

Indicações para o estudo do marxismo de Althusser

Armando Boito Jr

Como citar: BOITO JR, A. Indicações para o estudo do marxismo de Althusser. *In*: PINHEIRO, J. (org.). **Ler Althusser**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016. p. 151-182.

DOI: <https://doi.org/10.36311/2016.978-85-7983-819-4.p151-182>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

INDICAÇÕES PARA O ESTUDO DO MARXISMO DE ALTHUSSER

Armando BOITO JR¹

O tema deste texto é o marxismo estrutural inaugurado por Louis Althusser e o seu objetivo é o de fornecer ao leitor algumas breves indicações para o conhecimento e para o estudo da obra desse filósofo marxista e de alguns dos seus seguidores.

Trataremos das teses e conceitos althusserianos referentes às ciências sociais, isto é, ao materialismo histórico, e não à filosofia. Da multiplicidade de teses e conceitos que Althusser desenvolveu ao discutir o materialismo histórico, reteremos apenas aqueles mais gerais que, a nosso ver, particularizam a escola althusseriana no campo amplo e diversificado que é o campo do marxismo.

1 TRÊS FASES DA OBRA DE ALTHUSSER

A obra de Althusser é ampla e aborda problemas e temas muito variados. Ela passa, ademais, por fases que apresentam características teóricas distintas. De uma maneira simplificada, e deixando de lado os seus escritos

¹ Professor Titular de Ciência Política da Unicamp e editor da revista *Crítica Marxista*. É autor do livro *Estado, política e classes sociais*. São Paulo: Editora Unesp, 2007. armando.boito@gmail.com

de juventude anteriores à sua adesão ao marxismo, podemos dizer que sua obra possui, no que diz respeito às ciências sociais, pelo menos três fases.

Em primeiro lugar, aquela representada pelos trabalhos dos anos 1960, na qual Althusser desenvolve a noção marxista de estrutura e que foi, de longe, a obra de maior repercussão no mundo intelectual. São dessa fase a coletânea de ensaios publicada em 1965 intitulada *Pour Marx* (1996), traduzida no Brasil com o título “A favor de Marx” (1979), e a obra coletiva *Lire le Capital* ([1965]1996), traduzida entre nós com o título “Ler o Capital”, publicada em dois volumes (1979c; 1980) e que conta com a participação, além do próprio Althusser, de alguns dos jovens filósofos que trabalhavam com ele na época – Étienne Balibar, Roger Estabilet, Pierre Macherey e Jacques Rancière.

Em segundo lugar, temos a fase que, grosso modo, compreende a década de 1970, em que Althusser, pressionado pelas críticas que lhe foram dirigidas, nas quais era acusado de teoricista e estruturalista, tratou de destacar o lugar da luta de classes na sua teoria, de repensar algumas de suas teses filosóficas e a relação entre filosofia e ciência. São dessa fase ensaios como “Elementos de autocrítica”, “Sustentação de tese em Amiens”, “Marxismo e luta de classes”, “Resposta a John Lewis” e outros reunidos no livro “*Positions*” (1976). No Brasil, esses ensaios foram publicados em duas coletâneas editadas pela Graal intituladas “Posições – 1” e “Posições – 2” (ALTHUSSER, 1978b; 1980). São dessa fase também alguns ensaios que fazem um balanço crítico dos limites do marxismo, dos problemas políticos do socialismo da antiga URSS e do movimento comunista internacional: o pequeno livro, publicado inicialmente em partes pelo jornal *Le Monde*, intitulado “*Ce qui ne peut plus durer dans le Parti Communiste Français*” (ALTHUSSER, 1978a), salvo engano sem tradução no Brasil, e “*Il marxismo come teoria finita*” publicado originalmente na Itália em 1978, cuja tradução brasileira apareceu no número 2 da revista *Outubro* (1998).

Por último, temos a fase marcada por uma reviravolta na produção de Althusser, na qual ele irá desenvolver a ideia de um “materialismo do encontro” ou “materialismo aleatório”. Aqui, predominam os seus escritos da década de 1980, que aparecem no primeiro volume da publicação póstuma “*Écrits philosophiques et politiques*”, volumes I e II (1994), não publicados no Brasil. Desde o seu início, a corrente althusseriana tinha

como preocupação central desenvolver o materialismo histórico, isto é, o conjunto de teses e conceitos elaborados pela tradição marxista para explicar tanto a reprodução quanto a transformação das sociedades humanas. Acontece que nesta terceira fase da produção de Althusser, a ambição do materialismo histórico de apresentar o processo histórico como um processo ordenado e regido por leis e relações de causalidade, ainda que leis e relações de causalidade concebidas de maneira específica, essa ambição foi substituída pela ideia de que na história das sociedades humanas reina a contingência. O texto mais importante dessa fase é o ensaio “*Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*”, de 1982, publicado no Brasil com o título *A corrente subterrânea do materialismo do encontro* no número 20 da revista *Crítica Marxista* (2005). Na nossa avaliação, essa nova fase instaura uma ruptura epistemológica na obra de Althusser – conceito esse de ruptura epistemológica que, como se sabe, Althusser elaborou para caracterizar a ruptura da obra de maturidade de Marx com os seus escritos juvenis. Falamos em ruptura epistemológica para indicar uma descontinuidade profunda, já que Althusser retira-se do campo do materialismo histórico ao abandonar a pergunta sobre as leis e relações de causalidade da história, concebida como um processo, e adota a tese que apresenta a história como o reino da contingência.

Nossas indicações sobre a obra de Louis Althusser irão considerar apenas a primeira fase apresentada acima, aquela que tem como obras magnas “*Pour Marx*” e “*Lire le Capital*”, e que foi, conforme já indicamos, a fase da produção de Althusser que logrou obter maior repercussão no mundo intelectual.

2 O MARXISMO COMO CIÊNCIA SOCIAL

Althusser concebe o marxismo como uma ciência da sociedade. Sua produção concentra-se na tarefa de desenvolver essa ciência que, seguindo a tradição, ele denomina materialismo histórico. Essa tarefa tinha sido abandonada por outras tradições marxistas que concebiam o marxismo não como uma ciência da sociedade, mas simplesmente como uma “filosofia crítica” ou como um “guia para a ação”. Na concepção de Althusser, diferentemente, Marx descobriu um continente científico novo, o continente da história, de modo semelhante ao de cientistas anteriores

que tinham descoberto os continentes da física, da matemática ou, depois de Marx, o continente da mente humana – Freud e a psicanálise. Do novo continente, Marx teria desbravado apenas algumas áreas, cabendo aos marxistas prosseguir sua exploração. Ora, se o materialismo histórico é uma ciência da sociedade ele deve, como toda ciência, ser desenvolvida, submetida à prova e renovada. O althusserianismo é avesso ao dogmatismo e é aberto, sem cair no ceticismo, à dúvida, ao questionamento e às contribuições vindas de pesquisas realizadas fora do campo do marxismo.

Nicos Poulantzas, o cientista político marxista que, partindo das concepções da obra de Althusser, escreveu o clássico “Poder político e classes sociais” em 1968 (POULANTZAS, 1977), o mais ambicioso tratado marxista de ciência política, produziu essa sua obra retificando e incorporando teses e conceitos provenientes da análise política de Max Weber, que Poulantzas utiliza para analisar a burocracia de Estado, e de autores modernos não marxistas, como o institucionalista Maurice Duverger cujos trabalhos Poulantzas se apropria, após retificação, para analisar os regimes e os partidos políticos. Embora esse procedimento mais aberto não fosse original na história do marxismo, a escola althusseriana recuperava, com ele, uma maneira de praticar o marxismo que tinha sido abandonada pelo dogmatismo que impregnou grande parte do marxismo do século XX. Cabe lembrar que Engels se apropriou amplamente da obra do antropólogo Lewis Henry Morgan para analisar a história da família, assim como Lênin e Hilferding utilizaram a obra de John A. Robson para analisar o imperialismo e o capital financeiro. O que a escola althusseriana talvez tenha apresentado de original nessa matéria foi a sua reflexão teórica sobre como os marxistas devem realizar a apropriação de descobertas e inovações que são obtidas fora do campo do marxismo. A ideia central aqui é a de retificação. O novo, surgido fora do campo do marxismo, pode ser incorporado a esse campo desde que retificado para não originar inconsistência, incongruência ou contradições teóricas. E, em se tratando do trabalho de produção de ciência, o cientista marxista não pode descartar a hipótese de uma nova descoberta impor retificações na teoria marxista e, no limite, o seu abandono. É exatamente isso que significa afirmar que a concepção do marxismo como ciência social é incompatível com o dogmatismo.

