontaneamente, desvios em direção às posições “legais”. A tarefa leninista consistia em combater esses desvios e retificar o movimento, apesar das dificuldades jurídicas consequentes.

Na França de Althusser, não há esse enfrentamento contra o aparelho jurídico, ele pode ser legalmente comunista – apesar, é claro, de outras dificuldades que isto acarretava no cotidiano do francês, como sua decisão de apenas se filiar ao PCF só depois de ter conseguido um emprego na ENS, com medo de, caso o fizesse antes, não conseguir a vaga. Todavia, em seu tempo, houve outro tipo de ilegalidade no movimento comunista: o stalinismo. Depois do XX Congresso, a denúncia dos crimes de Stalin acarretou a pena de cumplicidade a todos que não optassem pelo novo

humanismo que surgia... disco arranhado, sabemos, mas se os diversos críticos de Althusser não se cansaram de repetir que ele era *stalinista*, não podemos nos cansar de repetir essa culpa por associação⁷². Althusser se opõe à crítica humanista – como Lenin manda combaterem a crítica “legal” –, não em defesa de Stalin, mas em defesa do rigor teórico que sofria por tabela na discussão. Rigor este que nos leva à primeira tarefa.

Lenin diz que é necessária a retomada do trabalho teórico, do mesmo modo propõe Althusser visando ao estado do marxismo na França. Desde a ausência de uma cultura política marxista na França, em razão de seus cânones focados na prática sem, ou com pouca, teoria, e de sua submissão cega ao PCUS, que levou aos comunistas franceses repetirem os dizeres lissenkoystas sobre a “ciência burguesa” e a “ciência proletária”; passando pela tentativa de fuga do stalinismo pelo reavivamento do jovem Marx, primeiro por uma tradução dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, que seguia o modelo de Landshut e Mayer, excluindo o primeiro manuscrito (Fraga, 2017, p. 87)⁷³; e depois, finalmente, pela tradução completa, a de Émile Bottigelli, cuja apresentação Althusser se vê na oportunidade de escrever; até a formulação de novos conceitos bem afrancesados e uma completa coleção de textos para acompanhar os novos leitores de Marx, editados pelo próprio Althusser – a co-

72. Aarons (1973, p. 15) observa que Althusser *refuta* Lewis por associá-lo aos argumentos de Sartre e por bater neste último ao invés do primeiro, e o repreende por isso. Infelizmente ele parece não notar que, em seu lado da polêmica do humanismo, fazem o mesmo com Althusser, associando-o a Stalin.

73. Paulo Denisar Fraga (2017) faz um trabalho interessantíssimo compilando uma história das edições iniciais e traduções dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Nela, chama a atenção como a obra permaneceu incompleta até 1956, ano do XX Congresso do PCUS, e como sua versão final, ao se tornar disponível junto ao momento da denúncia de Stalin, pode ter influenciado o grande interesse que se virou em sua direção. Também é interessante o fato de a França ter recebido uma tradução da obra em 1927, usando a versão russa de base, apesar de incompleta, antes mesmo da Alemanha – o texto original foi escrito em alemão, enquanto outros países só vieram a traduzi-la depois que saiu uma edição em alemão.

leção *Théorie* da Editora Maspero; sem falar no Hegel de Kojève e de Sartre, que pressupunha a leitura de um Marx na França que não existia na Alemanha⁷⁴. Inegavelmente, Althusser se entregou a essa primeira tarefa, buscando o *que fazer* na França para combater o oportunismo local que se apresentava nas formas do humanismo.

Ainda sobre a primeira tarefa, podemos observar em uma carta para Mauricio Malamud, datada de 8 de março de 1984, Althusser escreveu comentando sua *operação* de 1965 a 1975:

Essa operação teve, então, um duplo resultado no nível de trabalhos teóricos: (1) a fabricação de uma filosofia coerente pensável; e (2) a retificação, tornada possível por esta filosofia, de várias passagens d'O *Capital*, ou da crítica de certas teses de Marx (acima de tudo, sua filosofia da história). Em Marx, e, *a fortiori*, em seus discípulos (Althusser, 2006, p. 211, tradução nossa)⁷⁵.

