



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de Marília



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

Uma ruptura declarada

Jair Pinheiro

Como citar: PINHEIRO, J. Uma ruptura declarada. *In:* PINHEIRO, J. (org.). **Ler Althusser**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016. p. 183-212.
DOI: <https://doi.org/10.36311/2016.978-85-7983-819-4.p183-212>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-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.

UMA RUPTURA DECLARADA

Jair PINHEIRO¹

Em dois artigos intitulados “*Les manifestes philosophiques de Feuerbach*” e “*Sur le jeune Marx (questions de théorie)*”, Althusser formulou a tese da ruptura epistemológica entre o período de juventude e o de maturidade² de Marx; tese segundo a qual Marx teria transitado da problemática da antropologia filosófica para uma teoria da história. Não é exagero afirmar que a adequada compreensão da leitura de Marx por Althusser é inviável sem essa tese; talvez por isso ela tenha sido objeto das mais virulentas críticas, seguidas de silêncios e imprecações sobre o filósofo francês.

Entre os argumentos preferidos pelos críticos, merecem menção os de que Althusser teria: 1) inventado tal ruptura, não identificável nos textos do próprio Marx (SANTOS, 2012); 2) adotado o positivismo lógico como método (COUTINHO, 2010); 3) substituído o processo histórico por estrutura (SILVEIRA, 1978); 4) adotado a moda estruturalista dos anos de 1960 (PRADO JR., 1971). Esses argumentos fazem supor muitas coisas. Não abordarei cada uma das suposições possíveis porque isto exigiria um trabalho com o escopo mais amplo de uma crítica da crítica, indicando falhas e erros de interpretação dos textos do filósofo francês,

¹ Professor do Departamento de Ciências Políticas e Econômicas da UNESP/Marília e pesquisador do Núcleo de Estudos de Ideologias e Lutas Sociais (NEILS) e do grupo CPMT – Cultura e Política do Mundo do Trabalho. pinheiroj@uol.com.br

² A periodização completa de Althusser é juventude, transição, maturação e maturidade; por comodidade me limitarei à fórmula já consagrada juventude/maturidade, apesar do risco de simplificação que ela comporta.

omissões e identificações forçadas com autores que os críticos afirmam serem matriz de Althusser, ainda que ele mesmo não os inclua entre suas fontes. Para o objetivo modesto de indicar a ruptura nos textos do próprio Marx e a leitura que Althusser faz dela, limito-me à suposição que atravessa todos esses argumentos: a de que a ruptura operada por Marx seria uma opção simples entre alternativas dadas num cardápio. Para desconstruir a hipótese do cardápio cite-se Althusser (2015, p. 35) mesmo:

Poder-se-ia dizer, em outros termos, que Marx, naquele tempo, não fez mais do que aplicar a teoria da alienação, ou seja, da “natureza humana” feuerbachiana, à política e à atividade concreta dos homens, antes de estendê-la (em grande parte) nos *Manuscritos* à economia política. Importa reconhecer a origem desses conceitos feuerbachianos, não para resolver tudo por uma constatação de atribuição (eis o que pertence a Feuerbach, eis o que pertence a Marx), mas para não atribuir a Marx a *invenção* de conceitos e de uma problemática que ele apenas *toma emprestados*. [...]. Creio que a comparação dos Manifestos com as obras de juventude mostra muito evidentemente que Marx literalmente *desposou* durante dois ou três anos a própria problemática de Feuerbach: que ele se *identificou* profundamente com ela e que, para compreender o sentido da maioria das afirmações deste período – mesmo daquelas a matéria da reflexão ulterior de Marx (por exemplo, a política, a vida social, o proletariado, a revolução etc., as quais, em decorrência disso, poderiam parecer justificadamente marxistas –, é preciso situar-se *no âmago dessa identificação*, aprendendo bem todas as suas consequências e implicações teóricas. Essa exigência me parece capital, pois se é verdade que Marx desposou toda uma problemática, sua ruptura com Feuerbach, a famosa “liquidação de nossa consciência filosófica de outrora”, implica a adoção de uma *nova problemática*, que bem pode integrar certo número de conceitos da antiga, mas num todo que lhe confere uma significação radicalmente nova.

Portanto, sem margem para dúvidas, a ruptura a que se refere Althusser consistiu na adoção de uma *nova problemática*, algo muito distinto da opção entre diferentes abordagens no interior da mesma problemática: a da garantia do conhecimento por um sujeito que assegura as condições de possibilidade do próprio conhecimento. Por isso Althusser confronta essa nova problemática com uma pergunta retórica provocante a respeito da problemática da garantia do conhecimento, se esta não trataria de encenar:

[...] os personagens indispensáveis neste cenário: uma consciência filosófica (que deixa de colocar a questão dos seus títulos, de seu lugar e de sua função, já que ela é a seus próprios olhos a Razão mesma, presente desde a Origem em seus objetos, jamais tendo de lidar senão consigo em sua própria questão, ou seja, colocando a questão da qual ela é a resposta obrigatória antecipada), colocando à consciência científica a questão das condições de possibilidade de sua relação de conhecimento com seu *objeto*? (ALTHUSSER, 1996a, p. 59).

Voltarei a esta diferença entre a problemática da história e a da garantia do conhecimento mais adiante. Para fazer frente aos argumentos da crítica, ainda que indiretamente, já que não os abordo um a um e, com isso, repor a tese de ruptura epistemológica, meu propósito é uma tarefa bastante modesta, que consiste em identificar na própria obra de Marx as marcas da ruptura (posicionamentos, declarações, mudança de problemática, formulações metodológicas e/ou teóricas) e cotejá-las com formulações de Althusser que nelas se baseiem ou que com elas guardam afinidades. Dado esse modesto objetivo, o texto ora apresentado é menos que um ensaio, pois se constitui praticamente de uma resenha de textos na primeira seção, embora encadeados de acordo com uma leitura inspirada pelo próprio Althusser e; na segunda, uma breve exposição da concepção epistemológica contida no texto que abre a coletânea “*Lire Le Capital*”.

POSICIONAMENTO

Em junho de 1847, no prólogo para “A miséria da filosofia”, Marx afirma que Proudhon,

[...] na França, tem o direito de ser um mau economista, porque passa por ser um bom filósofo alemão. Na Alemanha, tem o direito de ser um mau filósofo, porque passa por ser um dos mais vigorosos economistas franceses. Nós, na qualidade de alemão e economista ao mesmo tempo, quisemos protestar contra esse duplo erro. [...] O leitor compreenderá que, nesta ingrata tarefa, frequentemente fomos obrigados a abandonar a crítica ao senhor Proudhon para fazê-la à filosofia alemã e, simultaneamente, para tecer algumas breves considerações sobre a economia política (1985, p. 35).

Embora este prólogo não seja demonstrativo da ruptura epistemológica, ele indica tal ruptura, na medida em que – diz o autor –, para criticar a obra precisou recorrer à crítica ao método hegeliano que a embasa (ainda que mal utilizada), além de Marx referir-se positivamente a esta crítica catorze anos depois.

A DECLARAÇÃO DA RUPTURA

No prefácio à “Contribuição para a crítica da economia política”, tantas vezes citado, Marx declara a ruptura e indica a data em que ela ocorreu:

Friedrich Engels [...] se veio estabelecer também em Bruxelas, resolvemos trabalhar em conjunto, **a fim de esclarecer o antagonismo entre a nossa maneira de ver e a concepção ideológica da filosofia alemã**; tratava-se de facto de um ajuste de contas com a **nossa consciência filosófica anterior**. Este projeto foi realizado sob a forma de uma crítica da filosofia post-hegeliana. [...]. Os pontos decisivos das nossas concepções foram cientificamente esboçados **pela primeira vez**, ainda que de forma polêmica, no meu texto contra Proudhon publicado em 1847: Miséria da Filosofia etc., (MARX, 1971, p. 30 – Grifos nossos).

A não ser por um estranho desvio semântico pelo qual as expressões “o antagonismo entre a nossa maneira de ver e a concepção ideológica da filosofia alemã”, “nossa consciência filosófica anterior” e “pela primeira vez” deixam de indicar a passagem de uma visão anterior para outra, qualitativamente diferente, passando a significar que a anterior se transformou na atual por um desenvolvimento interno, como uma espécie de agregação de novos complexos num processo de complexificação, como se a diferença entre uma e outra fosse apenas de insuficiência; o que Marx faz neste prefácio é informar a ruptura entre sua visão anterior e a que adotara a partir de “A ideologia alemã” e “A miséria da filosofia”.