Ao conceber o marxismo como ciência, Althusser retoma a postura epistemológica que informa a principal obra de maturidade de Marx, “O Capital”, e reata com a tradição amplamente predominante no marxismo da qual fazem parte autores e dirigentes socialistas de orientações políticas tão diversas como Engels, Kautsky, George Plekhanov, Lênin, Eduard Bernstein, Trotsky, Max Adler, Nicolai Bukarin, os austro-marxistas e outros que, cada qual a seu modo, pensava o marxismo como uma ciência social – economia, sociologia, ciência política, história e estudos culturais. (BOTTOMORE, 1976). Tal concepção afasta-o, contudo, da Escola de Frankfurt, que concebe o marxismo como uma mera crítica (politicamente resignada) da sociedade capitalista e também do Lukács de “História e consciência de classe”, que funde num só corpo o marxismo e aquilo que Lukács denominou na obra citada a consciência verdadeira da classe operária. A concepção do marxismo como ciência da sociedade e da história, isto é, como materialismo histórico, afasta-o também de um autor que o próprio Althusser admirava muito e no qual ele se inspirou para escrever seu conhecido ensaio “Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado” (1974). De fato, tal concepção afasta Althusser de Antonio Gramsci. O contraste com o marxista italiano, mesmo que rápido, pode ser instrutivo para o leitor.

Para Gramsci, o marxismo seria, no fundamental e simultaneamente, um “guia para a ação”, isto é, a “filosofia da práxis” (o marxismo como política), uma “nova concepção de mundo” (o marxismo como filosofia) e, na análise social e histórica, um simples “método de análise”, e não também uma teoria. Para Gramsci, não caberia, no campo do marxismo, qualquer tentativa de elaborar uma teoria científica da sociedade. A esse respeito, é conhecido o longo texto crítico que Gramsci escreveu contra a tentativa de N. Bukarin de sistematizar a teoria marxista das sociedades. Nesse texto de crítica e polêmica, Gramsci sustenta que o marxismo seria um historicismo absoluto, historicismo significando nesse caso que cada conceito e tese estão irremediavelmente colados ao período histórico no qual foram produzidos e que, por isso, o marxismo não comportaria formulações gerais que pudessem se aplicar ao estudo de diferentes períodos históricos. (GRAMSCI, 1999.) Tomemos, para ilustração, três breves passagens de Gramsci nesse ensaio.

A experiência sobre a qual se baseia a filosofia da práxis não pode ser esquematizada; ela é a própria história em sua infinita variedade e multiplicidade, cujo estudo pode dar lugar ao nascimento da “filologia”

como método de erudição na verificação dos fatos particulares e ao nascimento da filosofia entendida como metodologia geral da história. (GRAMSCI. 1999, p. 146).

“[...] metafísica [...] (é) qualquer formulação sistemática que se afirme como verdade extra-histórica, como um universal abstrato fora do tempo e do espaço.” (Idem, 1999, p. 121).

“A filosofia da práxis é o historicismo absoluto, a mundanização e terrenalidade absoluta do pensamento, um humanismo absoluto da história. Nesta linha é que deve ser buscado o filão da nova concepção de mundo” (Idem, 1999, p. 155).

O contraste é marcante. Para Althusser, o marxismo não é um mero guia para a ação e tampouco uma “concepção de mundo”. O marxismo é uma teoria científica cujas pedras fundamentais foram assentadas por Marx. É uma teoria da sociedade e da história e, como tal, produz conceitos gerais e conceitos específicos, situados em diferentes níveis de abstração, que compõem uma teoria que busca ser sistemática, distingue-se da análise empírica concreta e é instrumento, sujeito a retificações, para a realização dessa análise. Dessa perspectiva, a história pode sim ser analisada a partir de conceitos abstratos e muito gerais que transcendem diferentes e prolongados períodos históricos situados em áreas geográficas as mais variadas.

Podemos, como faz Althusser no seu ensaio intitulado “Sobre o trabalho teórico: dificuldades e recursos” (S/d.) – tradução portuguesa da Editorial Presença – hierarquizar os conceitos segundo seu nível de abstração. Num nível mais abstrato, teríamos os conceitos supramodais (Estado em geral, economia em geral, modo de produção, ideologia etc.), que se referem a qualquer modo de produção, a qualquer Estado, economia ou ideologia existentes em qualquer época ou lugar, seja no modo de produção escravista da Antiguidade Greco-Romana, seja no modo de produção capitalista do século XXI ou outro. Marx e Engels concebiam a ideia de economia em geral para caracterizar a atividade produtiva em qualquer período histórico, atividade que reuniria, sempre e invariavelmente, o trabalhador, os instrumentos e o objeto de trabalho. Podemos falar também do Estado em geral, independentemente de ser um Estado escravista, feudal ou capitalista. Engels, no “A origem da família, da propriedade privada e do Estado” (1974), caracteriza o Estado em geral como a instituição dotada de

um aparelho repressivo que é o centro organizador da dominação de classe. Esses “universais abstratos fora do tempo e do espaço”, no sentido que cobrem milhares de anos de história humana nos diferentes continentes, são, embora muito pobres em determinações, imprescindíveis para a análise histórica, ao contrário do que sustenta Gramsci na sua crítica a Bukarin. De resto, é exatamente desses universais que precisamos partir para poder caracterizar as particularidades, essas sim ricas em determinações, de economias e de Estados específicos. O historicismo proposto na passagem citada de Gramsci, segundo o qual os conceitos gerais, necessariamente abstratos e simples, seriam uma esquematização arbitrária, tal historicismo apenas na sua aparência valoriza a especificidade histórica pois, sem conceitos gerais, a história só poderá ser percebida como um fluxo contínuo e indiferenciado de acontecimentos indeterminados.

Num segundo nível de abstração, teríamos, ainda segundo Althusser no citado ensaio em que trata do trabalho teórico, os conceitos modais (modo de produção capitalista, modo de produção feudal, Estado capitalista, Estado escravista, economia capitalista, economia socialista, ideologia burguesa etc.). Esses conceitos, situados num nível de abstração inferior, têm um âmbito de aplicação mais restrito, mas, ainda assim, são abstratos. É claro que encontraremos grandes diferenças, mesmo nos restringindo ao período atual, entre o capitalismo estadunidense e o capitalismo brasileiro ou grego, e, no entanto, utilizamos o mesmo conceito de capitalismo para os três países porque todos eles são dotados de um tipo de economia e de um tipo de Estado característicos. No modo de produção capitalista, a economia reúne proprietários dos meios de produção que exploram trabalho livre assalariado num processo de acumulação cujo fim encontra-se em si mesmo e o Estado, instituição que organiza a dominação da classe burguesa, adquire a forma de uma instituição aparentemente universalista que se apresenta como representante de toda a sociedade. O Estado capitalista, como todo Estado, seja ele feudal ou escravista, é o centro organizador da dominação de classe, mas, diferentemente desses outros tipos de Estado, organiza a dominação de classe de uma maneira particular, qual seja, de maneira a ocultar o seu caráter de classe, enquanto o Estado feudal e o Estado escravista traziam inscritos nas suas normas jurídicas e nas suas instituições o seu particularismo de classe. Partindo, portanto,

do Estado em geral, falamos agora, de tipos de Estado correspondentes a modos de produção específicos – escravista, feudal, capitalista. Nesse nível, poderíamos falar também do Estado socialista, ainda que esse Estado seja, na teoria marxista, um Estado de tipo muito particular.

Num terceiro nível, esse o mais concreto e determinado, a escola althusseriana trabalha com o conceito de formação social: o capitalismo agromercantil dependente brasileiro do período da Primeira República (1889-1930), o capitalismo neoliberal e imperialista francês do século XXI etc. O conceito de formação social trata da maneira como um determinado modo de produção vigora numa sociedade historicamente determinada, podendo, como foi o caso do capitalismo brasileiro da Primeira República, comportar elementos econômicos, políticos e sociais de modos de produção anteriores ao capitalismo. É nesse nível mais concreto que um número maior de particularidades históricas da sociedade em questão pode ser considerado: as características específicas da sua economia e do seu Estado, o regime político vigente, sua inserção na divisão internacional do trabalho, a composição de classes existente nessa sociedade, suas tradições políticas etc. O conceito de formação social, que se inspira muito na análise que Lênin fez do desenvolvimento do capitalismo na Rússia, na qual o futuro dirigente bolchevique mostrou a existência de quatro ou cinco modos de produção convivendo de maneira complexa e articulada na Rússia czarista do final do século XIX (LÊNIN, 1974), tal conceito procura se aproximar o mais possível do conjunto de determinações e particularidades de uma dada sociedade. O Brasil, tal qual a França, apresenta um Estado capitalista, mas um Estado capitalista dependente e não imperialista. Ademais, a dependência, no modelo neoliberal de capitalismo, é fundamentalmente financeira e – nova particularidade – desde a formação dos governos do PT, tem sido objeto de um processo de reformas.

Nessa hierarquia de três níveis de conceitos desenhada por Althusser, o processo de conhecimento corresponde ao método que Maurice Dobb, inspirando nas ciências da natureza, denominou “método das aproximações sucessivas”, no qual o conhecimento, como uma curva assintótica, aproxima-se indefinidamente da realidade sem nunca encontrar-se com ela.