O porquê de a espontaneidade levar *espontaneamente* ao domínio da classe burguesa aparece, em Lenin (2006, p. 148): “Pela simples razão de que a ideologia burguesa é muito mais antiga que a ideologia socialista, porque está completamente elaborada; porque conta com meios de difusão *incomparavelmente* mais poderosos”. Em Althusser (2008), vamos encontrar um desenvolvimento próximo no início da década seguinte, em seu *Aparelhos Ideológicos de Estado*, no qual o conceito de ideologia que começa a ser formulado no *Por Marx* chega ao seu auge. Para falar desta obra, precisaríamos

74. É um terreno fértil pesquisar o quanto o Hegel que Althusser combateu era, de fato, o Hegel alemão e o quanto ele era apenas o resultado das leituras francesas dele mesmo – o resultado desse tipo de pesquisa pode até mesmo levar a contestar que o *corte* separe Marx do Hegel alemão.

75. “This operation had, then, a twofold result at the level of the theoretical works: (1) the fabrication of a thinkable, coherent philosophy; and (2) the rectification, made possible by this philosophy, of various passages in *Capital*, or the critique of certain of Marx's theses (above all, his Philosophy of history). In Marx, and, *a fortiori*, in his disciples”.

de um outro trabalho como este, no entanto este chega aqui em sua conclusão, restando-nos apenas fazer as considerações finais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Então, contra as subversões a que o pensamento de Marx fora submetido, pareceu-me indispensável insistir em uma simples ideia: o caráter inédito e revolucionário do pensamento de Marx. [...]”

“É esta novidade, esta diferença radical de Marx, revolucionária na teoria e na prática, que pretendi não apenas fazer sentir, como também fazer perceber, e se possível, fazer conceber [...]”

(Louis Althusser)

Fim de viagem, precisei guardar direito os livros pelos quais visitamos o laboratório de Althusser. Da mesa ao armário, não há uma distância longa o suficiente para se pensar todo o caminho que foi percorrido neste trabalho... sento-me novamente na mesa, não mais com os livros, mas com o computador e com os meus *diários de bordo*.

Seguindo Michel de Certeau, este momento final da obra é o momento inicial de sua produção. O historiador completa seu ofício, antes de escrever, caso contrário ele não teria *o quê* escrever. Claro que, depois que comecei a escrever, me levantei inúmeras ve-

zes da mesa e fui tirar os livros de seu descanso merecido, mesmo tendo os diários de bordo sempre à mão. Claro que refiz meu ofício de historiador várias vezes, mesmo depois de ter escrito parcelas consideráveis desta obra – mais de cem páginas adentro, em pleno dezembro de 2021 (quando eu estava terminando a monografia original que aqui virou livro) eu ainda consultava constantemente *Por Marx*.

No entanto, foram algumas páginas escritas no primeiro trimestre de 2019 – logo no começo do processo de escrita, quando meu ofício de historiador havia concluído apenas seu primeiro ciclo – que melhor estabeleciam o terreno para as considerações finais deste livro. Refiro-me às páginas do item 1.2.3, “As Sereias Cantam a Cultura”. Como este capítulo, elas se iniciam com os dizeres “Fim de viagem”, o que se segue, todavia, difere daqui. Até então, o que eu me referia ao falar em *fim de viagem* era uma projeção metodológica futura. Lá, eu dizia o que eu deveria fazer quando chegasse aqui... ou melhor, eu dizia o que teria feito para chegar aqui.