Entretanto, essas obras são apenas referidas neste prefácio, para conhecer a natureza da ruptura que elas representam é preciso ir à fonte.

MUDANÇA DE PROBLEMÁTICA: NATUREZA DA RUPTURA

A detecção da natureza de uma ruptura que consiste em uma mudança qualitativa entre duas visões exige o cotejamento dos textos nos quais aparecem tais visões, extraindo deles o sentido da ruptura. Como Althusser considera “A ideologia alemã” um texto de transição, no qual Marx demarca o distanciamento que toma em relação à visão que sustentara nos “Manuscritos econômicos filosóficos” e indica, pela primeira vez, sua mudança de problemática, enquanto os críticos de Althusser costumam estabelecer uma linha de continuidade entre os “Manuscritos” e “O Capital”, começo pelo cotejamento dos dois textos.

Nos “Manuscritos”, Marx elogia Feuerbach:

A crítica da economia nacional deve, além do mais, assim como a crítica positiva em geral, sua verdadeira fundamentação às descobertas de *Feuerbach*. De Feuerbach data, em primeiro lugar, a crítica *positiva* humanista e naturalista. Quanto menos ruidosa, tanto mais segura, profunda, extensa e duradoura é a eficácia dos escritos *Feuerbachianos*, os únicos nos quais – desde a *Fenomenologia* e a *Lógica*, de Hegel – se encontra uma efetiva (*Wirkliche*) revolução teórica (2006, p. 20).

Em “A ideologia alemã” o desanxa:

É certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas “puros” a grande vantagem de que compreende que o homem é também “objeto sensível”; mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como “objeto sensível” e não como “atividade sensível” – pois se detém ainda no plano da teoria –, e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração “o homem” e não vai além de reconhecer no plano sentimental o “homem real, individual, corporal”, isto é, não conhece quaisquer outras “relações humanas” “do homem com o homem” que não sejam as do amor e da amizade, e ainda assim idealizadas. Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como *atividade* sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem, e por isso é obrigado, quando vê, por exemplo, em vez de homens sadios um bando de coitados, escrofulosos, depauperados e típicos, a buscar refúgio numa “concepção superior” e na “ideal igualização no gênero”; é obrigado, por conseguinte, a recair no idealismo justamente lá onde o materialista comunista vê a

necessidade e simultaneamente a condição de uma transformação, tanto da indústria como da estrutura social.” (2007, p. 32).

Marx conclui essas observações críticas com a afirmação de que “Nele [em Feuerbach], materialismo e história divergem completamente” (MARX, 2007), enumerando em seguida três pressupostos que operam tanto como condições da história quanto do conhecimento dela. Circula nos meios marxistas um argumento que se pode opor a este cotejamento, o de que Marx, ao declarar que abandonou este texto à crítica roedora dos ratos, não lhe deu importância bastante na formação do seu pensamento, por certo uma leitura conveniente do famoso prefácio, pois tal abandono deveu-se a que a crítica já havia cumprido o objetivo visado pelos autores: o de acerto de contas com sua antiga consciência filosófica, como eles mesmos deixam claro.

O contraste entre a história como problemática filosófica nos “Manuscritos”, qualitativamente distinta da problemática de como os homens fazem história, formulada em “A ideologia alemã”, pode lançar luz sobre esse acerto de contas. Nos “Manuscritos”, a consciência e suas categorias lógicas põem a história.

O homem enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um *padece*edor, e, porque é um ser que sente o seu tormento, um ser *apaixonado*. A paixão (*Leidenschaft, Passion*) é a força humana essencial que caminha energicamente em direção ao seu objeto. [...] Mas o homem não é apenas um ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst seiendes Wesen*), por isso *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Consequentemente, nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado. [...] E como tudo o que é natural tem de *começar*, assim também o *homem* tem como seu ato de gênese a *história*, que é, porém, para ele, uma [história] sabida e, por isso, enquanto ato de gênese com consciência, é ato de gênese que se supra-sume (*sich aufhebender Entstehungsakt*).. A história é a verdadeira história natural do homem. [...] Terceiro, porque este pôr a coisidade mesma é só uma *aparência*, um ato que contradiz a essência da atividade pura, ele necessita ser mais uma vez supra-sumido, e a coisidade negada. [...] ad 3, 4, 5, 6. – 3.) Esta exteriorização

(*Entäusserung*) da consciência tem significado não apenas *negativo*, mas também *positivo* e, 4) este significado positivo não apenas *para nós* ou em si, mas sim para ela, para a própria consciência. 5) *Para ela*, o negativo do objeto ou o supra-sumir dele a si próprio tem o significado *positivo*, ou seja, ela *sabe* esta nulidade do mesmo, porque ela própria *se* exterioriza, pois nesta exteriorização ela *se sabe* como objeto ou sabe o objeto como a si mesma por causa da inseparável unidade do *ser-para-si*. 6) Por outro lado, está aqui presente, ao mesmo tempo, o outro momento: que ela também igualmente supra-sumiu e recuperou dentro de si esta exteriorização e objetividade, e está, portanto, *junto de si* em seu *ser-outro enquanto tal* (*Anderssein als solchem bei sich*) (MARX, 2006, p. 128).

Em “A ideologia alemã” novamente, a produção dos meios de vida é o primeiro ato histórico:

[...] devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história” (nota suprimida). Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos. [...]. A primeira coisa a fazer em qualquer concepção histórica é, portanto, observar esse fato fundamental em toda a sua significação e em todo o seu alcance e a ele fazer justiça. [...]. O segundo ponto é que a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico [...]. A terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que renovam diariamente a sua vida, começam a criar outros homens, procriar – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*. Essa família, que no início constitui a única relação social, torna-se mais tarde, quando as necessidades aumentadas criam novas relações sociais e o crescimento da população gera novas necessidades, uma relação secundária (salvo na Alemanha) e deve, portanto, ser tratada e desenvolvida segundo os dados empíricos existentes e não segundo o “conceito de família” como se costuma fazer na Alemanha. Ademais, esses três aspectos da atividade social não devem ser considerados como três estágios distintos, mas sim apenas como três aspectos ou, a fim de escrever de modo claro aos alemães,

como três “momentos” que coexistiram desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, que ainda hoje se fazem valer na história (MARX, 2007, p. 32-34).

Essa visão de história não cessa de reaparecer nos escritos posteriores com novas e enriquecedoras formulações teóricas resultantes das pesquisas empreendidas por Marx. Enfim, de forma resumida, a história deixa de ser exteriorização da consciência de um sujeito filosófico para ser produção e reprodução das condições de vida. Ainda que se admita, com Fischbach (2014), que permanece subjacente à análise histórica de Marx um filosofar, a consciência e suas categorias lógicas, tal como formuladas nos “Manuscritos”³, não apenas deixam de ser explicativas, como também se tornam um impedimento para a compreensão adequada da história, como formulado em “A ideologia alemã”.

Assim, o que explica a passagem do elogio à crítica severa a Feuerbach é a substituição da problemática da “alienação do homem” (a questão teórica, da garantia do conhecimento, e a política da desalienação), para a das “condições em que o homem faz história”, que dominará os escritos posteriores.

FORMULAÇÕES METODOLÓGICAS E TEÓRICAS

Como é sabido, Marx não legou à posteridade as poucas páginas que pretendia escrever sobre a dialética. Curiosamente, na falta delas, muito se tem escrito sobre o método de Marx. Ainda assim vale a pena percorrer suas formulações metodológicas e teóricas segundo a perspectiva da adoção de uma nova problemática. Começemos por aquelas em que ele demarca sua diferença em relação a Hegel.

Em carta a seu amigo Kugelmann, de 06 de março de 1868, Marx diz: “[...] meu método de desenvolvimento não é hegeliano, uma vez que sou materialista e Hegel é idealista. A dialética de Hegel é a forma básica de toda dialética, mas somente depois que ela foi extirpada de sua forma místi-

³ Advirta-se que Fischbach submete os “Manuscritos” a uma leitura espinosana, empresa estranha entre nós e que não será objeto de apreciação aqui.

ca, e isto é precisamente o que distingue meu método”. No posfácio de “O Capital”, de 24 de janeiro de 1873, Marx dá mais ênfase a essa diferença:

Por sua fundamentação, meu método dialético não só difere do hegeliano, mas é também a sua antítese direta. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de ideia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não é nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem.