Temos assim uma diferença entre Althusser e Gramsci que se refere a um elemento fundamental na compreensão do que é o marxismo e torna

as concepções gerais desses dois autores inconciliáveis. Contudo, e apesar disso, a distância entre o conjunto da obra de Gramsci e a obra de Althusser, embora importante, é menor do que essas concepções gerais inconciliáveis poderiam sugerir. Isso porque Gramsci nem sempre foi consequente com os seus próprios enunciados epistemológicos mais gerais. Tal inconsequência se, lamentavelmente, introduziu inconsistências nos “Cadernos do Cárcere”, foi, em compensação, benéfica para o desenvolvimento do marxismo. De fato, as análises inovadoras que Gramsci faz da política resultam da mobilização de conceitos que transcendem situações históricas particulares. Suas considerações sobre o cesarismo abarcam, na formulação mais geral que ele próprio apresenta, tanto a Antiguidade Romana quanto a Europa do século XX. E isso não é um exercício de metafísica, ao contrário do que acreditaríamos se concordássemos com o que o próprio Gramsci afirma no seu texto contra Bukarin. Também as suas análises sobre a unificação italiana recorrem a conceitos gerais, muitos dos quais elaborados pelo próprio Gramsci, que transcendem períodos históricos os mais variados: conceito como bloco histórico, revolução passiva, classe social, alianças de classe, intelectuais orgânicos e tradicionais etc. Novamente abandonando seus próprios conselhos epistemológicos, Gramsci opera aqui com conceitos que *esquemmatizam* sim a experiência histórica e, ao fazê-lo, Gramsci supera a impotência teórica à qual a sua formulação sobre a história como “infinita variedade” poderia condenar os marxistas.

O historicismo é um dos principais alvos da crítica de Althusser. No plano da epistemologia da ciência, o motivo dessa crítica é a concepção que a corrente historicista oferece da produção de conhecimento. Se tal produção fosse inseparável do período histórico no qual ela se dá, seria impossível pensar o marxismo como ciência da história, posto que a ciência, seus conceitos e teses têm de transcender o momento e as condições, fortuitas ou necessárias, de sua própria produção.

3 RENOVAÇÃO E IMPORTÂNCIA DO CONCEITO DE MODO DE PRODUÇÃO

Como já sugerimos acima, o conceito de modo de produção é de grande relevância nas análises históricas, econômicas, políticas e sociais de Althusser e de seus seguidores. Althusser, tal qual fizera Marx em sua obra

“O capital”, colocou o conceito de modo de produção no centro da teoria da história e das sociedades – o materialismo histórico – e, em acréscimo, deu a esse conceito um desenvolvimento novo. Tal desenvolvimento pretende sistematizar aquilo que já está contido, embora em estado prático, isto é, não formulado de maneira explícita e sistemática, na própria obra de Marx.

O conceito de modo de produção não deve, para Althusser, ficar restrito à economia. Assim modificado, tal conceito se desprende da terminologia original – a terminologia “modo de produção” sugere, tão somente, a “maneira de produzir”, isto é a economia – e passa a abarcar além da economia, a política e a ideologia. Chega-se a um conceito *ampliado* de modo de produção. Essa ampliação tem pressupostos e consequências teóricas muito importantes. De um lado, ela fornece um novo instrumento para a análise do conjunto da totalidade social, pensada agora como articulação necessária da economia, da política e da ideologia, e, de outro lado, essa ampliação é também um instrumento de crítica ao economicismo e ao voluntarismo que foram, juntamente com o historicismo, tendências muito presentes no marxismo do século XX.

Podemos nos perguntar se a expressão “modo de produção” não se torna imprópria para o novo conceito que abarca, agora, a totalidade social. A verdade é que embora Althusser tenha mantido a terminologia, ele altera o conteúdo do conceito. Maria Turchetto avalia que Althusser, atuando num campo intelectual hegemonizado pelo marxismo do Partido Comunista Francês, tinha de manter a terminologia marxista tradicional para não perder seus interlocutores; para avançar, sustenta a professora da Universidade de Florença, Althusser precisaria, como no carnaval fiorentino, “avançar mascarado” (TURCHETTO, 2006).

Althusser e seus seguidores concebem a sociedade como uma totalidade que articula três instâncias principais: economia, política e ideologia. Concebem cada uma dessas instâncias como estruturas particulares e articuladas num todo que eles denominaram todo complexo a dominante para indicar que uma das instâncias ou estruturas sempre domina na articulação do todo. É nessa reflexão que Althusser elabora os conceitos de determinação em última instância e sobredeterminação (MOTTA, 2012). A instância econômica determinaria em última instância a totalidade social, não por ocupar, em qualquer modo de produção, o papel dominante,

mas por ser ela que, em cada modo de produção, designaria qual instância ocuparia a posição dominante. No feudalismo, por exemplo, e Althusser se inspira numa famosa nota de rodapé de Marx em “O capital”, o baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas e a união do produtor direto aos meios de produção – vinculação do servo à gleba – resultaria no fato de a instância ideológica, representada fundamentalmente pela religião, ser a instância dominante; já no capitalismo, a instância econômica seria simultaneamente determinante e dominante.

Até aqui, estamos no nível dos enunciados. Porém, a situação muda quando examinamos a maneira como Althusser e os althusserianos utilizam o conceito de modo de produção. Nesse caso, muitos autores e trabalhos acabam se afastando da ideia de determinação em última instância pela economia e praticando uma análise que estabelece uma causação recíproca entre economia, política e ideologia sem determinação fundamental de nenhuma delas (SAES, 1998).

Consideremos a análise que Poulantzas faz do Estado no seu já citado livro “Poder político e classes sociais”. O Estado capitalista é apresentado como condição para a reprodução das relações de produção capitalistas. Ou seja, o conceito de modo de produção não pode se restringir à economia porque essa depende, para se reproduzir, da existência da superestrutura jurídico-política. Embora o Estado capitalista e a sua função não sejam objeto de uma análise sistemática de Marx em sua obra “O Capital”, temos, em estado prático, algumas teses fundamentais que, se desenvolvidas, permitem que cheguemos a tal. De fato, Marx mostra no Livro I de “O Capital”, mais exatamente na passagem da segunda seção (“A transformação do dinheiro em capital”) para a terceira seção (“A produção da mais-valia absoluta”), que as relações entre o operário e o capitalista como relações entre vendedor e comprador de mercadoria, só podem se reproduzir no tempo de maneira relativamente pacífica devido ao papel que desempenha o Estado burguês, particularmente o direito formalmente igualitário típico desse tipo de Estado. No direito burguês, os proprietários de mercadorias, inclusive o trabalhador que vende a sua força de trabalho, aparecem, todos, como homens livres, iguais e trocando equivalentes. O trabalhador assalariado é, de fato, juridicamente livre, o que o distingue do escravo e do servo. A proclamação de liberdade é, como diria Althusser,

uma *alusão* à realidade. Mas, essa mesma proclamação é, também e principalmente, uma *ilusão*, na medida em que oculta a relação de exploração e de dominação de classe. A existência do direito burguês, que é parte integrante do Estado, é, assim, concebida como condição para a reprodução das relações de produção capitalistas. Daí, a necessidade de se ampliar o conceito de modo de produção fazendo-o abarcar tanto a estrutura econômica como a estrutura jurídico-política, isto é, fazendo-o abarcar as principais estruturas da totalidade social.

Nicos Poulantzas, seguindo nessa trilha, apresentou o direito burguês, formalmente igualitário à diferença do direito escravista e feudal, e as instituições do Estado capitalista, regidas por regras que as colocam aparentemente acima das classes sociais, como necessários à reprodução das relações de produção capitalistas. O direito isolaria, segundo Poulantzas, os agentes da produção, ocultando aos seus próprios olhos seu pertencimento de classe, e o Estado capitalista, graças à sua aparência universalista, poderia reunir os agentes da produção, já isolados, num coletivo nacional imaginário, desviando os produtores diretos da organização e da luta de classe. O desenvolvimento das forças produtivas e a separação dos produtores diretos dos meios de produção, condições econômicas inexistentes nos modos de produção pré-capitalistas, permitiriam a existência do direito formalmente igualitário e das instituições de Estado aparentemente universalistas e esses, por sua vez, permitiriam a reprodução das relações de produção capitalistas. Ou seja, na reprodução do capitalismo, economia, política e ideologia estariam vinculados numa relação de condicionamento recíproco².