A seção mencionada possui uma carga teórica mais próxima da antropologia do que da historiografia, cito, assim, alguns antropólogos, como Eduardo Viveiros de Castro e Philippe Descola; não obstante, o maior dos holofotes vai para Roy Wagner, com quem eu acidentalmente cruzei enquanto lia Felipe Süsserkind. Seu conceito de cultura é essencial para juntar as peças do quebra-cabeça que foi *Por Marx* para mim. Outrora apresentei a cultura, em minha leitura de Wagner, como o produto da antropologia, sua *invenção* e, simultaneamente, sua *contrainvenção* – estes termos são próprios do autor.

Não obstante, algo que não comentei no item 1.2.3 foi que, por vezes, a invenção da cultura também aparece sob o nome de *inovação*. Essa omissão foi primeiramente fruto do acaso. No momento inicial da escrita destas páginas, eu só conhecia Wagner

através de Süsserkind (até mesmo mantenho uma de suas citações como *apud*, para não apagar esse *acontecimento histórico*), assim, eu sequer sabia que, mais tarde, o termo *inovação* apareceria. Conforme tive a oportunidade de ir direto à fonte e me introduzir na obra de Wagner, optei por manter essa curiosidade fora do texto, tendo em vista que, se tratando de um trabalho fortemente carregado de questões epistemológicas, seria proveitoso não assimilar de imediato invenção a novidade.

O problema é simples. Como foi extensivamente observado por Latour, os cientistas estão constantemente *inventando* fatos (e contrainventando artefatos). Após o ato de *fabricação da realidade científica*, eles se esquecem do que fizeram e transformam a invenção em uma descoberta, deste modo o que acabou de ser inventado é, na verdade, a descoberta de algo, na falta de palavra melhor, *velho* – algo que antecede em muito os laboratórios pelos quais foi observado pela primeira vez.

Invenção e *descoberta* irão costumeiramente se referir a um mesmo acontecimento, com a única variação de quem o narra optar por uma posição construtivista ou uma posição realista. Assim, a América pode ser uma *construção* europeia ou uma *descoberta* de seus navegadores; do mesmo modo, a vacina pode ser a *invenção* de um método efetivo de se prevenir doenças ou a consequência lógica da *descoberta* de como funciona o sistema imunológico quando exposto de forma controlada a elas. Em uma palavra: do ponto de vista epistemológico, a *invenção* desvela o velho.

Esse padrão é amplamente mencionado (e observável) ao longo deste trabalho, principalmente quando entrei nos pormenores da inovação em Michel Serres (cf. item 2.3.4–“As Novidades de Engels e de Althusser”). O novo aparece no *acontecimento* exposto pela ciência-filha, expandindo o universo para além do formato-pai, essa

expansão é momentânea, logo o acontecimento é *universalizado* e passa a ser parte sempre presente da *ordem*.

Dado esse paradoxo, no qual a verdadeira identidade da invenção se trata de um já-dado que aguardava seu desvelamento, seria um problema expor de imediato a inovação como um dos nomes da invenção. Agora, por outro lado, já problematizamos o suficiente a epistemologia moderna para que a invenção e a inovação deem novamente suas mãos. Assim, podemos começar a unir os três eixos de *Por Marx*, e suas respectivas *invenções*, sob a flâmula do novo que a crise do marxismo (pós-Stalin) exigia na França.

Sigamos em ordem. A invenção do primeiro eixo é a invenção de um *outro Marx* – deixamos isso bem claro desde o começo. Althusser, observando o chamado *problema do caminho de Marx*, nota como as passagens do pai do marxismo pela Alemanha, França e Inglaterra afetam profundamente sua produção. Que as influências alemãs, francesas e inglesas são essenciais à obra de Marx, ninguém nega – até Engels e Lenin argumentaram abertamente a favor disso –, no entanto, com exceção de Althusser, é extremamente raro alguém que considere o filósofo alemão um autor completamente distinto ao fim da jornada. O francês é um dos poucos que argumentavam existir, teoricamente, *dois Marxs*: o Jovem Marx e o Marx maduro. Deste modo, ele inventa um Marx e contrainventa o outro ao catalogar a obra e sua respectiva filosofia em dois polos distintos – até mesmo opostos em certas situações.