Para a tarefa aqui proposta, importa destacar que 1) a dialética marxiana é materialista, a antítese direta da dialética hegeliana e, 2) o sentido de materialista como antítese de idealista não remete a um ente material que substituiria a ideia no desenvolvimento dialético, o que desautoriza a substituição da ideia por homem, real, classe ou qualquer outra coisa no desenvolvimento da dialética marxista, tampouco resolve o problema substituir a ideia pela história, pois o estudo da história exige a definição do conceito que permite a apropriação cognoscitiva dela (objeto da segunda seção); longe disso, este sentido é designado pela afirmação de que “o ideal não é nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem”. Certamente não é óbvio como esse material é “transposto e traduzido na cabeça do homem”, tampouco essa cabeça é um espelho que reflete passiva e fielmente os objetos exteriores. Para resolver a questão, recorro às formulações teórico-metodológicas nas quais Marx indica a abstração como método de apreensão do real.

A abstração é um exercício de intelecção e obedece a uma finalidade prática, não da natureza, que não tem finalidade, nem do indivíduo⁴ isolado porque embora este realize abstrações com relação a fins, a identificação entre finalidades subjetivas dos indivíduos e uma finalidade social, ou a dedução de uma finalidade social das finalidades individuais, implica conceber um sujeito transcendental, explicação em última instância das relações sociais. Em Marx, a abstração que visa essa finalidade de conhecimento envolve a da satisfação das necessidades prático-materiais através da produção e reprodução das condições de produção e reprodução da

⁴ Para evitar que esta negação afirme sub-repticiamente o que nega, um ente abstrato sede do pensamento, é preciso pressupor desde já que o indivíduo empírico que realiza o exercício de intelecção, o realiza na condição de suporte das estruturas constituídas pelo conjunto das relações sociais de produção.

vida social sob relações sociais de produção historicamente determinadas. Advirta-se, entretanto, que a palavra abstração aparece nos textos de Marx, dependendo do objeto com que ele se ocupa, tanto com sentido negativo (inadequado) como positivo (adequado), quanto ao método científico.

No contexto da crítica a Proudhon, Marx faz uma crítica a Hegel na qual a abstração aparece como método de apreensão do real, mas, tanto em um como no outro, trata-se de uma abstração inadequada por duas razões: 1) uma abstração que se supõe abstração pura, extraída da própria ideia, e, por isso, 2) deduz das categorias lógicas abstraídas do real (consideradas produtos do pensamento puro) novas categorias lógicas que acabam por se transformar numa metafísica.

Da mesma forma como, à força da abstração, transformamos todas as coisas em categorias lógicas, basta-nos somente abstrair todo caráter distintivo dos diferentes movimentos para chegar ao movimento em estado abstrato, ao movimento puramente formal, à fórmula puramente lógica do movimento. Se se encontra nas categorias lógicas a substância de todas as coisas, imagina-se encontrar na fórmula lógica do movimento o *método absoluto*, que tanto explica todas as coisas como implica, ainda, o movimento delas.

É deste método absoluto que Hegel fala, nestes termos: “O método é a força absoluta, única, suprema, infinita, a que nenhum objeto poderia resistir; é a tendência da razão a reencontrar-se e reconhecer-se em todas as coisas.”⁵

Reduzidas todas as coisas a uma categoria lógica e todo movimento, todo ato de produção ao método, a consequência natural é a redução de qualquer conjunto de produtos e de produção, de objetos e de movimento a uma metafísica aplicada. O que Hegel fez em relação à religião, ao direito, etc., o Sr. Proudhon procura fazer em relação à economia política⁶. [...] Mas o que é esse método absoluto? A abstração de um movimento. E o que é a abstração de um movimento? O movimento em estado abstrato. O que é o movimento em estado abstrato? A fórmula puramente lógica do movimento ou o movimento da razão pura. Em que consiste o movimento da razão pura? Consiste em se pôr, se opor, se compor, formular-se como tese, antítese, síntese

⁵ Hegel, *Logik [Lógica]*, III [trata-se, na verdade, de um resumo de um trecho da seção III, do capítulo III, intitulado “*Die absolute idee*” (“A ideia absoluta”, da obra *Wissenschaft der Logik* (Ciência da Lógica)]. (Nota da edição citada).

⁶ No seu exemplar Proudhon anotou: “Muito bem; e isto é tão estúpido?”. Realmente, a ambição declarada de Proudhon é, como escreveu a Ackermann, em 4 de outubro de 1844, “popularizar a metafísica”. É dela, ainda, a afirmação reproduzida por Sainte-Beuve: “Vou demonstrar que a economia política é a metafísica em ação” (Nota da edição citada).

ou, ainda, afirmar-se, negar-se, negar sua negação. [...] Como opera a razão para se afirmar, para se pôr como categoria determinada? Isto é tarefa da própria razão e de seus apologetas. [...] Mas uma vez que a razão conseguiu pôr-se como tese, esta tese, este pensamento, oposto a si mesmo, desdobra-se em dois pensamentos contraditórios, o positivo e o negativo, o sim e o não. A luta entre esses dois elementos antagônicos, compreendidos na antítese, constitui o movimento dialético. O sim, tornando-se não, o não tornando-se sim, o sim tornando-se simultaneamente sim e não, o não tornando-se simultaneamente não e sim, os contrários se equilibram, neutralizam, paralisam. A fusão desses dois elementos contraditórios constitui um pensamento novo, que é sua antítese. Este novo pensamento se desdobra ainda em dois pensamentos contraditórios que, por seu turno, se fundem em uma nova síntese. Deste trabalho de processo de criação nasce um grupo de pensamentos. Este grupo de pensamentos segue o mesmo movimento dialético de uma categoria simples, e tem por antítese um grupo contraditório. Destes dois grupos de pensamento nasce um novo, que é sua síntese. [...] Assim como do movimento dialético das categorias simples nasce o grupo, do movimento dialético dos grupos nasce a série e do movimento dialético das séries nasce o sistema. (MARX, 1985, p. 104/5).

Em oposição ao acento negativo que a abstração tem nesta crítica, ela recebe um acento positivo no prefácio à primeira edição de “O Capital”, em que Marx afirma que “[...] na análise das formas econômicas não podem servir nem o microscópio nem os reagentes químicos. A faculdade de abstrair deve substituir a ambos”, como método que lhe permite, pela pesquisa empírica “[...] captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima.”⁷ Emergem do confronto dessas formulações de Marx dois usos do termo, ou seja, duas formas de proceder à abstração, uma para referir-se àquela que se supõe produto do pensamento puro e, outra, à abstração da matéria segundo um fim prático, no caso, o de conhecimento.

Nos “*Grundrisse*”, em que Marx faz valiosos apontamentos sobre o método da economia política, há algumas passagens que vêm a calhar para o esclarecimento do porquê este procedimento criticado na “Miséria da Filosofia” é uma abstração negativa, no sentido empregado acima, bem como o acento positivo que dá à abstração como método. Após descartar

⁷ Prefácio de Marx à segunda edição d’*O Capital*, em 1873.

os procedimentos metodológicos de seguir a cronologia do processo histórico ou tomar em consideração a sociedade burguesa como parâmetro geral de análise, Marx indica como alternativa metodológica, que “[...] todas as épocas da produção têm certas características em comum, determinações em comum. A *produção em geral* é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição” (2011, p. 41). Algumas páginas à frente Marx complementa esses apontamentos metodológicos:

Por essa razão, para a consciência para a qual o pensamento conceitualizante é o ser humano efetivo – e a consciência filosófica é assim determinada –, o movimento das categorias aparece, por conseguinte, como o ato de produção efetivo – que, infelizmente, recebe apenas um estímulo do exterior –, cujo resultado é o mundo efetivo; e isso – que, no entanto é uma tautologia – é correto na medida em que a totalidade concreta como totalidade de pensamento, como um concreto de pensamento, é ‘de fato’ um produto do pensar, do conceituar; mas de forma alguma é um produto do conceito que pensa fora e acima da intuição e da representação, e gera a si próprio, sendo antes produto da elaboração da intuição e da representação em conceitos. O todo como um todo de pensamentos, tal como aparece na cabeça, é um produto da cabeça pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível [intuições e representações, portanto, abstrações – JP], um modo que é diferente de sua apropriação artística, religiosa e prático-mental⁸. O sujeito⁹ real, como antes, continua a existir em sua autonomia fora da cabeça; isso, claro, enquanto a cabeça se comporta apenas de forma especulativa, apenas teoricamente. Por isso, também no método teórico o sujeito, a sociedade, tem de estar continuamente presente como pressuposto da representação (MARX, 2011, p. 55).