Anunciada nas formulações gerais, a determinação em última instância pela economia desapareceria, então, das análises efetuadas pelo

² É interessante fazer uma comparação entre a crítica althusseriana e a crítica gramsciana do economicismo. No plano mais geral, ambas as críticas se aproximam e são movidas pelo mesmo interesse em destacar o papel da política e da ideologia. Foi o que possibilitou as inúmeras apropriações que Althusser, Poulantzas e outros althusserianos fizeram da obra do marxista italiano que eles estudaram e contribuíram para difundir na França. Contudo, há uma diferença a ser indicada. Gramsci valoriza a ação política e subestima, devido ao seu historicismo que descura a inércia das estruturas, a importância da estrutura política. É a revalorização da estrutura política que permite a Althusser, diferenciando-se do marxismo predominante no século XX, reabrir, na década de 1960, o marxismo para a análise das instituições políticas. Dizemos reabrir porque o marxismo clássico não estava fechado para a análise dessas instituições. Na brochura em que Marx faz o balanço da Comuna de Paris de 1871, intitulada “Guerra civil na França”, a tese central é que a organização institucional do Estado capitalista não comporta o exercício do poder operário que necessitaria, para se afirmar, de uma *forma* organizativa nova. No texto de Lênin “O que fazer?”, o autor estabelece uma relação necessária entre, de um lado, a organização institucional do partido e, de outro, a sua linha política. A *forma* organizativa frouxa não comporta, para Lenin, a aplicação de uma linha política de *conteúdo* revolucionário.

grupo althusseriano? Ora, a determinação em última instância pela economia é o que justifica denominar materialismo histórico a teoria marxista das sociedades e da história, e essa denominação, cunhada pelos clássicos do marxismo, é retomada pelo próprio Althusser. Décio Saes, efetuando uma leitura original das cartas de Engels da década de 1890, nas quais Engels apresenta a noção de determinação em última instância, sugere que essa se dá, na verdade, apenas nos momentos de transição de um modo de produção a outro (SAES, 1994). Seguindo a tese althusseriana segundo a qual a lógica da reprodução da sociedade é distinta da lógica da sua transformação, teríamos o condicionamento recíproco das estruturas nos períodos de estabilidade e reproduzibilidade e a determinação em última instância pela economia nos períodos de transição. A determinação em última instância seria uma lei restrita ao processo de mudança histórica.

A renovação do conceito de modo de produção, que passa a ser concebido de maneira ampliada, altera muita coisa na análise histórica e na teoria. O debate sobre o processo de transição ao capitalismo no Brasil pode ser uma ilustração instrutiva a esse respeito. A grande maioria dos autores que intervieram nesse debate, desde clássicos como Caio Prado Jr. e Nelson Werneck Sodré, até importantes autores mais recentes como Fernando Novaes e Jacob Gorender, todos, a despeito das grandes diferenças que os separam nessa matéria, restringiram à estrutura econômica o debate a respeito da formação do capitalismo no Brasil. As desavenças versavam sobre a questão de saber o que seria fundamental para caracterizar o modo de produção dominante na formação social brasileira: se o fato de a produção se basear no trabalho escravo ou o fato de ela ser voltada para o mercado capitalista europeu. Procederam assim, justamente, por entender o conceito de modo de produção como um conceito restrito à economia. A exceção nesse debate é justamente a pesquisa de inspiração poulantziana de Décio Saes. Esse autor, operando com o suposto de que é a formação de um Estado capitalista que permite a difusão e reprodução das relações de produção capitalistas, isto é, trabalhando com a noção ampliada de modo de produção, incluiu, de maneira pioneira, a questão da formação do Estado burguês no Brasil no centro do debate sobre a transição ao capitalismo em nosso país (SAES, 1985). O resultado desse novo enfoque foi abrir todo um campo novo de pesquisa e tornar muito mais complexo o

debate sobre a revolução burguesa no Brasil. Não irei, aqui, reproduzir a análise desse autor. Fica indicado, contudo, que Saes analisa, de maneira rigorosa e cuidadosamente fundamentada, o caráter escravista do Estado Imperial e caracteriza a Abolição da escravidão em 1888, a Proclamação da República em 1889 e a promulgação da Constituição de 1891 como etapas encadeadas do processo de revolução política burguesa no Brasil. O resultado desse processo revolucionário é a formação do Estado capitalista e a consequente liberação do desenvolvimento da economia capitalista no Brasil. O marxismo desvencilha-se da análise economicista à qual pode ser induzido quando utiliza a noção restrita de modo de produção.

A ampliação do conceito de modo de produção tem consequências teóricas e políticas. Ela obriga, também, a pensar de maneira renovada o socialismo. Esse deixa de ser apenas e fundamentalmente um tipo de economia, caracterizado pela “estatização dos meios de produção e pelo planejamento”, como o concebiam os marxistas ligados aos antigos partidos comunistas, ou uma economia socializada que poderia conviver com um “Estado operário burocratizado”, como afirmavam os trotskystas, para passar a ser pensado, o socialismo, como um novo modo de produção que deve vincular, indissolúvelmente, a socialização da economia, que é algo distinto de sua mera estatização, com a socialização do poder, isto é, com uma democracia de massa de novo tipo. Também no modo de produção socialista as estruturas condicionam-se reciprocamente: não pode haver a socialização da economia sem o novo tipo de democracia de massa e, por sua vez, esse tipo de democracia só pode se manter se a economia estiver socializada, e não sob o controle de proprietários privados dos meios de produção (BOITO, 2007).

4 A ESTRUTURA DETERMINA A PRÁTICA

Dissemos que o conceito ampliado de modo de produção afasta o marxismo do reducionismo economicista e também da concepção voluntarista da história. Esperamos ter esclarecido um pouco o primeiro ponto. Resta ver por que o voluntarismo está presente nesse debate.

Como o leitor pode ter depreendido na leitura do item anterior, na reprodução do modo de produção (em sentido ampliado) há uma relação funcional entre as diferentes instâncias – economia, política e ideo-

logia. Para Althusser e seus seguidores a estrutura (econômica ou política) determina a prática social dos agentes que seriam *portadores* das relações estruturais. É a tese da determinação estrutural, de resto, que permite pensar a regularidade dos fatos sociais – das instituições, das práticas dos agentes – e vislumbrar, assim, a explicação e previsão de tais fatos, isto é, conceber o marxismo como ciência. Pois bem, se as estruturas regionais do modo de produção contribuem para a reprodução do todo e determinam, no seu conjunto, a prática dos agentes sociais, como, então, explicar a mudança histórica? O marxismo althusseriano foi criticado por muitos que o consideraram uma nova espécie de funcionalismo e, como tal, uma leitura do marxismo incapaz de explicar a mudança. O marxismo historicista, que ignora a inércia das estruturas e vê a história como mudança incessante, e o marxismo humanista, que insiste na liberdade e na criatividade do homem, rejeitam a formulação que reduziria os homens, segundo entendem, a meros repetidores de prescrições estruturais. Negar a consciência e a vontade humana, recusar o homem como sujeito da sua própria história, seria o pecado irremissível do marxismo de Althusser.

Althusser procurou encaminhar uma resposta a essas críticas no seu pequeno ensaio intitulado “Marx e o humanismo teórico” (ALTHUSSER, 1978b). A ideia que ele avançou, nesse texto da década de 1970, foi a ideia segundo a qual as estruturas produziriam efeitos contraditórios – isto é, tanto efeitos reiterativos da estrutura quanto efeitos inovadores e de alcance antiestrutural.

Assim, a formação social capitalista não se reduz unicamente à relação de produção capitalista, logo à sua infraestrutura. A exploração de classe não pode durar, isto é, reproduzir suas condições sem o socorro da superestrutura, sem as relações jurídico-políticas e as relações ideológicas, que são determinadas em última instância pela relação de produção (Idem, 1978c, p. 164).

“E do mesmo modo que a luta capitalista cria, na produção, as condições da luta da classe operária, da mesma maneira vemos as relações jurídicas, políticas e ideológicas contribuírem para a sua organização e consciência, por sua própria dominação” (Idem, p. 165).

Vemos que Althusser nessa resposta mantém a ideia de que a estrutura determina a prática, mas ele ressalva que a estrutura poderia de-

terminar tanto a prática reiterativa (de manutenção da estrutura) quanto a prática revolucionária (de destruição da estrutura). A estrutura do modo de produção determinaria a sua reiteração e o seu contrário. Não descartamos a possibilidade da existência de instituições que produzam efeitos contraditórios, porém, no que respeita à estrutura de um modo de produção, essa solução não nos parece satisfatória, pelo menos quando apresentada da forma como Althusser o faz no texto citado. Tal solução significaria que a estrutura de um modo de produção conteria, *desde sua origem*, a contradição que poderia levar à sua superação. Dessa perspectiva, o capitalismo estaria no seu limite desde meados do século XIX, quando tinha se implantado em parte do continente europeu³.