A segunda invenção é a invenção de *outra dialética*, a dialética com contradição sobredeterminada. Essa invenção aparece, antes, sob a forma de descoberta, assim a segunda invenção é a *descoberta* da sobredeterminação na dialética marxista. No segundo eixo, Althusser esmiúça a dialética em sua forma teórica e prática, indo de Marx a Mao, passando por Engels, Lenin e suas revoluções. Nessa investigação detalhada, ele observa como, na verdade, existiria

uma ruptura, e não apenas uma inversão, separando a dialética marxista da hegeliana, pondo à prova os termos das fórmulas nas quais aparece a apropriação marxiana do hegelianismo e colocando para jogo as novidades epistêmicas de Gaston Bachelard.

A terceira invenção é a desconstrução do homem. No terceiro eixo, Althusser não se dispõe a ativamente inventar um sujeito histórico, mas antes a demonstrar que o indivíduo é uma invenção, ou melhor, que o humanismo é uma invenção, consequentemente, como os antropólogos que observam formações sociais com ontologias não naturalistas, ele contrainventa seu oposto, o anti-humanismo (ou o a-humanismo). Desde o item 1.2.3 foi mencionado que a invenção e a contrainvenção são dois resultados gêmeos, uma é a condição de existência do outro, toda invenção gera uma contrainvenção e vice-versa. Assim a contrainvenção do terceiro eixo é tão invenção quanto a do primeiro e da *descoberta do segundo*, pois revela o *homem* ao negá-lo.

Cabe fazer a observação adicional de que cada uma dessas invenções é, de certa forma, francófila, o que situa a novidade althusseriana nos limites nacionais da crise do marxismo. A primeira invenção separa o Marx pré-influência francesa do Marx pós-França, tendo em vista que é a passagem pela França que demarca os limites do jovem Marx. A segunda invenção, isto é, a descoberta da sobredeterminação só se torna visível a partir de um novo léxico que a destaque; entre as várias categorias novas apresentadas por Althusser, é o *corte epistemológico*, fruto de uma certa apropriação do francês Bachelard, que chama atenção, tornando a língua francesa a primeira capaz de expor essa grande descoberta⁷⁶. Por fim, a terceira invenção repete um debate francês, Sartre contra Heidegger,

76. Cabe questionar se a forte recusa do corte epistemológico pelos demais marxistas, mesmo sendo consenso que Marx *mudou* ao longo dos anos, não está atrelada a uma defesa de suas visões nacionais do marxismo, em oposição a essa outra visão nacional, a francesa.

nos domínios da tradição marxista ao expor o *Outro* do humanismo por meio da explicitação de sua realidade inventada. Inclusive, é somente a partir da terceira inovação que Althusser gera polêmica dentro da França, quando, dentro do debate francês sobre o humanismo, Althusser se encontra no partido de Heidegger, que era alemão, e não no de Sartre, que era francês.

Por fim, torna-se notório que a invenção presente no primeiro eixo, a descoberta presente no segundo e a contrainvenção do terceiro são todas *inovações*, isto é, todas elas trazem o *novo*. Este *novo* vem atrelado à realidade francesa e às suas necessidades no que toca às posições políticas e à teoria marxista, respondendo à crise que apareceu como coveira do socialismo internacional. As colocações de Althusser nos três eixos possibilitavam uma sobrevida ao PCF mesmo depois do XX Congresso do PCUS, sem que este precisasse recorrer às soluções burguesas do problema – como a adoção do jovem Marx enquanto pedra de toque para entender *O Capital*; a busca em Hegel da chave para a compreensão da conjuntura contemporânea; ou abrir as pernas para as tendências liberais do humanismo. A estagnação teórica do marxismo sob o período Stalin podia enfim ser combatida na França sem o abandono dos carros-chefes do marxismo.

