

Referência do texto original: Sylvain Lazarus, «Althusser, la politique et l'histoire », in Sylvain Lazarus, Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser, Presses Universitaires de France « Pratiques théoriques », 1993 (), p. 9-28.

Althusser, a política e a história

Sylvain Lazarus

Tradução: Alex Martins Moraes

Althusser foi o primeiro a introduzir o que eu chamo de “pensabilidade da política”. Em termos sem dúvidas muito específicos, ele foi o primeiro em esforçar-se por sustentar que a política era pensável, era da ordem do pensamento. Sobre a consistência disso que ele afirmou ser pensável, cada um de nós terá sua própria opinião. Mas o ponto essencial, cuja exigência e cuja radicalidade não devem ser ofuscadas pelo descrédito do senso comum atual a respeito dos anos sessenta, é aquilo que eu denominarei a grande declaração de Althusser: a política é da ordem do pensamento; é necessário pensar a política.

* * *

Althusser não era cientificista. Todo o trabalho que percorre sua obra, conhecida pela problematização das relações entre ciência e ideologia, visa fundar uma nova ideia da ciência que inclui uma nova ideia da ideologia. Assim, a ciência de referência não será mais a física, na qual a relação com a ideologia é uma relação de exterioridade. Para Althusser, a ciência de referência será a ciência da história e da política, na qual tal relação é constitutiva. Ao contrário de Durkheim, que inscreve a ideologia no domínio dos preconceitos e das pré-noções, Althusser irá inscrevê-la singularmente na pessoa do próprio sábio. O sábio é um ser duplo, e que será dividido. Ele produz ciência e, ao mesmo tempo, essa ciência porta a marca do homem, de seu pertencimento de classe, de suas escolhas ideológicas e todos esses processos relacionam-se entre si. Emergem duas grandes figuras: Montesquieu e Marx. Althusser nos diz que Montesquieu é o fundador da ciência política e o partidário da monarquia aristocrática. Há, então, duas figuras numa única obra: o fundador da ciência política, inventor das totalidades concretas da história, e o Montesquieu defensor dos direitos da nobreza, que Althusser denomina “partidário” [*parti pris*] – este, de fato, é o título do capítulo VI de *Montesquieu, a política e a história*–. Por seu lado, a figura de Marx não será aquela da unificação ou da fusão da ideologia com a ciência. Aqui, a leitura de Althusser é decisiva, pois ele irá sustentar que, em Marx, com as obras da maturidade, estamos diante, pela primeira vez, de uma cientifização da ideologia. Qualquer discurso sobre a história e sobre a sociedade é, ao mesmo tempo, científico e ideológico. Com Marx, a ideologia será

cientificizada, sem que por isso termine anulada. No concernente à sociedade, só poderá haver uma teoria da ciência se houver uma teoria da ideologia. Ambas não se confundem. Ao mesmo tempo, haverá uma outra ordem do “dois”, na figura extraordinária de um Marx fundador de duas ciências: a da história e a da filosofia, com o detalhe de que, como sabemos, há apenas uma ruptura epistemológica que funda essas duas disciplinas. Althusser vai se apoiar nesta leitura para definir um programa materialista que permita pensar o subjetivo sem incorrer nem na expressividade mecanicista entre a materialidade e a consciência nem numa autonomia do subjetivo de tipo transcendental e idealista.

Ora, a questão das relações entre ciência e ideologia não é simplesmente uma vasta questão epistemológica e filosófica. Se não for a matriz, constitui, pelo menos, uma das matrizes intelectuais do stalinismo, que, no tocante à ciência e à ideologia, operava uma dupla fusão. A primeira era a fusão da ciência e da ideologia através da temática da ideologia proletária e, mais ainda, da ciência proletária. A segunda consistia em subsumir a primeira fusão à categoria de partido.

Althusser vai ensaiar uma dupla desconexão: procurará desconectar a questão do pensamento da questão do partido; e, no seio do próprio pensamento, tentará desconectar a questão da ciência da questão da ideologia.