Nestes apontamentos, as palavras intuições e representações aparecem como abstrações espontâneas que, mediante um trabalho teórico, devem ser transformadas em conceitos e estes, por sua vez, em conhecimento do real pelo teste da pesquisa empírica, continuando o real a existir fora do pensamento. Althusser define esse processo de conhecimento como uma prática teórica que consiste em transformar a Generalidade I (intuições e represen-

⁸ As diferenças dizem respeito aos fins: estético para a arte, atribuição de sentido para a religião e satisfação de necessidade para prático-mental, sendo o conhecimento para a ciência.

⁹ Esta palavra provoca uma certa torção no sentido geral da frase, sentido que sugere a palavra “objeto”, provavelmente se trata de um erro de tradução.

tações e/ou conceitos herdados de prática teórica anterior) em Generalidade III (uma teoria, um novo conhecimento) através da Generalidade II (noções e conceitos), extraindo dessa prática teórica duas proposições:

(1) entre a Generalidade I e a Generalidade III nunca existe identidade de essência, mas sempre transformação real, quer por transformação de uma generalidade ideológica em uma generalidade científica (mutação que se reflete na forma que Bachelard, por exemplo, chama “corte epistemológico”), que pela produção de uma nova generalidade científica que recusa a antiga “englobando-a”, ou seja, define sua “relatividade” e seus limites (subordinados) de validade;

(2) o trabalho que faz passar da Generalidade I à Generalidade III, ou seja, feita a abstração das diferenças essenciais que distinguem Generalidade I e Generalidade III, do “abstrato” ao “concreto”, diz respeito somente ao processo da prática teórica, ou seja, ocorre inteiramente “no conhecimento” (ALTHUSSER, 2015, p. 150).

Apoiado nessas proposições, Althusser adverte que:

É preciso apreender o sentido preciso dessa tese para evitar cair nas ilusões ideológicas às quais essas mesmas palavras estão demasiadas vezes associadas; ou seja, para não acreditar que o *abstrato* designaria a própria teoria (ciência), ao passo que o concreto designaria o real, as realidades “concretas” cuja prática teórica produz o conhecimento; para não confundir *dois concretos diferentes*: o *concreto-de-pensamento*, que é um conhecimento, e o *concreto-realidade*, que é seu objeto (Idem, 2015, p. 150-151).

A análise dessa distinção entre objeto de conhecimento e objeto real, que já se encontra na Introdução, de 1857 de Marx, assinala-se, permite a Althusser retornar à crítica a Hegel:

O vício fundamental de Hegel não diz respeito apenas à ilusão “especulativa”. Essa ilusão especulativa, já denunciada por Feuerbach, consiste na identificação do pensamento e do ser, do processo do pensamento e do processo do ser, do concreto “pensado” e do concreto “real”. Aí está o pecado especulativo por excelência: o pecado de abstração que inverte a ordem das coisas e toma o processo de autogênese do conceito (abstrato) pelo processo de autogênese do real (concreto) (Idem, p. 153).

Entretanto, na continuação Althusser critica a ideia de que “Haveria assim um *mau* uso da abstração¹⁰ (o idealista, especulativo) que nos indicaria por contraste o *bom* uso da abstração (o materialista)” (ALTHUSSER, 2015, p. 153-154), pois isso seria “considerar o conceito de “inversão” como um conhecimento” – o que consiste em “desposar a ideologia que o apoia”. Assim, continua Althusser,

Quando se chega a esse ponto, vê-se que já não se trata, em última análise, de “inversão”, pois não se obtém uma ciência invertendo uma ideologia. Obtém-se uma ciência com a condição de abandonar o domínio em que a ideologia crê lidar com o real, ou seja, abandonado sua *problemática* ideológica (a pressuposição orgânica de seus conceitos fundamentais e, com esse sistema, a maioria desses mesmos conceitos) para ir fundar “num outro elemento”, no campo de uma nova *problemática*, científica, a atividade da nova teoria (Idem, p. 156).

Esse abandono do domínio da ideologia não significa a eliminação da ideologia em favor de uma apreensão pura e simples do real, o que não passa de uma crença ideológica:

No modo de produção teórico da ideologia (completamente diferente, sob este aspecto, do modo de produção teórico da ciência), a formulação de um *problema* é apenas a expressão teórica das condições que permitem uma *solução* já produzida fora do processo de conhecimento, porque imposta por instâncias e exigências extrateóricas (por “interesses” religiosos, morais, políticos ou outros) de se reconhecer num problema artificial, fabricado para servir-lhe ao mesmo tempo de espelho teórico e de justificação prática (1996a, p. 56).

Ou seja, o domínio da ideologia é a suposição de que o real é apreendido por categorias puras do pensamento segundo algum tipo de critério ético-racional. O descarte dessa suposição ideológica aparece no posfácio já citado, no qual Marx faz uma longa citação de um resenhista russo de “O

¹⁰ A advertência de Althusser quanto à impropriedade de conceber um *bom* e um *mal* uso da abstração corresponde à afirmação acima de que “o sentido de materialista como antítese de idealista não remete a um ente material que substituiria a ideia no desenvolvimento dialético, o que desautoriza a substituição da ideia por homem, real, classe ou qualquer outra coisa no desenvolvimento da dialética marxista”, pois, como é desenvolvido na segunda seção, em Althusser, os termos ideológico e científico não designam um caráter intrínseco, mas uma prática. Por isso, essa advertência não é incompatível com minha observação de que, em Marx, a palavra abstração é utilizada tanto para designar um sentido inadequado como um adequado ao método científico, dependendo de como se opera a abstração.

Capital” como ilustração de alguém que, malgrado a intenção crítica, compreendeu seu método. Na apreciação de “O Capital” o resenhista substitui toda consideração ético-racional pela primazia do objeto. Ora, na medida em que Marx atesta que o resenhista descreve o seu método, também confirma que se coloca “no campo de uma nova problemática”.

Acompanhemos então a referência de Marx ao resenhista: “Depois de uma citação de meu prefácio da Contribuição à Crítica da Economia Política (Berlim, 1859, p. IV-VII), onde eu expus a fundamentação materialista do meu método”, continua o autor:

Para Marx só importa uma coisa: descobrir a lei dos fenômenos de cuja investigação ele se ocupa. E para ele é importante não só a lei que os rege, à medida que eles têm forma definida e estão numa relação que pode ser observada em determinado período de tempo. Para ele, o mais importante é a lei de sua modificação, de seu desenvolvimento, isto é, a transição de uma forma para outra, de uma ordem de relações para outra. Uma vez descoberta essa lei, ele examina detalhadamente as consequências por meio das quais ela se manifesta na vida social. [...] Por isso, Marx só se preocupa com uma coisa: provar, mediante escrupulosa pesquisa científica, a necessidade de determinados ordenamentos das relações sociais e, tanto quanto possível, constatar de modo irrepreensível os fatos que lhe servem de pontos de partida e de apoio. Para isso é inteiramente suficiente que ele prove, com a necessidade da ordem atual, ao mesmo tempo a necessidade de outra ordem, na qual a primeira inevitavelmente tem que se transformar, quer os homens acreditem nisso, quer não, quer eles estejam conscientes disso, quer não. *Marx considera o movimento social como um processo histórico-natural, dirigido por leis que não apenas são independentes da vontade, consciência e intenção dos homens, mas, pelo contrário, muito mais lhes determinam a vontade, a consciência e as intenções.* [...] Se o elemento consciente desempenha papel tão subordinado na história da cultura, é claro que a crítica que tenha a própria cultura por objeto não pode, menos ainda do que qualquer outra coisa, ter por fundamento qualquer forma ou qualquer resultado da consciência. *Isso quer dizer que o que lhe pode servir de ponto de partida não é a ideia, mas apenas o fenômeno externo.* A crítica vai limitar-se a comparar e confrontar um fato não com a ideia, mas com outro fato. Para ela, o que importa é que ambos os fatos sejam examinados com o máximo de fidelidade e que constituam, uns em relação aos outros, momentos diversos de desenvolvimento; mas, acima de tudo, importa que sejam estudadas de modo não menos exato a série de ordenações, a sequência e a conexão em que os estágios de desenvolvimento aparecem. Mas, dir-se-á, as leis gerais da vida econômica são sempre as mesmas, sejam elas aplicadas