Quando postas lado a lado, que é o que ocorre a partir da organização de *Por Marx*, essas três invenções podem ser entendidas como um programa político que busca estabelecer o *novo*. Esse novo é, antes, uma invenção do eu (Althusser) ou do nós (marxistas franceses), como nos fora caracterizado por Roy Wagner em *A Invenção da Cultura*. Dito isto, pode-se afirmar que o programa de *Por Marx* é um programa que inventa uma cultura para o marxismo francês – que, como observamos no primeiro capítulo, aparentava não possuir uma. O programa althusseriano conseguiu abarcar os

vazios que o PCF lutava para preencher para *inventar* uma *cultura* política. O *novo* proposto por Althusser entre 1960 e 1965 pode então ser nomeado de cultura. A *cura* para a crise em que se encontrava o movimento marxista, receitava Althusser, é uma nova cultura teórica – “Uma dose de *Que Fazer* ao acordar e uma d’A *Ideologia Alemã* antes de dormir!”.

Repito – para finalizar este livro – que, segundo Michel Serres, uma crise precisa ser identificada através de um julgamento no qual um *paciente* é diagnosticado em estado *crítico*. Em seguida, uma decisão deve ser tomada para evitar que esse paciente simplesmente morra, e essa decisão necessita conter em si o *novo*, senão o estado do paciente não mudará. O marxismo, deste modo, foi julgado em estado crítico no XX Congresso do PCUS em razão da sua prática histórica no tempo de Stalin, consequentemente, o PC guia perdeu a autoridade de tomar a decisão sobre o que devia ser feito. Os partidos comunistas de cada país tomaram assim a iniciativa local e reagiram à crise das formas que lhes foram possíveis.

O PC francês com pouca, se não nenhuma, bagagem local para se autogerir, mergulhou fundo nesta crise e em suas piores respostas (o Jovem Marx, o Hegel de Sartre e Kojève, e o “humanismo socialista”). Consequentemente, Althusser, comunista e francês, buscou agir contra as mazelas de seu partido e tomou as decisões exigidas pela crise, trazendo consigo, como afirmamos há pouco, o *novo*. O que ocorre depois de *Por Marx*, como este novo pode nos servir hoje e inúmeras questões que podem surgir agora, é trabalho para outro momento — por ora, cabe apenas dizer que *Althusser inventou uma (nova) cultura marxista política para o PCF como forma de lidar com a crise da prática histórica após Stalin*.

REFERÊNCIAS

AARONS, Brian. Science or Pseudo-Science-Althusser & Marxism. **Australian Left Review**, v. 1, n. 39, p. 7-16, 1973.

ALTHUSSER, Louis. **Posições I**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978a.

ALTHUSSER, Louis. **O que não pode mais perdurar no Partido Comunista Francês**. Marxists.org. 1978b. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/althusser/1978/04/24.htm>. Acesso em: 16 jan. 2026.

ALTHUSSER, Louis. A querela do humanismo. **Crítica marxista**, v. 1, 1999.

ALTHUSSER, Louis. A querela do humanismo II. **Crítica Marxista**, n. 14, p. 48- 72, 2002.

ALTHUSSER, Louis. A corrente subterrânea do materialismo do encontro (1982). **Crítica**, 2005.

ALTHUSSER, Louis. **Philosophy of the encounter: later writings**, 1978-87. London: Verso, 2006.

ALTHUSSER, Louis. **Sobre a Reprodução**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

ALTHUSSER, Louis. Introduction: Unfinished history. In: LE-COURT, Dominique. **Proletarian Science?** The case of Lysenko. London: NLB and Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 2013.

ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

ALTHUSSER, Louis. **Iniciação à Filosofia Para os Não Filósofos**. São Paulo; Editora WMF Martin Fontes, 2019.

ANDERSON, Perry. **Teoria, Política e História**: um debate com E.P. Thompson. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental/ Nas trilhas do materialismo histórico**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

BADIOU, Alain. **A aventura da filosofia francesa no século XX**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BOITO JR., Armando. Prefácio à Edição Brasileira: Por Althusser. In: ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2015.