Não há dúvida de que as relações jurídicas e ideológicas do modo de produção capitalista podem contribuir para a organização da luta reivindicativa da classe operária. O direito burguês abre a possibilidade de os produtores diretos organizarem e manterem permanentemente um movimento reivindicativo socialmente legítimo, estável e legal – o movimento sindical – e esse mesmo direito capitalista pode estabelecer limites à exploração do trabalho assalariado. Nos modos de produção pré-capitalistas, cujo direito estabelecia a desigualdade entre os agentes da produção negando aos produtores diretos a condição de sujeitos de direitos, a existência de um movimento reivindicativo estável e socialmente legítimo dos produtores diretos, servos ou escravos, estava liminarmente excluída. (BOITO, 2007). Contudo, discorremos aqui sobre a luta reivindicativa e não sobre a luta revolucionária. De fato, a luta reivindicativa dos trabalhadores pode se apoiar no direito capitalista e, promovendo torções nesse direito, fazer passar seus interesses econômicos. Se o próprio direito burguês apresenta a relação entre empregador e empregado como uma relação contratual entre partes livres e iguais, a organização e a luta coletiva dos trabalhadores podem, torcendo o direito burguês, mas permanecendo ainda no seu terreno, deslocar do trabalhador individual para um coletivo de trabalhadores organizados – o sindicato – a função de renegociar esse contrato (BOITO, 2007). Contudo, do que se trata quando colocamos a questão da superação da estrutura do modo de produção não é da luta reivindicativa, mas da luta

³ Convém lembrar que a perspectiva de que a revolução proletária estaria na ordem do dia já em 1848 é a perspectiva estampada nas formulações gerais do “Manifesto do partido comunista” de Marx e Engels. Para uma análise crítica dessa perspectiva do “Manifesto”, ver o Quartim de Moraes (1998).

revolucionária, caso em que as torções do direito ou da ideologia burguesa são insuficientes. Ao lutar por melhor remuneração da força de trabalho apoiado nas normas do direito burguês, o trabalhador reitera a condição de mercadoria da força de trabalho. A questão permanece, portanto, de pé: como a classe operária pode organizar um movimento revolucionário numa situação na qual as estruturas encontram-se funcionalmente integradas e determinam a prática dos agentes sociais?

5 COMO A PRÁTICA PODE DESTRUIR A ESTRUTURA?

A solução que o grupo althusseriano tinha encontrado na década de 1960 para essa questão era, ao nosso entender, distinta daquela que foi apontada por Althusser na década de 1970. Etienne Balibar, no texto que lhe coube na obra coletiva “Para ler o Capital”, retomando o célebre “Prefácio de 1859” que Marx escreveu para o livro “Contribuição à crítica da economia política”, procurou apresentar, sem romper com a ideia da determinação estrutural, outra explicação para as causas da mudança histórica. (Althusser, 1965). Balibar entende que a contradição que abre a possibilidade de uma prática revolucionária não é originária, isto é, não surge com o nascimento do modo de produção, mas resulta do desenvolvimento das forças produtivas. Somente na fase em que as relações de produção, como Marx afirmara no prefácio citado, se convertem em fator de inércia ou em entrave para o desenvolvimento das forças produtivas, nessa fase estariam criadas as condições para uma prática antiestrutural da “classe social ascendente”, para retomarmos uma expressão de Gramsci. O elemento dinâmico seria o desenvolvimento das forças produtivas que entrariam em contradição com as relações de produção, não desde o surgimento do modo de produção, mas apenas numa determinada etapa do seu desenvolvimento. Isso significa o seguinte: durante um período prolongado de tempo, que no caso da Europa feudal se estendeu por cerca de dez séculos, a lógica da reprodução se imporia, e isso se passaria assim fosse qual fosse a consciência e a vontade da classe social potencialmente revolucionária – a burguesia na época feudal ou a classe operária na época capitalista. No período em que ainda não se desenvolveu o antagonismo entre as forças produtivas e as relações de produção, os operários somente poderiam ser vitoriosos, independentemente de sua consciência e vontade, na luta por reformas. *Durante tal período, a*

sociedade capitalista encontrar-se-ia, de fato, funcionalmente integrada, o que não significa que não conheça mudanças, mas, apenas, que as mudanças se dão no interior do próprio capitalismo. A situação de desequilíbrio surgiria numa determinada etapa do desenvolvimento. Encaminhamento teórico semelhante a esse de Balibar, que, convém repetir, inspira-se diretamente no “Prefácio de 1859”, é aquele oferecido por Bukárin para essa questão no seu “Tratado de materialismo histórico”, o texto que despertou a veia polêmica de Gramsci (BUKARIN, 1970).

A estrutura determina a prática, mas o desenvolvimento das forças produtivas cria as condições para o surgimento da luta de classes e essa luta, se a revolução faz-se vitoriosa, cria novas estruturas, iniciando um período de transição que, se consolidado, cria uma nova situação de equilíbrio estrutural. Na abordagem de Balibar, as mudanças econômicas que se dão dentro do modo de produção devem ser caracterizadas como a genealogia dos elementos necessários para a formação de um novo modo de produção. Seguindo indicação de Tom Bottomore, poderíamos colocar o problema deste modo: as mudanças econômicas que resultam do desenvolvimento do modo de produção criam grupos sociais novos com novos interesses e novos valores que transcendem a estrutura do modo de produção vigente. Foi o que aconteceu no período de declínio do feudalismo, com o desenvolvimento do comércio de longa distância, das cidades e da manufatura; é o que pode acontecer com o capitalismo graças à socialização das forças produtivas promovida pelo próprio capitalismo em escala planetária. A socialização das forças produtivas, obra do próprio desenvolvimento capitalista, gera o elemento que poderá criar a força social interessada na coletivização dos meios de produção (BOTTOMORE, 1965). Porém, a transição para um novo modo de produção não se inicia com a gênese de elementos imprescindíveis para o novo modo de produção; ela se inicia apenas com uma mudança inicial no nível político – que Balibar denomina “desajuste por antecipação” do político em relação ao econômico. Fazendo uma leitura livre desse texto, diríamos: a mudança no nível do Estado por intermédio da revolução política inicia o período de transição. É esse desajuste por antecipação do político em relação ao econômico que caracterizaria, no plano da totalidade social, os períodos de transição (BOITO, 2007).

Avaliamos que Althusser se afastou dessa formulação de Balibar devido à conjuntura teórica e ideológica vivida pela esquerda francesa na década de 1970. Balibar publicou o seu texto em 1965, antes da eclosão da Revolução Cultural Chinesa iniciada em 1966. Ora, esse movimento teve grande repercussão na França e deu origem a um novo tipo de crítica ao modelo de capitalismo de Estado com bem-estar social vigente na antiga URSS, modelo que era concebido pelos comunistas do PCF como socialista – o denominado “socialismo real”. Inúmeros comunistas franceses foram atraídos pelo movimento e pela produção teórica proveniente da Revolução Cultural. Althusser foi muito influenciado pelos escritos de Mao Zedong. O seu conceito de sobredeterminação, por exemplo, é tributário, como o próprio Althusser indica, da análise teórica que Mao empreende da contradição – os diferentes tipos de contradição, sua multiplicidade e articulação complexa na vida política e social (MOTTA, 2012). Ocorre que um ponto importante da crítica chinesa ao modelo soviético de socialismo era a concepção tecnicista que informava tal modelo, concepção segundo a qual o socialismo resultaria do mero desenvolvimento das forças produtivas. Os comunistas chineses passaram a enfatizar as relações de produção e a necessidade de revolucionar as relações de produção para se efetuar a transição socialista (VINCENT-VIDAL, 1980). Denominavam criticamente a concepção soviética como a “teoria das forças produtivas”. Alguns althusserianos e o próprio Althusser torceram, então, o bastão no sentido oposto; acabaram abandonando o próprio conceito de forças produtivas. O resultado foi que em alguns textos da escola althusseriana a reflexão sobre a transição ficou comprometida e a estrutura do modo de produção pôde aparecer como barreira intransponível.

Retomemos a tese segundo a qual a estrutura determina a prática dos agentes que são os portadores da estrutura. Uma referência ao Estado permitirá indicar algumas das consequências políticas dessa tese. A estrutura do Estado feudal não comporta um governo capitalista, do mesmo modo que a estrutura do Estado capitalista não comporta um governo socialista. *A estrutura do Estado impõe limites intransponíveis à ação dos agentes governamentais.* Independentemente de sua consciência e vontade, os *homens* que ocupam o aparelho de Estado têm de dançar conforme a música de sua estrutura. Para sermos breves, lembremos apenas que o

Estado feudal impõe, por intermédio do seu direito, a vinculação do servo à gleba e a sua subordinação pessoal ao senhor feudal, impedindo assim a formação do mercado de trabalho e, portanto, o próprio desenvolvimento do capitalismo; o Estado capitalista estabelece, devido à burocracia que o caracteriza, uma barreira intransponível para o planejamento democrático da economia e, portanto, para a própria socialização dos meios de produção (BOITO, 2007). O marxismo estrutural não torna impensável a transição para o socialismo, ele torna impensável a transição sem revolução.

6 A QUESTÃO DO SUJEITO HISTÓRICO

Uma tese de Althusser que gerou muita polêmica foi a tese segundo a qual a história é um processo sem sujeito (ALTHUSSER, 1979a; 1973). Ao ler o item acima, o leitor pode ter se perguntado: se é uma classe social que faz a revolução, então são os homens que transcendem, por intermédio de sua ação, a estrutura. Por que, então, não seriam os homens os sujeitos da história?

Uma comparação entre o “Lições de filosofia da história” de Hegel e o “Prefácio de 1859” de Marx ajudará a esclarecer esse ponto (HEGEL, 1965). Tanto em Hegel como no Marx de 1859, o processo histórico é movido por forças que transcendem os homens, sua consciência e sua liberdade de ação. Em Hegel, o desenvolvimento do Espírito do mundo entra, numa determinada etapa do seu desenvolvimento, em contradição com o espírito do povo no qual ele se realizava; em Marx, o desenvolvimento das forças produtivas entra, também numa etapa determinada, em contradição com as relações de produção vigentes. A contradição só é superada, tanto em Hegel quanto em Marx, pela ação dos homens. Porém, para Hegel, a ação humana, embora imprescindível para a realização do Espírito, é apenas o braço inconsciente do Espírito, enquanto para o Marx do Prefácio de 1859, os homens vivem o conflito entre as forças produtivas e as relações de produção no terreno da ideologia e agem, mesmo sem o saber, para resolver, por intermédio da luta política, esse conflito. Nos dois casos, portanto, são os homens que fazem a história, mas em nenhum deles o fazem como sujeitos da história.