no presente ou no passado. [...] É exatamente isso o que Marx nega. Segundo ele, essas leis abstratas não existem. [...] *Segundo sua opinião, pelo contrário, cada período histórico possui suas próprias leis.* Assim que a vida já esgotou determinado período de desenvolvimento, tendo passado de determinado estágio a outro, começa a ser dirigida por outras leis. Numa palavra, a vida econômica oferece-nos um fenômeno análogo ao da história da evolução em outros territórios da Biologia. [...] Os antigos economistas confundiram a natureza das leis econômicas quando as compararam com as leis da Física e da Química. [...] Uma análise mais profunda dos fenômenos demonstrou que organismos sociais se distinguem entre si tão fundamentalmente quanto organismos vegetais e animais. [...] Sim, um mesmo fenômeno rege-se por leis totalmente diversas em consequência da estrutura diversa desses organismos, da modificação em alguns de seus órgãos, das condições diversas em que funcionam, etc. Marx nega, por exemplo, que a lei da população seja a mesma em todos os tempos e em todos os lugares. Ele assegura, pelo contrário, que cada estágio de desenvolvimento tem uma lei demográfica própria. [...] *Com o desenvolvimento diferenciado da força produtiva, modificam-se as circunstâncias e as leis que as regem.* Ao Marx se colocar a meta de pesquisar e esclarecer, a partir desta perspectiva, a ordenação econômica do capitalismo, ele apenas formula, com todo rigor científico, a meta que deve ter toda investigação exata da via econômica. [...] O valor científico de tal pesquisa reside no esclarecimento das leis específicas que regulam nascimento, existência, desenvolvimento e morte de dado organismo social e a sua substituição por outro, superior. E o livro de Marx tem, de fato, tal mérito¹¹.

Marx faz essa longa citação para concluir que, “Ao descrever de modo tão acertado e, tanto quanto entra em consideração a minha aplicação pessoal do mesmo, de modo tão benévolo aquilo que o autor chama de ‘meu verdadeiro método’, o que descreveu ele senão o método dialético?”. Ou seja, a análise que o resenhista oferece de “O Capital”, com a qual Marx concorda de bom grado, é de uma dialética objetiva do desenvolvimento do organismo social, cujas leis são próprias da especificidade da sua forma e das suas condições de existência, nada parecido, portanto, com um sistema lógico-formal concebido por uma consciência filosófica que extrai da própria razão as categorias que explicariam a história desde o exterior.

¹¹ Grifos meus para destacar a indicação de uma dialética objetiva.

A HISTÓRIA COMO PROBLEMA DO CONHECIMENTO

O exposto até aqui me parece suficiente para sustentar que a ruptura epistemológica é declarada por Marx mesmo, como uma mudança de problemática. Embora ele não utilize esta expressão, ela está implícita na afirmação de que

A crítica alemã, até em seus mais recentes esforços, não abandonou o terreno da filosofia. Longe de investigar seus pressupostos gerais-filosóficos, todo o conjunto de suas questões brotou do solo de um sistema filosófico determinado, o sistema hegeliano. Não apenas em suas respostas, mas já nas próprias perguntas havia uma mistificação (2007, p. 83).

Ou seja, que me perdoem o cacófato, essa crítica à “crítica alemã” critica a permanência da crítica social no terreno da filosofia e indica a precedência da pergunta (a problemática, na terminologia althusseriana) no processo de conhecimento.

Todavia, encerrar o texto neste ponto resultaria em algo inconcluso, uma vez que a problemática de como obter um conhecimento científico da história supõe o conhecimento dos conceitos que permitem estudá-la e, estes, por sua vez, o trabalho teórico que permite formulá-los e a pesquisa empírica que lhes confere validade, o que difere das formulações ideológicas sobre a história. Uma sistematização dos conceitos da teoria da história, em Althusser, se encontra no excelente trabalho de Saes (1998). Aqui, limito-me à premissa teórica pressuposta por tal teoria. Para enfatizar o caráter materialista do método de Marx e a distância que mantém da teoria do conhecimento comum à tradição filosófica, Althusser pergunta:

Precisa destacar, de um lado, que os personagens teóricos encenados neste cenário ideológico são o Sujeito filosófico (a consciência filosófica), o Sujeito científico (a consciência sapiente) e o Sujeito empírico (a consciência perceptiva), de outro; é o Objeto que reage a esses três Sujeitos, o Objeto transcendental ou absoluto, os princípios puros da ciência e as formas puras da percepção; que os três Sujeitos estão, do seu lado, subsumidos numa mesma essência, enquanto os três Objetos estão, do seu, subsumidos numa mesma essência (por exemplo, como se vê sob variantes significativas tanto em Kant como em Hegel e Husserl, esta identificação dos três Objetos repousa sobre uma identificação contínua do objeto percebido com o objeto conhecido); que esta repartição paralela dos atributos dispõe face à face o Sujeito e o Objeto; de outro lado,

que são de fato escamoteados, do lado do objeto a diferença de estatuto entre o objeto de conhecimento e o objeto real e, do lado do sujeito a diferença de estatuto entre o Sujeito filosofante e o sujeito sapiente, por uma parte, entre o sujeito sapiente e o sujeito empírico, por outra? (1996a, p. 59-60).

Essa encenação dos personagens teóricos é própria da visão:

[...] ideológica do “problema do conhecimento”, que define a tradição que se confunde com a filosofia idealista ocidental (de Descartes a Husserl, passando por Kant e Hegel). [...] esta colocação do “problema” do conhecimento é *ideológica* na medida em que esse problema tem sido formulado a partir de sua “resposta”, como seu exato *reflexo*, ou seja, não como um problema real, mas como o problema que seria preciso colocar para que a solução *ideológica*, que se queria dar, fosse a solução do problema (Idem, p. 56).

Por isso, Althusser também afirma que:

A questão que colocamos não é posta para produzir uma resposta definida por antecipação por outras instâncias que não o próprio conhecimento, não é uma questão fechada por antecipação por sua resposta. Não é uma questão de *garantia*. Ao contrário, é uma questão aberta (sendo o próprio campo o que ela abre) que, para ser assim, para escapar ao cerco pré-estabelecido do ciclo ideológico, deve recusar os serviços dos personagens teóricos cuja única função é assegurar este cerco ideológico: os personagens dos diferentes Sujeitos e Objetos, as consignas que eles têm por missão respeitar para poder desempenhar seus papéis, na cumplicidade do pacto ideológico firmado entre as instâncias supremas do Sujeito e do Objeto, sob a bênção da “Liberdade do Homem” ocidental (Idem, p. 60).

Portanto, ao modo de produção teórico da ideologia, Althusser opõe o modo de produção teórico da ciência, materialista, encontrado em estado prático nas formulações metodológicas de Marx, na Introdução como parte dos “*Grundrisse*”, segundo a qual,

Seria, portanto, impossível e falso ordenar as categorias econômicas na ordem em que elas foram historicamente determinantes¹². Ao con-

¹² Citado de acordo com o texto de Althusser, na edição da Boitempo essa primeira frase traz uma tradução ligeiramente diferente: “Seria impraticável e falso, portanto, deixar as categorias econômicas sucederem-se umas

trário, sua ordem é determinada pelo tipo de relação mútua que elas mantêm na sociedade burguesa moderna, esta ordem é justamente a *inversa (umgekehrte)* da que parece ser sua ordem natural, ou da que corresponde à ordem do desenvolvimento histórico (Idem, p. 49).

Esta formulação destaca a distinção entre a ordem lógica (teórica) e a histórica, pois, continua Marx, citado por Althusser: “Não se trata da relação que se estabelece historicamente entre as relações econômicas [...] trata-se de sua *Gliederung* (combinação articulada) no interior da sociedade burguesa moderna” (Idem. p. 50). Continua: “É justamente essa *Gliederung*, esta totalidade-articulada-de-pensamento que se trata de produzir no conhecimento como objeto do conhecimento para alcançar o conhecimento da *Gliederung* real, da totalidade-articulada real, que constitui a existência da sociedade burguesa” (Idem, p. 50).