BUNGE, Mario. Em Defesa do Cientificismo. **Alkaid**: Revista Multitemática, n. 19, p. 40-47, 2014.

CALLON, Michel. Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de las vieiras y los pescadores de la bahía de St. Brieuc. In: IRANZO *et al.* **Sociologia de la Ciencia y la Tecnología**. Madrid: CSIC Press, 1995.

CALLON, Michel. “Whose Imposture? Physicists at War with the Third Person.” **Social Studies of Science**, v. 29, n. 2, Sage Publications, Ltd., p. 261–286, 1999.

CALLON, Michel. Dos estudos de laboratório aos estudos de coletivos heterogêneos, passando pelos agenciamentos econômicos. **Sociologias**, v. 10, n. 19, 2008.

CERTEAU, Michel de. Operação Historiográfica. In: CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

COSTA NETO, Pedro Leão da. A ideia de História e Oriente no último Marx. In: DEL ROIO, Marcos (Org.). **Marxismo e Oriente**: quando as periferias tornam-se os centros. São Paulo: Ícone, 2008.

DE MOURA, Alessandro. O movimento operário russo e suas revoluções: a estratégia de 1905 e 1917. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 60, 2017.

DEL ROIO, Marcos. Marx e a questão do Oriente. In: DEL ROIO, Marcos (Org.). **Marxismo e Oriente**: quando as periferias tornam-se os centros. São Paulo: Ícone, 2008.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 23-45, 1998.

DESCOLA, Philippe. Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. **Horizontes antropológicos**, v. 8, n. 18, p. 93-112, 2002.

DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. **Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia**, v. 3, n. 1, p. 7, 2015.

DESCOLA, Philippe. **Outras Naturezas, Outras Culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016.

ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã, 1888. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã e outros textos filosóficos**. 3. ed. São Paulo: Estampa, 1975.

ENGELS, Friedrich. **A Revolução Antes da Revolução**. v.1. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010a.

ENGELS, Friedrich. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. 2. ed. São Paulo: EDIPRO, 2010b.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring. São Paulo: Boitempo, 2015.

ENGELS, Friedrich. Prefácio de Friedrich Engels à Primeira Edição Alemã. In: MARX, Karl. **A Miséria da Filosofia**. São Paulo: Lafonte, 2018.

ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família, do Estado e da Propriedade Privada**: em conexão com as pesquisas de Lewis H. Morgan. São Paulo: Boitempo, 2019.

ENGELS, Friedrich. **Dialética da Natureza**. São Paulo: Boitempo, 2020.

ESCOBAR, Carlos Henrique. Quem tem medo de Althusser?. **Achegas.net**, v. 44, p. 26-37, jan./dez. 2011.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRAGA, Paulo Denisar. Edições básicas e traduções dos manuscritos econômico-filosóficos. In: MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2017.

FRAZIER, Kendrick. ‘Science Wars’ Veteran Latour Now Wants to Help Rebuild Trust in Science. **Skeptical Inquirer**, v. 42, n. 1, p. 7, 2018.

GIANNOTTI, José Arthur. **Marx: além do marxismo**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HALL, Stuart. Vida e época na primeira New Left. **PLURAL**, São Paulo, v. 21.2, p. 214-234, 2014.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, capitaloceno, plantationoceno, chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom**, v. 3, p. 139-148, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A Razão na História**: uma introdução geral à filosofia da história. 4 ed. São Paulo: Centauro, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o Humanismo**. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2005.

HOBBSAWM, Eric J. **Revolucionários**: ensaios contemporâneos. São Paulo: Paz & Terra, 2015.