Essa constatação poderá parecer paradoxal às análises um tanto apressadas do problema. De fato, em um artigo de crítica à obra de Louis Althusser, Michael Löwy recorda ao leitor duas teses que Althusser defendeu com igual insistência em diversos textos: a tese segundo a qual a história é um processo sem sujeito e a tese segundo a qual são as massas que fazem a história. Após alinhar, lado a lado, essas duas teses, Löwy pergunta, com ironia, como é que um autor poderia sustentar, em boa lógica, que as massas fazem a história e, ao mesmo tempo, que a história é um processo sem sujeito? Pareceu-lhe tão óbvio ter descoberto uma contradição na obra althusseriana, que ele se dispensou de demonstrar ao leitor a existência de tal contradição e deu por encerrada sua argumentação (LÖWY, 1999). Ora, o que estamos vendo nesses textos de Hegel e de Marx são diferentes formas de conceber a história como resultado da ação dos homens, sem que, por isso, os homens sejam os sujeitos da história (BOITO, 2007).

Em Hegel, portanto, poderíamos sustentar, embora mesmo esse tema seja polêmico, que a história tem um sujeito, mas tal sujeito é o Espírito universal, e não os homens que, apesar de tudo, a fazem (HYPPOLITE, 1995). Já no Marx de 1859, não há sujeito da história, porque a dinâmica da história é dada pelo desenvolvimento cego e espontâneo das forças produtivas e também porque os homens que podem resolver a contradição entre forças produtivas e relações de produção não são os homens em geral, mas os homens determinados pelo pertencimento estrutural à classe revolucionária numa determinada etapa do desenvolvimento histórico. O apropriado é denominar esses homens agentes históricos: eles fazem a história mas não como sujeitos da história.

Uma situação histórica determinada enseja o surgimento de agentes que podem fazer a história, isto é, dirigir a mudança para um novo tipo de sociedade. Mas esses agentes não são *os homens* em geral que, na suposta condição de sujeitos dotados de consciência e liberdade de ação, desvencilhar-se-iam das estruturas sociais e de seus constrangimentos. É uma parte dos homens, aquela inserida na situação estrutural de classe revolucionária, que, com a consciência que o momento histórico permite e viabilizando tendências já contidas no próprio movimento histórico, podem produzir novas estruturas de uma nova sociedade. A ação dos homens que integravam a classe burguesa resolveu, à sua época, a contradição entre as forças produtivas em

ascensão e as relações de produção feudais, embora tais homens imaginassem lutar como sujeitos livres e conscientes que teriam decidido implantar a igualdade e a liberdade. Os camponeses, que também são homens, nunca lograram *dirigir* um processo revolucionário e somente os homens que integram a classe operária poderão, numa etapa determinada de desenvolvimento do capitalismo, dirigir a revolução socialista. Esses operários irão fazê-lo movidos por ideias e valores que não são de sua livre escolha, criações suas, e nem figuras universais da justiça e da liberdade, mas, sim, ideias e valores que o processo histórico vier a propiciar ao trabalhador coletivo numa determinada etapa do desenvolvimento do capitalismo.

7 A RUPTURA EPISTEMOLÓGICA NA OBRA DE MARX

Uma tese de Althusser que provocou e provoca muita polêmica é a tese que afirma existir uma ruptura epistemológica entre os escritos de juventude – anotações inacabadas e jamais publicadas pelo próprio autor, pequenos artigos jornalísticos e dois ou três ensaios publicados em 1844 e 1845 – e a obra de maturidade de Marx. Antes de expormos essa tese, vale a pena fazer algumas observações.

Convém alertar que, para enfrentar essa discussão de maneira não preconceituosa, é necessário abandonar a atitude dogmática que consistiria em canonizar os textos de Marx. Precisamos fazer uma leitura crítica desses textos, assumindo a responsabilidade por separar o que deve e o que não deve, dentre os escritos assinados por Marx, ser aceito como marxismo. Tomar a assinatura de um autor como princípio de unidade da obra seria um procedimento ingênuo. Durante décadas, desde a fundação da Primeira Internacional, em 1864, até a dissolução da Terceira Internacional, em 1943, o marxismo existiu, em partidos políticos e como movimento de ideias, sem que fossem sequer conhecidos os escritos do jovem Marx. Tais trabalhos passaram a ser publicados, e por algum tempo ainda tiveram pouca divulgação, apenas na década de 1930. Trata-se, então, de verificar se os escritos de juventude, dados a conhecer muito tardiamente, podem ser integrados, sem provocar inconsistências e contradições teóricas e políticas, a um corpo teórico e político já consolidado e reconhecido por todos como marxismo ou se, ao contrário, são estranhos a tal teoria.

Superficialmente considerado, o problema poderia parecer menor; poderíamos concluir que estamos diante de uma mera questão de ênfase. De um lado, porque nenhum estudioso de Marx sustenta – que seja do nosso conhecimento –, a tese de que todos os elementos dos escritos de juventude, principalmente alguns de seus elementos mais específicos, estejam presentes nas obras posteriores – as chamadas obras históricas do final da década de 1840 e início da década de 1850 e, acima de tudo, “O Capital”, cuja primeira edição data de 1867. Admitem-se amplamente, portanto, descontinuidades teóricas e políticas entre os textos desses dois períodos. Em segundo lugar, porque nenhum estudioso que conhecemos, e nem mesmo Althusser, afirma que todos os elementos dos escritos de juventude, principalmente alguns de seus elementos muito gerais, desapareçam da obra de maturidade. Por exemplo, ignoramos quem negue que tanto o jovem Marx quanto o Marx da maturidade pertençam à tradição do pensamento filosófico, não do pensamento mítico, e à tradição do pensamento crítico, não do pensamento conservador. Apesar dessas concordâncias secundárias, no fundamental não existe nenhum consenso. Onde, então, se localiza precisamente o debate? Neste ponto: o pensamento do jovem Marx evolui de maneira gradual e sem ruptura para o materialismo histórico que irá surgir na obra de maturidade, essa representando o ponto de chegada necessário de um desenvolvimento interno dos escritos anteriores, como pretende, por exemplo, György Lukács, ou, diferentemente, o materialismo histórico nasce de uma ruptura com as ideias, conceitos e teses presentes nos escritos anteriores, como afirma a tese da ruptura epistemológica lançada por Louis Althusser?

A tese de Althusser, anunciada inicialmente no texto *Sobre o jovem Marx* publicado na coletânea “A favor de Marx”, parte do conceito de problemática. A problemática é para o autor a “unidade profunda de um pensamento” ou “o sistema de perguntas” a partir do qual todo autor constrói sua teoria. A problemática localiza-se num nível mais profundo que o nível da teoria, um mesmo sistema de perguntas podendo propiciar respostas diferentes. Se parto da pergunta: “o que é o homem?”, posso responder, numa linha pessimista e conservadora, que o homem é o lobo do homem e, com base nessa resposta, construir toda uma teoria política que justifique, à maneira de Hobbes, o poder político absoluto. Porém, partindo daquela

mesma questão, posso, como Ludwig Feuerbach, oferecer uma resposta diferente, afirmando que o homem é, na sua essência, amor, vontade e razão; com base nessa resposta, abro a possibilidade de pensarmos uma espécie de “comunismo filosófico” que permitiria aos homens realizarem aquilo que aspiram devido à sua própria essência: o conagraçamento comunitário (FEUERBACH, 1997). A problemática, conjunto de pressupostos nem sempre explicitados pelo autor, é uma estrutura que limita a sua prática teórica, abrindo-lhe algumas possibilidades de reflexão e interditando-lhe outras. Também na atividade teórica, é a estrutura que determina a prática. O homem lobo do homem e o homem racional e amoroso são, em certa medida, entidades distintas, mas, no fundo, têm algo importante em comum: “o homem”, isto é, uma essência historicamente desencarnada que é objeto de distintas especulações a respeito daqueles que seriam os seus atributos essenciais. A teoria de Hobbes e a teoria de Feuerbach, embora distintas, pertencem a uma mesma e única problemática, a problemática que Althusser denomina problemática do humanismo teórico, em torno da qual gira grande parte da filosofia e do pensamento social moderno e contemporâneo. Como partes distintas de uma mesma problemática, tais teorias têm em comum o fato de poderem refletir sobre o homem em geral e de se encontrarem, ao mesmo tempo, impedidas de desenvolver uma reflexão sistemática e consequente sobre a história.