Há duas premissas subjacentes a essa teorização de Althusser que, talvez por óbvio, ele deixa de mencionar, mas aqui é preciso explicitar para evitar lacunas que deem azo à especulação: 1) o pensamento opera por totalização, pois todo pensamento particular designa um elemento de uma espécie ou gênero, ou seja, integra um conjunto que é uma totalidade articulada que lhe dá sentido, em consequência, 2) o modo de produção teórico da ciência, por assumir a primazia do objeto, ou seja, que o pensamento pressupõe o objeto, deve buscar no real (o objeto) seu elemento de totalização. Naturalmente, esse elemento de totalização não se oferece graciosamente à percepção do pesquisador; para chegar a ele é preciso muita pesquisa e o trabalho de abstração, acima referido. É o que Marx informa, no prefácio de 1859:

Tinha começado o estudo desta [da economia política] em Paris, continuando-o em Bruxelas, para onde emigrei após uma sentença de expulsão do Sr. Guizot. A conclusão a que cheguei e que, uma vez adquirida, serviu de fio condutor dos meus estudos, pode formular-se resumidamente assim: na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base

às outras na sequência em que foram determinantes historicamente” (2011, p. 60).

concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social.¹³

Portanto, algo bem diferente do modo de produção teórico da ideologia, que se apoia nos serviços dos personagens teóricos, em alguma categoria pura oferecida por eles, para, em seguida, apropriar-se pragmaticamente do real já depurado do que possa ser inconveniente ao pragmatismo da ideologia a que serve. Esse modo de produção teórico da ciência concebe a prática teórica como a maneira através da qual a consciência se apropria do real porque, para Marx, segundo Althusser,

[...] o “pensamento”, de que se trata aqui, não é a faculdade de um sujeito transcendental ou de uma consciência absoluta, a que o mundo enfrentaria como *matéria*; este pensamento também não é uma faculdade de um sujeito psicológico, embora os indivíduos humanos¹⁴ sejam seus agentes. Este pensamento é o sistema historicamente constituído de um *aparato de pensamento*, fundado e articulado na realidade natural e social. Ele é definido pelo sistema das condições reais que fazem dele, se posso arriscar essa fórmula, um *modo de produção* determinado de conhecimentos (1996a, p.41).

Com este novo e original aparato conceitual, Althusser oferece uma alternativa às influências idealistas e empiristas sobre o marxismo, além de um modelo teórico capaz de articular as diversas práticas, respeitando as determinações próprias de cada uma.

Ora, não existe uma concepção da prática científica sem uma exata distinção das práticas distintas, sem uma nova concepção das relações entre teoria e prática. Afirmamos teoricamente o *primado da prática* mostrando que todos os níveis da existência social são lugares de práticas distintas: a prática econômica, a prática política, a prática ideológica, a prática técnica e a prática científica (ou teórica). Pensamos o conteúdo dessas diferentes práticas concebendo suas estruturas próprias, que é, em todos esses casos, a estrutura de uma produção, concebendo o que

¹³ Não é ocioso advertir que não se pode esperar de um prefácio o rigor e a sistematização próprios do trabalho teórico; de qualquer modo esta passagem, como inúmeras outras de Marx sobre o modo de produção capitalista, oferece as indicações de que Althusser se serve para formular o conceito de totalidade-estruturada-com-dominância.

¹⁴ Portanto, os indivíduos humanos, enquanto sujeitos psicológicos, podem pensar (e realmente pensam) qualquer coisa, mas esta coisa pensada se torna pensamento social apenas quando sancionada pelo *aparato de pensamento*, mas é parte da astúcia ideológica alimentar a ilusão desse indivíduo de que o que ele pensa não tem outra origem senão suas próprias sinapses.

distingue entre si essas estruturas, ou seja, a natureza diferente do objeto ao qual se aplicam, dos meios de produção e das relações sob as quais produzem (esses diferentes elementos e sua combinação – *Verbindung* – evidentemente variam quando se passa da prática econômica à prática política, depois à prática científica e à prática teórico-filosófica). Pensamos as relações de fundação e de articulação dessas diferentes práticas, umas com as outras, ao conceber o *grau de independência*, o tipo de *autonomia “relativa”*, elas mesmas fixadas pelo *tipo de dependência* relativa à prática “determinante em última instância”, a prática econômica (1996a, p. 64-65 – Grifos no original).

Esta prática científica deve apoiar-se em seus próprios protocolos de validação, por isso Althusser pergunta: “[...] por qual *mecanismo* a produção do *objeto do conhecimento* produz a apropriação cognitiva do *objeto real*, que existe fora do pensamento, no mundo real?”, para em seguida responder que se trata “[...] de um mecanismo que deve fornecer a explicação de um fato específico: o modo de apropriação do mundo pela prática específica do conhecimento, que se apoia toda em seu *objeto* (objeto de conhecimento) distinto do *objeto real* do qual ele é o conhecimento” (ALTHUSSER, 1996a, p. 68).

Sua tese confirma amplamente que a *prática é a categoria fundamental* da dialética materialista e que é necessário desenvolvê-la com vistas a inclui-la nele, justificadamente, no processo de conhecimento. O “efeitos de conhecimento” de que fala Althusser, são efeitos práticos. Não foi suficientemente notado, me parece que, se depois de Marx e contrariamente ao empirismo, Althusser declara que o “processo de conhecimento se desenvolve inteiramente dentro do conhecimento”, isto é, que o objeto do conhecimento nunca pode ser *confundido* com o objeto real, ao contrário, ele nunca afirma que os “efeitos de conhecimento” são efeitos puramente teóricos (BALIBAR, 1978, p. 225).

No ensaio, “*Du ‘Capital’ à la philosophie de Marx*”, que abre a coletânea “*Lire Le Capital*”, Althusser não declara expressamente qual é esse mecanismo que produz o *efeito de sociedade* e, por que o pensamento pressupõe o objeto, também o *efeito de conhecimento*. Entretanto, no ensaio “*La Critique de Marx*”, na mesma coletânea, a primazia que ele confere às relações sociais de produção na caracterização dos modos sociais de produção (enquanto objeto formal abstrato) e das formações sociais

historicamente determinadas pela predominância de um modo específico, torna lícita a conclusão de que esse mecanismo se refere a tais relações. Como relações sociais de produção típicas (comunitárias, servis, escravocratas, assalariadas etc.) caracterizam os diferentes modos de produção, nas formações sociais concretas coexistem diversos modos de produção sob a dominância de um deles, por isso, na teoria althusseriana, a história consiste na variação histórica dos modos de produção, o que inclui tanto a história de cada modo de produção particular como a da transição de um modo a outro. Ou, nas palavras de Balibar, “[...] a história da sociedade é redutível a uma sucessão descontínua de modos de produção” (1996a, p. 426), de acordo com “[...] os dois princípios que fundam a transformação da história em ciência: o da periodização e o da *articulação das práticas* diferentes na estrutura social” (Idem, p. 425). “Ora, nas *relações de produção* estão implicadas necessariamente as relações entre os homens e as coisas, tal como entre os homens entre si, onde estão fixados por relações precisas existentes entre os homens e os elementos materiais do processo de produção.” (ALTHUSSER, 1996a, p. 385).

Em seguida, Althusser cita a Introdução, dos “*Grundrisse*”, em que Marx afirma que a distribuição, “[...] antes de ser distribuição dos produtos, ela é: 1) distribuição dos instrumentos de produção e 2) o que é uma outra determinação da mesma relação, distribuição dos membros da sociedade entre os diferentes gêneros de produção (subordinação dos indivíduos às relações de produção determinadas)”, em seguida, ele deduz:

Esta distribuição consiste em uma certa atribuição dos meios de produção aos agentes da produção, sob certa relação regulada, estabelecida entre, de um lado, os meios de produção, do outro, os agentes da produção. Formalmente, esta distribuição-atribuição pode ser concebida como uma combinação (*Verbindung*) entre um certo número de caracteres próprios tanto dos meios de produção como dos agentes da produção, combinação que se efetua segundo modalidades definidas (Idem, p. 386).

Com isso, se descarta também qualquer suposição de que as relações sociais de produção, como mecanismo gerador do efeito de conhecimento, seja um recurso heurístico escolhido por Althusser, entre outros possíveis. Essa suposição é tipicamente ideológica ou, para usar uma ter-

minologia tão ao gosto de Althusser, está a serviço de uma ideologia, qual seja, a do indivíduo autônomo (neste caso, o pesquisador) que tudo o que faz, o faz como efeito da sua vontade livre, sem nenhuma determinação exterior a essa vontade. Segundo esse esquema ideológico, o engajamento do indivíduo na produção material da vida social adquire o mesmo estatuto de uma opção entre várias outras quaisquer, como entre tomar vinho ou cerveja, por exemplo; certamente o leitor me concederá o reconhecimento de que a gama de possibilidades recoberta por esta equivalência é tão ampla e heterogênea que anula sua pretensão explicativa.