Aos meus olhos, são esses os dois desafios maiores que Althusser foi o primeiro a encarar. Aqui, o que me mobiliza é que, ao pensar a questão da ideologia, que eu denomino “questão do subjetivo”, Althusser também abre o que eu chamo de uma “pensabilidade da política”.

O fato de eu ter tomado a iniciativa de organizar este colóquio em homenagem à obra de Althusser sem ter, por assim dizer, nenhum título imediato e aparente que me autorizasse a fazê-lo, pode soar paradoxal.

Entre os títulos que não tenho, citaria os seguintes: ter sido althusseriano de primeira hora, ter sido membro do Partido Comunista Francês, ser filósofo. Não sou filósofo, nunca fui althusseriano, jamais integrei o Partido Comunista e, longe disso, estive identificado com o maoísmo. Na ausência de qualquer título de legitimidade, o que me levou a propor este colóquio foram razões mediatas e profundas. A primeira razão é que sua morte afetou a mim e a todos. Gostaríamos de evidenciar isso discutindo sua obra. Mas sejamos claros... como sua morte me afetou se eu nunca fui nada disso que acabo de mencionar? Não haveria, da minha parte, uma espécie de artifício? Não se trataria de algo assim como um ritual ou uma cerimônia? Malraux dizia: “o trágico da morte é que ela transforma a vida em destino”. Eu diria que isto provavelmente é verdade no que diz respeito à vida, mas não no que diz respeito à obra. A obra de Althusser é uma das obras *filosófico-políticas* maiores de nosso tempo. Ele foi o primeiro a introduzir o que eu chamo de “pensabilidade da política”. Em termos sem dúvidas muito específicos, ele foi o primeiro em esforçar-se por sustentar que *a política era pensável*, era da ordem *do pensamento*. Sobre a consistência disso que ele afirmou ser pensável, cada um terá sua própria opinião. Mas o ponto essencial, cuja exigência e cuja radicalidade não devem ser ofuscadas pelo descrédito do senso comum atual a respeito dos anos sessenta, anos militantes, políticos, intelectuais –que eu menciono não por nostalgia,

mas para causar ciúme nos anos da última década [1980]–, é aquilo que eu denominarei a grande declaração de Althusser: a política é da ordem do pensamento; é necessário pensar a política.

A questão da pensabilidade da política coincide com a da pensabilidade do marxismo depois de Stalin, depois do stalinismo e do 20º congresso do Partido Comunista da União Soviética. O que está exposto ao pensamento é, a princípio, algo obscuro e de grande dificuldade. Toda a obra de Althusser estará consagrada a isso. Há duas respostas que Althusser refuta: a do 20º congresso e aquela que eu chamaria de leninista-maoísta. O 20º congresso, a través da categoria de “culto da personalidade”, obstruiu qualquer pensamento. Quanto ao leninismo-maoísmo, em sua fórmula pré-68, o que nos oferece é um retorno à Lênin e não uma elucidação do marxismo depois de Stalin. Nessa fórmula, que não era única, mas sim dominante no período prévio a 1968, “as massas” configuram a noção de entendimento da política [*notion en pensée de la politique*]. Na contramão dessas duas posições –20º congresso e leninismo-maoísmo– que, de igual maneira, desdobram-se em uma problemática do partido, para Althusser, “partido” já não será a categoria de prospecção do marxismo após Stalin. Isso diz respeito à metodologia de pesquisa que será necessário desenvolver em face de uma situação nova e diante de uma situação anterior, ou antiga. Portanto, a qualificação do novo período após Stalin não pode ser feita sem que haja uma qualificação do stalinismo. Althusser o qualifica como dogmatismo. Os operadores presentes nos dois períodos, durante Stalin e depois de Stalin, “partido” e inclusive “revolução”, não são mais aquilo através do qual o pensamento da política pode efetuar-se. “Partido” não estabelece uma ruptura em pensamento a propósito da política e da visão stalinista da política. É a noção de dogmatismo que estabelece a ruptura e a periodização. Ora, o dogmatismo é a fusão da ciência e da ideologia sob a égide do partido. O trabalho de Althusser a respeito da história, da filosofia e da política será o de retirar a ciência e a ideologia do campo do partido e de retomar a relação dos dois termos, ciência e ideologia, numa problemática nova.