A tese da ruptura epistemológica de Althusser afirma que os conceitos e teses dos textos do jovem Marx da fase de 1843-1844 apoiam-se na problemática do humanismo teórico e são caudatários, especificamente, do humanismo de Feuerbach. Isabel Monal, em um artigo esclarecedor publicado em “Crítica Marxista” (MONAL, 2003), evidenciou a existência de uma tríade conceitual que resume bem e em consonância com Althusser, segundo o nosso entendimento, a metafísica humanista dos escritos do jovem Marx de 1843-1844. Essa tríade seria composta pelas noções de a) essência humana, b) alienação e c) emancipação humana. O homem teria uma essência que seria dada pelo amor, pela aspiração ao conagraçamento comunitário. Por alguma razão, a sociedade, que nessa problemática é pensada como composta por “homens”, impediria esse mesmo homem de viver de acordo com sua essência. A sociedade estaria, estranha e inexplicavelmente, em contradição com a natureza dos seus elementos compo-

nentes. Tal fato levaria o homem a projetar sua essência em instituições como a religião (Feuerbach) e o Estado (jovem Marx). Temos aí a alienação: o homem projeta a sua essência para fora de si mesmo e, ao fazê-lo, perde-a ou a degrada. Feuerbach afirmava que o amor, a razão e a vontade presentes como atributos na família celeste imaginada pela religião cristã nada mais seriam que projeções da essência humana para fora do homem. O jovem Marx, no texto “A questão judaica”, afirma que o coletivo imaginário de cidadãos presentes no que ele denominava “Estado político” nada mais seria que a projeção ilusória do conagraçamento comunitário almejado pelos homens degradados e frustrados na guerra de todos contra todos da sociedade civil (MARX, 1969). A emancipação humana seria o ato por intermédio do qual o homem alienado recuperaria a sua essência, libertando-se da religião e do Estado (BOITO, 2013). Ela é a resolução da contradição entre essência e existência por intermédio de um movimento de retorno à essência. O paradoxo é que o homem volta a ser algo que, de fato, ele nunca foi, embora sempre devesse ter sido. O jovem Marx não está afirmando que a emancipação humana permitiria o surgimento do “homem novo”, homem do qual nos falaram os grandes revolucionários do século XX; o que a emancipação humana, presente na “Questão judaica” e nos “Manuscritos de 1844”, faz é trazer à luz o homem verdadeiro e único, o homem de sempre, mas que, estranhamente segundo essa própria teoria, nunca existiu.

A ruptura epistemológica ocorre porque nas obras de maturidade, Marx abandona a problemática ideológica do humanismo teórico e passa ao trabalho de construção de uma problemática nova, a problemática do materialismo histórico. Da imputação arbitrária de atributos essenciais ao gênero humano, passa-se à investigação histórica. No artigo “Sobre o jovem Marx”, Althusser pensa tal ruptura como um acontecimento concentrado no tempo. Mais tarde, no texto “A querela do humanismo”, cuja tradução brasileira foi publicada na revista *Crítica Marxista* n. 9 (ALTHUSSER, 1999), ele apresentará essa ruptura como um processo prolongado no tempo. Mas o essencial é esta questão: o que significa dizer que Marx abandonou a problemática do humanismo teórico feuerbachiano para elaborar/assumir a problemática nova do materialismo histórico? Significa, para dizê-lo de maneira sucinta, que ele mudou a pergunta. Suas

obras históricas bem como “O capital” não partem, como o próprio Marx afirma nas “Notas sobre Wagner”, do “homem”, mas sim do período histórico dado (MARX, 1973). *A pergunta “o que é o homem” foi substituída por outra: o que é a história?*

A partir desse ponto tudo passa a depender da investigação histórica – inclusive uma definição de eventuais características gerais da espécie humana deverá, agora, passar pelo crivo da investigação científica da história. Essa mudança da pergunta vai permitir uma mudança não menos importante que é a mudança no nível da teoria. Marx vai dedicar-se, então, à elaboração de um novo dispositivo conceitual, distinto do dispositivo “essência humana/alienação/emancipação humana”. Tal dispositivo novo, que se encontrava ausente e que não poderia encontrar lugar nos textos regidos pela problemática de juventude, reúne conceitos como modo de produção, forças produtivas, relações de produção, luta de classes, ideologia, Estado de classe e revolução. A partir dessa ruptura, o Estado não é mais concebido como alienação política no qual se projetariam – e se degradariam – todos os homens alienados da sociedade civil, mas sim como a instituição que organiza a dominação de classe; agora, não são mais os homens em geral que se encontram alienados, ideia que fornecia a base para o pensamento crítico do jovem Marx, mas uma parte dos homens, aquela que vive a condição operária, que é explorada, e não “alienada de si, da espécie e dos demais homens”. Portanto, não se trata mais da emancipação humana, mas da revolução proletária. Para os homens da classe dominante, tal revolução representará, na verdade, algo muito diferente de uma emancipação.

No terceiro capítulo do *Manifesto do partido comunista*, intitulado “Literatura socialista e comunista”, que contém uma primorosa análise do discurso ideológico, Marx e Engels, falando do socialismo alemão, escrevem o seguinte:

Nas condições alemãs, a literatura [socialista] francesa perdeu toda significação prática imediata e tomou um caráter puramente literário. Aparecia apenas como especulação ociosa sobre a realização da essência humana. [...] Os literatos alemães [...] introduziram suas insanidades filosóficas no original francês. Por exemplo, sob a crítica francesa das funções do dinheiro, escreveram “alienação da essência humana”; sob a crítica francesa do Estado burguês, escreveram “superação do domínio

da universalidade abstrata”, e assim por diante. [...] E como nas mãos dos alemães essa literatura tinha deixado de ser a expressão da luta de uma classe contra a outra, eles se felicitaram [...] por terem [...] defendido [...] não os interesses do proletário, mas os interesses do ser humano, do homem em geral, do homem que não pertence a nenhuma classe nem a realidade alguma e que só existe no céu brumoso da fantasia filosófica. (MARX; ENGELS, 2005, p. 62-63).

Essa crítica de Marx e Engels à metafísica humanista é, também, uma autocrítica de suas ideias e textos de juventude, conforme eles próprios haviam afirmado tres anos antes em *A ideologia alemã*.

Na análise de Althusser, a ruptura epistemológica é a passagem do terreno da ideologia para o terreno da ciência; a substituição da imputação especulativa de uma essência humana ao homem pela pesquisa histórica. A obra de maturidade, diferentemente dos escritos de juventude que se encontram no terreno do humanismo teórico que é, na verdade, o terreno da ideologia, essa obra estabelece, com o novo dispositivo conceitual que permite criar, as bases do materialismo histórico, isto é, da ciência da história.

8 CRÍTICA A LUKÁCS

Uma referência crítica à leitura que György Lukács faz dos escritos de juventude de Marx permitirá compreender melhor a tese althusseriana e evidenciar as diferenças teóricas existentes entre o marxismo estrutural de Althusser e o marxismo lukacsiano ⁴.

György Lukács reconhece que há diferenças teóricas entre os escritos do jovem Marx e a obra de maturidade. Essas diferenças distinguem, principalmente, o jovem Marx de 1841-1842 do Marx da maturidade. Lukács aponta também as diferenças políticas, reconhecidas por quase todos os estudiosos da matéria – a começar por Aguste Cornu (1958) – entre os dois períodos de Marx: ele teria transitado de uma posição democrática revolucionária para uma posição comunista. A polêmica se instaura na caracterização e análise da mudança teórica que teria ocorrido na passagem dos escritos de juventude para a obra de maturidade e, particularmente, na

⁴ Retomo neste ponto algumas das ideias que desenvolvi no meu artigo “Emancipação e revolução: crítica à leitura lukacsiana do jovem Marx” (BOITO, 2013).

análise da relação dos escritos de 1843-1844 com a obra de maturidade. Lukács considera – e é aí que incidirá a nossa crítica – que os escritos de 1843-1844 já trazem aquilo que ele chama de “concepção de mundo” de Marx, “concepção de mundo” que Marx irá, segundo Lukács, “aprofundar no plano filosófico, econômico e histórico” no período de maturidade (LUKACS, 2009, p. 179).

O método de leitura de Lukács concebe a história das ideias de Marx, principalmente a partir de 1842/3, como uma *evolução linear, gradual, necessária e sem ruptura*. Ele fala de uma evolução na qual cada uma das fases prenunciaria, embrionariamente, a fase seguinte, para qual a fase anterior teria de, necessariamente, evoluir. Nesse desenvolvimento interno, que se passa todo ele no plano das ideias, Marx teria chegado, finalmente, ao materialismo histórico.

No início de 1842, Marx – ao identificar-se com Feuerbach, por um lado, e, por outro, ao propor uma crítica da filosofia do direito de Hegel – tomou o caminho que, nos anos seguintes, irá levá-lo inevitavelmente à fundação do materialismo histórico. A partir desse momento, seu caminho solitário para além dos resultados mais importantes da filosofia alemã [...] não pode mais ser freado (Lukács, 2009, p. 133).