Numa alentada análise das «Teses sobre Feuerbach», Balibar afirma que a «[...] filosofia materialista ‘temprana’ de Marx estava referida a una ‘ontología de la relación’, donde la relación básica no es la ‘individualidad’ sino la ‘transindividualidad’ (o un concepto de lo individual que incluye siempre-ya sus relaciones – o dependencias – con otros individuos)» (2016, p. 201), acrescentando em nota de rodapé «[...] la posibilidad de ver ‘relaciones’ y no ‘términos’ o ‘sustancias’, como categorías primarias de la comprensión de lo real».

A consideração de ver “relações” como categorias primárias da compreensão do real é perfeitamente compatível com a análise de “*Lire Le Capital*” e com a que Althusser faz das contribuições de Maquiavel:

No começo da sociedade, “o acaso deu lugar a todas as espécies de governos entre os homens”. Inicialmente, os homens estavam dispersos e pouco numeroso, como os animais. “Vindo a aumentar o gênero humano, sente-se a necessidade de se reunir para se defender. Para melhor alcançar este propósito, escolhe-se o mais forte, o mais corajoso.” Esta foi “a época da reunião em sociedade”. Logo surgem os conflitos entre os homens: “Para prevenir tais males, os homens se determinam a fazer leis.” Esta foi a origem da justiça, que influenciou na escolha do chefe. [...] Abro um parêntese para avançar duas observações. A primeira, [...]. Dizer que é o *acaso* que está na origem das sociedades e dos governos e, dizer ao mesmo tempo, que os homens estavam dispersos (a dispersão é congênita ao acaso, desde Demócrito e Epicuro a Rousseau, no *Segundo Discurso*), é rejeitar, evidentemente, toda ontologia antropológica da sociedade e da política. É, em particular, recusar a teoria de Aristóteles (esse grande ausente do pensamento de Maquiavel) do homem animal político “*por natureza*”. Mas é também (eis minha segunda observação) recusar (diferente de Epicuro) toda teoria *contratual*

da origem da sociedade e do governo¹⁵ (ALTHUSSER, 1995a, p. 81 – Itálicos no original).

Embora a palavra relação esteja ausente dessas citações de Maquiavel, ela está implícita nos usos que ele faz dos verbos reunir, defender e escolher. Tais usos também sugerem diversos tipos de relação, em Marx tem primazia o tipo das relações sociais de produção na medida em que, diz Balibar, “*A ideologia alemã* expõe uma ‘ontologia da produção’ [...]. Mais exatamente, é a produção de seu próprios meios de existência, atividade simultaneamente individual e coletiva (transindividual), que o transforma ao mesmo tempo que transforma irreversivelmente a natureza, e que assim constitui ‘a história’ (1995, p. 47).

A necessidade material da produção dispensa argumento a seu favor, uma vez que não é concebível sociedade sem produção. Embora necessária, essa observação trivial precisa de uma complementação de natureza histórico-sociológica para justificar as relações sociais de produção como o mecanismo que produz o *efeito de sociedade* e o *efeito de conhecimento*. Ora, como toda produção é historicamente determinada,

A ciência da história – diz Althusser – tem por objeto a história das formas de existência específicas da espécie humana. [...] As diferenças específicas que distinguem as formas de existência da espécie humana das formas de existência das espécies animais são: 1) que os homens vivem apenas em formações sociais; 2) que essas formações sociais humanas têm uma história específica que, como tal, e diferentemente da “história” das “sociedades animais”, não é regida pelas leis biológicas e ecológicas da espécie, mas por leis “sociais” da *produção* e da *reprodução* das condições da *produção* dos meios de existência dessas formações sociais” (1995b, p. 482 – Grifos do original).

Em resumo, o processo de produção e reprodução social se realiza sob condições históricas determinadas, caracterizadas por relações sociais de produção específicas (comunitárias, escravistas, servis, assalariadas etc.). No modo de produção capitalista,

¹⁵ Os trechos entre aspas são citações de “Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio”, de Maquiavel, por Althusser.

Os principais agentes desse modo de produção, o capitalista e o trabalhador assalariado, são enquanto tais apenas corporificações, personificações do capital e do trabalho assalariado; caracteres sociais determinados que o processo de produção social imprime nos indivíduos; produtos dessas relações sociais de produção determinadas (MARX, 1983, l. III, v. V, p. 294).

Essa personificação das categorias econômicas pelos indivíduos, que aparece ao longo de “O Capital”, dos prefácios ao livro III, significa que as estruturas sociais (econômica, jurídico-política e ideológica) são dotadas de uma dupla dimensão (interna e externa, ou seja, subjetiva e objetiva), em relação dialética. Por isso, “personificação das categorias econômicas” significa que, no modo de produção capitalista, os indivíduos assumem os personagens sociais de capitalistas e trabalhadores sob o manto da categoria jurídico-política sujeito de direito conforme uma forma de consciência determinada (no caso, individualista e atomizada), produto das práticas ideológicas. Isto faz das relações sociais de produção o lugar da articulação das determinações (econômica, jurídico-política e ideológica) da totalidade articulada porque é o lugar da articulação das diferentes práticas, ou seja, o lugar da sobredeterminação das estruturas umas sobre as outras. Por conseguinte, o mecanismo que produz o *efeito de sociedade*, ou seja, aquele mecanismo que, por ser uma relação estruturante, constitui e explica as ações individuais e coletivas, conforme pressupostos subjetivos econômico, jurídico-político e ideológico; sobre pressupostos objetivos econômico, jurídico-político e ideológico, razão pela qual seu efeito é a reprodução ou a possibilidade da transformação de um forma histórico-social determinada.

Assim, articulação significa que cada uma das estruturas¹⁶ (econômica, jurídico-política e ideológica) da totalidade estruturada é constituída de determinações próprias e, necessariamente, sobredeterminadas por determinações das demais estruturas, na medida em que as categorias econômicas de todos os modos de produção (no modo de produção capitalista, por exemplo, capital e trabalho assalariado, ou seus respectivos agentes

¹⁶Não é ocioso assinalar que, nos textos de Althusser, as partes integrantes da totalidade estruturada são referidas por diferentes termos, como região, instância, nível e, raramente, estrutura; sendo este último às vezes acrescido do adjetivo «social» para designar a totalidade estruturada. Essa oscilação terminológica gera certa confusão na interpretação que se faz do autor, por isso fixarei o uso de estrutura para designar as partes e, totalidade estruturada, para o todo.

sociais: capitalista e trabalhador) são determinadas pelas necessidades materiais e sociais, mas a forma é histórica, por isso jurídica e ideologicamente sobredeterminada. As categorias das estruturas jurídico-política e ideológica, por sua vez, não se sustentam sem uma sobredeterminação econômica que lhes seja interna¹⁷. Considerando que todas as atividades são práticas no interior de estruturas, para clareza do argumento, reproduzimos aqui parcialmente uma passagem acima citada.

Pensamos [diz Althusser] as relações de fundação e de articulação dessas diferentes práticas [econômica, política, ideológica] umas sobre as outras, ao conceber em seu *grau de independência*, seu tipo de *autonomia “relativa”*, elas mesmas fixadas pelo *tipo de dependência* relativa à prática “determinante em última instância”, a prática econômica. (ALTHUSSER, 1996b, p. 64-65 – Explicações nossas).

Por outras palavras, é o tipo dessa articulação das determinações que fixa o tipo de autonomia relativa das estruturas em cada modo de produção e abre espaço para a defasagem entre elas, pelo tipo de dependência umas das outras, de modo que as determinações das diferentes estruturas podem adquirir maior ou menor proeminência nas diferentes conjunturas conforme a luta de classes.

Tipo de articulação se refere ao cruzamento entre as formas econômicas e sociais (categoria de pertencimento) e ideológicas (estatuto jurídico) dos agentes nas relações sociais de produção, o que determina direitos e obrigações em face da comunidade inclusiva. Assim, em relações sociais de produção servis e escravocratas, as categorias servo, escravo e senhor designam simultaneamente o lugar em relação aos meios de produção, o pertencimento a uma ordem (normalmente policlassista) e os direitos e obrigações desiguais relativos a esses lugares, segundo uma visão de mundo que se concebe como divina ou natural; portanto, é um tipo de articulação concentrada e tendencialmente estática. Claro que neste nível de abstração não contam as muitas diferenças entre formações sociais específicas. Nas

¹⁷ O pensamento liberal (de Locke a Habermas) expulsou o econômico da esfera do humano, que passa a ser identificado apenas com o ideológico, separado do atributo subjetivo da capacidade de trabalho, o instrumento da vontade e, esta, núcleo do ideológico. Com base nisso, o postulado da determinação em última instância do econômico aparece como uma intervenção violenta do sistêmico no mundo da vida, para tomar de empréstimo o vocabulário habermasiano; embora a violência originária da qual deriva toda violência política seja justamente essa separação entre a vontade e a capacidade de trabalho (potência) do produtor direto.

relações sociais de produção capitalistas, capitalistas e trabalhadores são categorias econômicas por que designam os lugares de proprietários e não-proprietários dos meios de produção, respectivamente, e se relacionam necessariamente por intermédio da categoria jurídica sujeito de direito (portanto, formalmente livres e iguais), enquanto ideologicamente são interpelados como membros do povo-nação (POULANTZAS, 1968), o que lhes permite, na condição de sujeito de direito, instrumentalizar elementos da condição econômica e do pertencimento a diferentes grupos sociais para fins privados; portanto, é um tipo de articulação ao mesmo tempo centrada e dinâmica. Esses tipos de articulação das determinações constitui a causalidade estrutural (MORFINO, 2014) dos fenômenos sociais.