Eu chamo de pensabilidade da política o procedimento que consiste em desliga-la da questão do partido e, a mínima, em torna-la uma questão do pensamento [*en pensée*]; imensa questão que introduz, em particular, a pergunta a respeito da singularidade desse pensamento a respeito do qual será necessário saber se a ciência é o paradigma pertinente –dado que esta é uma cláusula do materialismo–, ou se, alternativamente, teremos de lhe outorgar uma ordem própria. Em minha exposição, procurarei mostrar que Althusser precisa que a ideologia, o que eu chamo de subjetivo, esteja sob a regra do pensamento materialista e da dialética. Ao mesmo tempo, o caráter dificultoso dessa operação revela, a meu ver, sua impossibilidade de lidar com o caráter rebelde do subjetivo, isto é, da ideologia. No tocante a essa questão, o trabalho de Althusser aparece como um caminho trilhado entre a exigência do materialismo e a recalcitrância da política em submeter-se a ele, pelo menos na formulação que Althusser lhe atribui. Evidentemente, a questão do materialismo será colocada: a recalcitrância à qual me refiro diz respeito às dificuldades do materialismo althusseriano. Quanto a mim, penso que a política deve edificar seu próprio materialismo, que eu denomino materialismo político.

Seja como for, para fazer a política sair do impensável e para conduzi-la à pensabilidade, é necessário, primeiro, destruir a tese de sua impensabilidade. Por que a política é impensável nos moldes stalinistas? Porque ela está subsumida ao partido e a categoria partido é impensável. Impensável pois constitui, na verdade, uma categoria post-mortem da Revolução de Outubro. Neste ponto, a Revolução de Outubro é um fechamento, e não uma abertura. De outra parte, e esta é uma nova tese, o partido é impensável porque os partidos, como organizações políticas, deixam de existir com a guerra de 1914, quando se opera a caducidade dos partidos de classe em benefício do Estado de todo o povo, que é uma entidade nova em relação aos estados do século XIX. Desde então, o fenômeno maior será a subsunção da política ao Estado e, depois da guerra de 1914, a figura do partido, seja ela parlamentar ou comunista, será inteiramente regulada pela questão do Estado. Eu chamo a regulação do partido pelo Estado de descrédito ou suspensão da política, dado que o Estado é uma categoria em objetividade, em exterioridade, ou seja, em cientificidade. Se no Estado há um objeto a ser conhecido, ou algo a ser conhecido sob a forma de objeto, então não existe, propriamente falando, nada a pensar nesse domínio, ao menos no sentido em que eu digo que existe uma pensabilidade da política. Quero indicar que, se a política está identificada com o Estado, a questão de sua pensabilidade deixa de ser colocada, perde sentido, já que o Estado não emerge do pensamento, mas do conhecimento objetivo.

A que se refere a política se não for ao Estado? Marx respondia em alusão ao sentido que ele atribuía à palavra história, isto é, à luta de classes. Lênin, em outro momento, oferecia uma resposta mais complexa, argumentando que a política se desdobra pela via da consciência e de seus requisitos próprios, de modo que há políticas e políticas, consciências e consciências. Se há consciências e consciências, então a identificação da consciência revolucionária se opera num processo complexo do qual o partido de *Que fazer?* é o modo de existência. O partido de *Que fazer?* data de 1902 e do tempo do caráter político dos partidos. Se o núcleo da política não é o Estado, então seu porvir é o pensamento, numa visão do pensamento que também inclui uma prática. Como esse pensamento desdobra-se? Sobre essa questão, não há resposta universal em termos de estruturas ou de invariantes, ainda que, nessa matéria, o Estado costume aparecer no repertório das invariantes, sob um relato estrutural objetivista. As coordenadas evocadas até aqui delineiam uma concepção da política segundo a qual, quando a política existe, o que é raro, ela é singular. Para mim, a categoria de sua singularidade é o que eu denominei “modo histórico da política”.