Lukács apresenta os conceitos dos escritos juvenis como ancestrais deste ou daquele conceito ou tese da obra de maturidade – tal conceito dos textos de juventude seria o “germe” ou o “embrião” deste ou daquele conceito da obra de maturidade. Tal procedimento pode ser denominado “analítico”. De fato, esse método de leitura destaca e isola um ou outro elemento da obra de juventude e o aproxima, arbitrariamente, de outro elemento, também devidamente destacado e isolado, da obra de maturidade. Não deixa de ser surpreendente ver Lukács, o teórico que tanto insiste na ideia de totalidade, proceder desse modo: separar o conceito do contexto teórico no qual ele foi produzido e no qual ele adquire sentido para transportá-lo para outro contexto que lhe é estranho. Um exemplo dos resultados que se obtém com esse procedimento é a análise que Lukács faz ao apresentar como equivalentes, de um lado, o par conceitual “emancipação política/emancipação humana”, presente nos escritos de 1843 e 1844, e, de outro lado, o par “revolução burguesa/revolução comunista”, que é característico da obra de maturidade de Marx.

Já indicamos que o conteúdo e os contextos teóricos desses conceitos são diferentes. A emancipação humana é um conceito inseparável da tríade conceitual essência/alienação/emancipação que caracteriza a problemática juvenil de 1843-1844, e, por isso, tal emancipação é pensada como um retorno de todos os homens à sua verdadeira essência, enquanto a revolução proletária é inseparável do dispositivo conceitual que reúne forças produtivas, relações de produção, luta de classes e outros conceitos característicos da obra de maturidade e, por isso, tal revolução é pensada como a substituição da classe social no poder, o ponto inicial para a transição para uma nova sociedade. Emancipação em um caso, revolução no outro: o conteúdo da mudança, o seu agente, os seus beneficiários e o seu resultado são diferentes no primeiro e no segundo conceito. A descontextualização de tais conceitos leva a um entendimento superficial dos seus conteúdos. É somente em decorrência desse erro que se pode chegar a afirmar que tais conceitos seriam equivalentes.

9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O marxismo estrutural de Louis Althusser fez escola. Porém, mais tarde, com a crise do movimento socialista e o recuo do pensamento marxista, essa escola se dispersou. Nas décadas de 1960 e 1970, a obra de Althusser inspirou de maneira direta ou indireta muitas pesquisas na França e em outros países. Caberia citar o cientista político Nicos Poulantzas e sua produção sobre o Estado capitalista, antropólogos como Emmanuel Terray, Claude Meillassoux e Maurice Godelier e suas pesquisas sobre as sociedades primitivas, sociólogos da educação como Christian Baudelot e Roger Establet e sua teoria da escola capitalista, a pesquisa histórica de Charles Bettelheim sobre a história da antiga União Soviética e sobre a problemática da transição ao socialismo, o trabalho do linguista Michel Pêcheux, os estudos marxistas do direito empreendidos por Michel Miaille e por Bernard Edelman e muitos outros. Na América Latina, caberia lembrar Marta Harnecker, autora do manual intitulado “*Los conceptos elementales del materialismo histórico*” (1972), que prestou muitos serviços para a formação de jovens marxistas nos países latino-americanos. No Brasil, Luiz Pereira, professor já falecido de sociologia da USP, incorporou parte significativa da reflexão althusseriana. Décio Saes desenvolveu uma leitura

própria e original dessa obra, aplicando-a de modo criativo, como já indicamos, na análise do processo de revolução burguesa no Brasil. Atualmente a obra de Althusser é mais estudada nos EUA. Além do seu marxismo estrutural, tem sido objeto de pesquisa e debate o “último Althusser”, isto é, aquele que, na nossa avaliação, abandona o materialismo histórico pelo materialismo aleatório.

Faz parte do legado de Althusser a ideia fundamental de que o marxismo como ciência deve ser submetido à prova da crítica teórica e da pesquisa empírica. Os althusserianos têm pela frente todo um programa de trabalho. Podem recuperar os textos produzidos por essa corrente nas décadas de 1960 e 1970 sobre a teoria da história, a economia, a transição ao socialismo, o direito, a política, o sistema escolar, a antropologia e outros aos quais já nos referimos para, por intermédio de um trabalho crítico, desenvolver pesquisas novas que permitam chegar a um marxismo renovado.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979a.
- _____. *Ce qui ne peut pas durer dans le parti communiste*. Paris, Maspero, 1978a.
- _____. A corrente subterrânea do materialismo do encontro (1982). *Crítica Marxista*, n. 20, 2005, p. 9-48. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/>>. Acesso em: 17 out. 2015.
- _____. *Écrits philosophiques et politiques*. Tome I. Paris, Stock/IMEC, 1994.
- _____. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. Lisboa/São Paulo, Editorial Presença/São Paulo, 1974.
- _____. O Marxismo como teoria finita. *Outubro*, n. 2, 1998, p. 63-73.
- _____. *Positions*. Paris: Les Éditions Sociales, 1976.
- _____. *Posições 1*. Rio de Janeiro, Graal, 1978b.
- _____. *Posições 2*. Rio de Janeiro, Graal, 1980.
- _____. *Pour Marx*. Paris, La Découverte, 1996 [1965].
- _____. A querela do humanismo (1967). *Crítica Marxista*, n. 9, 1999, p. 9-51. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/>>. Acesso em 23 jan. 2016.

- _____. *Réponse à John Lewis*. Paris, Maspero, 1973.
- _____. *Sobre o trabalho teórico*. 2. ed. Lisboa/São Paulo: Editorial Presença, s/d.
- ALTHUSSER, L. et al. *Ler O Capital*. v. 1, São Paulo: Zahar, 1979.
- _____. *Ler O Capital*. v. 2, São Paulo: Zahar, 1980.
- _____. *Lire le capital*. Paris: Quadriage/PUF, 1996 [1965].
- BALIBAR, É. Sur les concepts fondamentaux du materialisme historique. In: ALTHUSSER, Louis et al. *Lire le capital*. Paris: Quadriage/PUF, 1996, p. 419-568.
- BOITO JR., A. *Estao, política e classes sociais*. São Paulo: Unesp, 2007.
- BOITO JR., A. Emancipação e revolução: crítica à leitura lukacsiana do jovem Marx. *Crítica Marxista*, n. 36, 2013, p. 43-53.
- BOTTOMORE, T. *As elites e a sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.
- BOTTOMORE, T. *La sociología marxista*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.
- BUKHARIN, N. *Tratado de materialismo histórico*. Rio de Janeiro: Lemmert, 1970.
- CORNU, A. Du libéralisme démocratique au communisme. La “Gazette Rhénane” les “Annales Franco-Allemandes” (1842-1844). In: CORNU, A. *Karl Marx et Friedrich Engels*. Tome II. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.
- FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papyrus, 1997.
- GRAMSCI, A. Observações e notas críticas sobre uma tentativa de ‘Ensaio popular de sociologia’. In: GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*, v. I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- HARNECKER, Marta. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Mexico, Siglo Veintiuno, 1972.
- HEGEL, G. W. F. *La raison dans l’histoire*: introduction à la philosophie de l’histoire. Paris: Union Générale d’Éditions, 1965.
- HYPPOLITE, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- LÊNIN, V. I. *Le développement du capitalisme en Russie*. Paris/Moscou: Editions Sociales, Editions du Progrès, 1974.
- LÖWY, M. L’humanisme historiciste de Marx ou relire Le Capital. In: AVENAS, D. et al. *Contre Althusser, pour Marx*. 2. ed. Paris: Les Éditions de la Passion, 1999, p. 209-228.

LUKÁCS, G. O jovem Marx: sua evolução filosófica de 1840 a 1844. In: LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009, p. 121-202.

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. São Paulo, Boitempo, 2005.

MARX, C. *El Capital*. Volume I. 7. reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.

MARX, K. *A questão judaica*. Rio de Janeiro, Laemmert, 1969.

MONAL, I. Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx. *Crítica Marxista*, n. 16, 2003, p. 96-108. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/>>. Acesso em 7 abr. 2015.

MORAES, J. Q. O Manifesto e a refundação do comunismo. n. 6, 1998, p. 126-130. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/>>. Acesso em 2 fev. 2016.

MOTTA, L. E. O (re)começo do marxismo althusseriano. *Crítica Marxista*, n. 35, 2012.

POULANTZAS, N. *Poder político e classes sociais*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

SAES, D. *A formação do Estado burguês no Brasil (1888-1891)*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.

SAES, D. Marxismo e História. *Crítica Marxista*, n. 1, 1994, p. 39-59. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/>>. Acesso em: 1 dez. 2015.

SAES, D. O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira. In: MORAES, J. Q. (Org.). *História do marxismo no Brasil*. Volume III. Campinas: Unicamp, 1998, p. 11- 122.

TURCHETTO, M. Che cosa significa ‘scienza della storia’? In: TURCHETTO, M.; MORFINO, V. (Org.). *Giornate di studio sul pensiero di Louis Althusser*. Milano: Mimesis, 2006, p. 117-126.

VICENT-VIDAL, S. A crítica das concepções econômicas de Stálin por Mao Tsé-tung. *Teoria e Política*, n. 1, 1980, p. 96-116.