A propósito da causalidade estrutural, apesar de ter afirmado inicialmente que não abordaria os argumentos críticos um a um, dada a desmesurada difusão que atingiu entre nós a vulgarização da ideia de um Althusser estruturalista, vale a pena dar a palavra ao próprio autor, quando este se refere ao trabalho teórico: “[...] naturalmente, como ‘se’ manipula um conjunto de conceitos emprestados de outras disciplinas, não é questão de acusar, honestamente, de estruturalismo, o primeiro a se servir do conceito de estrutura.” Em seguida, ele conclui:

Ora, ninguém pode pretender que jamais tenhamos cedido ao idealismo formalista delirante de uma produção do real pela combinatória de quaisquer elementos. Marx fala da “combinação” dos elementos na estrutura de um modo de produção. Mas esta combinação (*Verbindung*) não é uma combinatória formal: nós o assinalamos expressamente. De propósito (1998, p. 180).

Por isso, Poulantzas adverte que as estruturas não são essências que existem separadamente e entram em contato, pressuposto arbitrariamente atribuído por muitos críticos à teoria althusseriana. Ao contrário,

[...] a determinação em última instância da estrutura do todo pelo econômico não significa que o econômico detém sempre o *papel dominante*. Se a unidade que é a estrutura com dominante implica que todo modo de produção possui um nível ou instância dominante, de fato o econômico só é determinante na medida em que ele atribui a essa ou aquela instância o papel dominante, ou seja, na medida em que ele regula o deslocamento da dominância devido à descentração das instâncias. Assim, Marx indica como, no modo de produção feudal, é

a ideologia – sob sua forma religiosa – que detém o papel dominante, o que é rigorosamente determinado pelo funcionamento do econômico neste modo. Portanto, o que distingue um modo de produção de outro e que, por conseguinte, especifica um modo de produção, é esta forma particular de articulação que mantém os seus níveis: o que se designará doravante pelo termo de *matriz* de um modo de produção (POULANTZAS, 1968, p. 10-11).

O que Althusser não diz, nem Poulantzas, mas o desenvolvimento dos seus argumentos permite deduzir, é que a necessidade material a que responde a estrutura econômica, sob uma forma histórico-social determinada, é o que atribui a essa estrutura tanto o papel de determinação em última instância como o de atribuir – conforme seu modo de funcionamento – a uma das estruturas o papel dominante na totalidade estruturada, conforme a matriz do modo social de produção.

Por serem as relações sociais de produção uma estrutura estruturante (BOURDIEU, 1996) que articula o conjunto das estruturas sociais (portanto, produzindo o efeito de conjunto, de totalidade articulada), cuja objetividade já foi demonstrada acima, a detecção dela opera como *efeito de conhecimento*, ou seja, abre a possibilidade teórica do conhecimento científico da vida social pela pesquisa empírica sem cair em qualquer tipo de empirismo que, invariavelmente, pretende deduzir uma teoria do dado empírico, tal como ele se apresenta, organizando-o segundo alguma categoria (ideo)lógica (sujeito, trabalho, indivíduo, consciência, vontade, valor etc.) à escolha do pesquisador.

Assinale-se que, de acordo com a reflexão desenvolvida por Althusser em “*Lire Le Capital*” (SAMPEDRO, 2010), o caráter ideológico de qualquer dessas categorias não é intrínseco a elas mesmas. Portanto, não se trata de escolher entre categorias materialistas ou idealistas, em si mesmas, *a priori*; tal caráter ideológico reside justamente no “*a priori*”, ou seja, em concebê-las isoladamente, anteriormente e fora do conjunto que lhe dá sentido; na medida em que este conceber isolado, especulativo, consiste em fazer uma pergunta para uma resposta previamente definida fora a esfera do conhecimento (religiosa, moral, política etc.), produzindo um *efeito de reconhecimento*, não de *conhecimento*, como adverte Althusser. Em vista dessa consideração, se entende que trabalho, quando considerado fora

do conjunto que o sustenta¹⁸, apesar de aludir a um processo material, adquire caráter ideológico se tomado como categoria explicativa *a priori* que comanda a organização do processo de conhecimento; ou valor (no sentido de orientação de conduta), uma categoria ideológica por excelência, pode ser analisado materialmente quando considerado no conjunto das práticas ideológicas que o produz, na medida em que, sendo o ser humano um animal ideológico (SAMPEDRO, 2010), as ideologias não existem abstratamente ou, como diz Althusser (1996b), não têm existência espiritual, antes, existem como integrantes da totalidade estruturada, contribuindo para a reprodução ou transformação da forma histórico-social conforme a luta política de classes.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. *Por Marx*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.
- _____. Éléments d'autocritique. In: *Solitude de Machiavel et autres textes: actuel Marx confrontation*. Paris: PUF, 1998.
- _____. La critique de Marx. In: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996a.
- _____. Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado. In: ŽIZEC, S. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996b.
- _____. Machiavel et nous. In: *Écrits philosophiques et politiques*. Tome II. Paris: Stock/IMEC, 1995a.
- _____. La querelle d'humanisme. In: *Écrits philosophiques et politiques*. Tome II. Paris: Stock/IMEC, 1995b.
- BALIBAR, Étienne. De la antropología filosófica a la ontología social y viceversa: ¿Qué hacer con la sexta tesis sobre Feuerbach?. In: *Demarcaciones*, n. 4, 2016. Disponível em: <<http://revistademarcaciones.cl/numero-4/>>. Acesso em: 4 fev, 2016;
- _____. Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique. In: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996.
- _____. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

¹⁸ “O processo de trabalho foi considerado primeiramente em abstrato (ver capítulo V), independente de suas formas históricas, como processo entre homem e natureza” (MARX, 1983, l. I, v. II, p. 101). Assinale-se que Marx mesmo se refere à categoria trabalho, como tratada no capítulo V, como uma abstração que serve como instrumento conceitual de aproximação do objeto, que são as formas históricas, como nos Grundrisse, acima citados. Justamente por isso essa categoria não se presta, em “O Capital”, ao papel de comandar o processo de conhecimento, apesar de todo debate ético-humanista em torno do trabalho, desde a encíclica *Rerum Novarum*.

_____. From bachelard to Althusser: the concept of “epistemological break”. In: *Economy and Society*, v. 7, n. 3, 1978.

BOURDIEU, P. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas/SP: Papirus Editora, 1996.

COUTINHO, C. N. *O estruturalismo e a miséria da razão*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

FISCHBACH, F. *La productions des hommes, Marx avec Spinoza*. Paris: Librairie Philosophique J, Vrin, 2014.

MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *A miséria da filosofia*. São Paulo: Global, 1985.

_____. *O Capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1983.

_____. *Contribuição para a crítica da economia política*. Lisboa: Editorial Estampa, 1971.

MORFINO, V. A causalidade estrutural em Althusser. In: *Lutas Sociais*, n. 33, 2014.

PRADO, JR., C. *O estruturalismo de Levi-Strauss, o marxismo de Louis Althusser*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1971.

POULANTZAS, N. *Pouvoir politique et classes sociales*. Paris: Maspero, 1968.

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

SAMPEDRO, F. A teoria da ideologia de Althusser. In: Naves, M. (Org.) *Presença de Althusser*. Campinas, SP: Unicamp/IFCH, 2010.

SANTOS, R. J. L. A exumação de Louis Althusser. In: *Margem Esquerda*, n. 18, 2012

SILVEIRA, P. *Do lado da história: uma leitura crítica da obra de Althusser*. São Paulo: Livraria Editora Polis, 1978.