KOLAKOWSKI, Leszek. O Marx de Althusser. In: KOLAKOWSKI, Leszek. **O Espírito Revolucionário e marxismo**: utopia e antiutopia. Brasília: UNB, 1985.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**: ensaio de Antropologia Simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LATOUR, Bruno. **Ciência em Ação**: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

LATOUR, Bruno. **A Esperança de Pandora**: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos Deuses Fe(i)tiches**. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social**. Salvador, BA: Ed. UFBA, 2012; Bauru, SP: EDUSC, 2012.

LATOUR, Bruno. **Cogitamus**: Seis cartas sobre as humanidades científicas. São Paulo: Editora 34, 2016.

LATOUR, Bruno; HERMANDT, Èmilie. Redes que a Razão Desconhece: laboratórios, bibliotecas, coleções. In: PARENTE, André (Org.). **Tramas da Rede**: novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas de comunicação. Porto Alegre: Sulina, 1997.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. **A Vida de Laboratório**: a produção dos fatos científicos. Rio de Janeiro: Relume Dimará, 1997.

LECOURT, Dominique. **Marxism and Epistemology**. Londres: NLB, 1975.

LENIN, Vladimir Ilich. **Que Fazer?** A organização como sujeito político. São Paulo: Martins, 2006.

LENIN, Vladimir Ilich. **O Estado e a Revolução**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

LENIN, Vladimir Ilich. As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo. In: LENIN, Vladimir Ilich. **O que é marxismo**. 2. ed. Recife, PE: Edições Manoel Lisboa, 2011.

LENIN, Vladimir Ilich. **Imperialismo, estágio superior do capitalismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

LÉNINE. V. I. Um passo em frente, dois passos atrás: resposta de N. Lénine a Rosa Luxemburgo. In: LÉNINE. V. I. **Obras Escolhidas de Lénine**. 1º Tomo. Lisboa: Edições “Avante!”, 1986.

LÉVY-LEBLOND, Jean-Marc. **A Velocidade da Sombra**: nos limites da ciência. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

LOSURDO, Domenico. **Stalin**: história crítica de uma lenda negra. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

LOSURDO, Domenico; DASTOLI, Carlos Alberto. Como nasceu e como morreu o “marxismo ocidental”. **Estudos de Sociologia**, v. 16, n. 30, 2011.

LOVELOCK, James. **A Vingança de Gaia**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2006.

LUKÁCS, Georg. As Crises Gêmeas. *In*: SADER, Emir (Org.). **Vozes do Século**: entrevistas da New Left Review. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

LUKÁCS, Georg. **A Destruição da Razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

LUQUES, João Pedro. **Sobre os silêncios de Carlos Nelson Coutinho**: uma defesa de Althusser. Disponível em: <https://lavrapa-lavra.com/2020/09/03/sobre-os-silencios-de-carlos-nelson-coutinho-uma-defesa-de-althusser/>. Acesso em: 04 mar. 2022.

LUXEMBURGO, Rosa. A Revolução Russa (1918). *In*: LOUREIRO, Isabel (Org.). **Rosa Luxemburgo e o Protagonismo das Lutas de Massas**. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MAGALHÃES, Juliana Paula. **Marxismo, humanismo e direito**: Althusser e Garaudy. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.

MAO, Tsé-Tung. **Sobre a Prática—Sobre a Contradição**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MAO, Zedong. A propósito dos meios de direção. *In*: STÉDILE, Miguel Enrique (Org.). **Mao Zedong e a revolução chinesa**: métodos de direção e desafios da transição ao socialismo. São Paulo: Expressão Popular, 2019a. p. 117-126.

MAO, Zedong. Sobre o tratamento correto das contradições no seio do povo. *In*: STÉDILE, Miguel Enrique (Org.). **Mao Zedong e a revolução chinesa**: métodos de direção e desafios da transição ao socialismo. São Paulo: Expressão Popular, 2019b. p. 229-282.

MARSTUCELLI, Danilo Enrico. Prefácio à Edição Brasileira. *In*: ANDERSON, Perry. **Teoria, Política e História**: um debate com E.P. Thompson. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

MARTÍN, Pedro Benítez. Thompson versus Althusser. **Crítica Marxista**, n. 39, p. 129-139, 2014.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução**. São Paulo: Expressão popular, 2010.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011a.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. *In*: GIANNOTTI, José Arthur. **Marx**: além do marxismo. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011b.

MARX, Karl. **As lutas de classe na França**. São Paulo: Boitempo, 2012a.

MARX, Karl. **Crítica do programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012b.

Marx, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Penguin Classics-Companhia das Letras, 2012.

MARX, Karl. **Capital**: a critical analysis of capitalist production. Hertfordshire: Wordsworth, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Lutas de classes na Rússia**. São Paulo: Boitempo, 2015.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Penguin Classics-Companhia das Letras, 2012.

MASCARO, Alysso. Prefácio à Edição Brasileira. *In*: ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família, do Estado e da Propriedade Privada**: em conexão com as pesquisas de Lewis H. Morgan. São Paulo: Boitempo, 2019.

MOTTA, Luiz Eduardo. O (re)começo do marxismo althusseriano. **Crítica Marxista**, n. 35, p. 73-89, 2012.

MUSSE, Ricardo. Apresentação. *In*: ENGELS, Friedrich. **Dialética da Natureza**. São Paulo: Boitempo, 2020.

NEMETH, Thomas. Althusser's Anti-Humanism and Soviet Philosophy. **Studies in soviet Thought**, v. 21, n. 4, p. 363-385, 1980.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao Estudo do Método de Marx**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2011.

NETTO, José Paulo. Apresentação. *In*: ENGELS, Friedrich. **anti-Dühring**: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring. São Paulo: Boitempo, 2015.

OSÓRIO, Andréa. Mãe de gato? Reflexões sobre o parentesco entre humanos e animais de estimação. *In*: BEVILAQUA, Cimea; VANDER VELDEN, Felipe. **Parentes, vítimas, sujeitos**: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais. Curitiba e São Carlos: Ed. UFPR, Ed. UFSCar, 2016. p. 53-75.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **Order Out of Chaos**: Man's new dialogue with nature. Bantam Books, 1984.

PRIGOGINE, Ilya. O Fim da Certeza. *In*: **Representação e Complexidade**. MENDES, Candido (Org.). Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SERRES, Michel. **Ramos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

SERRES, Michel. **Tempo de Crise**: o que a crise financeira trouxe à tona e como reinventar nossa vida e o futuro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano**: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean. **Intellectual Impostures**. London: Profile Books, 1998.

STALIN, J. **O materialismo dialético e o materialismo histórico**. Recife, PE: Edições Manoel Lisboa, 2010.

STENGERS, Isabelle. **A invenção das ciências modernas**. São Paulo: Editora 34, 2002.

STENGERS, Isabelle. **No Tempo das Catástrofes**: resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. **Caderno de Leituras**, n. 62. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442-464, 2018.

SÜSSEKIND, Felipe. Sobre a vida multiespécie. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, p. 159-178, 2018.

TADEU, Tomaz. Nós, ciborgues: o corpo elétrico e a dissolução do humano. In: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz. **Antropologia do ciborgue**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

THOMPSON, E. P. **A Miséria da Teoria ou Um Planetário de Erros**: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TROTSKY, Leon. **A Revolução Traída**. São Paulo: Global Editora, 1980.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. **Mana**, v. 18, n. 1, p. 151-171, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, n. 1 Edições, 2018.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac&Naify, 2010.

WOLFF, Richard D. Science, Empiricism, and Marxism: Latour and Woolgar vs. EP Thompson. **Social Text**, n. 4, p. 110-113, 1981.

VANZOLINI, Marina. **A Flecha do Ciúme**: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

WOOD, Ellen Meiksins. **Democracia contra capitalismo**: a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2003.

Formato *15x21 cm*
Tipologia *Alegreya/ Deja Vu Serif*
Nº de Pág. *227*

Editora da Universidade Federal de Campina Grande- EDUF CG