A questão da pensabilidade deve sempre ser buscada numa relativa singularidade, e não numa generalidade abstrata. Quando Althusser retira a questão do partido do centro de seu programa, sem por isso derivar para uma abordagem fenomenológica da consciência, como fez Sartre, ele opera uma abertura formidável.

Num primeiro momento, gostaria que me concedessem a categoria de singularidade para indicar o terreno conceitual onde Althusser move-se. A primeira singularidade, como eu disse, é que ele não faz do partido a cláusula de seu pensamento, o que introduz uma investigação sobre a política como algo pensável, dado que o partido era o ponto máximo da subsunção da política ao Estado e, portanto, consistia na razão de sua impensabilidade. E a segunda singularidade reside em sua identificação do stalinismo, à luz da questão da política

como pensamento, enquanto dogmatismo, ou seja, como fusão da ideologia e da ciência. A pensabilidade da política é especificada por Althusser, a meu ver, como distanciamento *entre* –e, ao mesmo tempo, imbricação *de*– ideologia e ciência, sob certas condições, e sempre e quando o que estiver em questão na ciência for uma matéria da história, e não da física.

Eis os pontos que são essenciais nessa abertura formidável que nos oferece Althusser:

- tudo o que já mencionei acerca do partido;
- a totalidade concreta, ou o todo-já-sempre-dado, como empreendimento fundador de seu materialismo e, no interior disso, a posta em questão da ideologia e do subjetivo;
- a vontade de chegar a um materialismo do subjetivo, e não a um hegelianismo do subjetivo.

O desenvolvimento desses pontos essenciais choca-se com os seguintes obstáculos:

- 1º A autonomização do todo-já-sempre-dado em relação ao Estado é uma questão difícil;
- 2º A retomada do materialismo histórico e do materialismo dialético, ou seja, a resolução via fusão da relação entre duas dialéticas, a de Marx e a de Lênin, que eu detalharei mais adiante e que são, respectivamente, uma dialética da consciência e das condições materiais de existência e uma dialética entre a consciência e o Estado;
- 3º O fato de que a forma de apreensão do subjetivo em um projeto materialista não pode ser, para Althusser, imediata, mas mediata. A política, ou a ideologia, será mediada por aparelhos na difícil perspectiva de um materialismo da ideologia. Logo, a apreensão da política será da ordem dos efeitos. Para tanger os efeitos, são necessárias as ciências. Justamente porque o subjetivo, para ser pensado, precisará ser co-pensável, tornar-se-ão necessárias as ciências.

Através desses pontos e desses obstáculos eu me proponho a examinar a questão da pensabilidade da política.

As referências que escolhi na obra de Althusser para indicar o itinerário dessa pensabilidade são três: o capítulo III de *Montesquieu, a política e a história*, livro que me interessa especialmente; a categoria de sobredeterminação em *A favor de Marx [Pour Marx]* e o artigo *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*.

Antes, contudo, devo apresentar uma objeção. A tese nodal de Althusser é a de que o pensamento da história, da mesma forma que o pensamento da política, tem por condição, caso pretenda emergir do real e não do idealismo, proceder pela categoria de totalidade, especificamente, *totalidade concreta*. Pelo menos em *Montesquieu, a política e a história*, “totalidade concreta” marca a passagem no idealismo ao materialismo no tocante à análise de um conjunto complexo do qual a sociedade é o paradigma. Aos olhos de Althusser, Montesquieu é o fundador da ciência política porque ele é o fundador da totalidade concreta da *natureza* e do *princípio* como unidade de pesquisa das sociedades humanas. Para os fins de meu argumento, há uma dificuldade que surge imediatamente e que está relacionada com a forma como Althusser articula *totalidade concreta* e *Estado* enquanto totalidade.

Em *Montesquieu, a política e a história*, o Estado como paradigma da totalidade é o que vai afiançar, enquanto totalidade, a unidade *natureza-princípio*. Devido a que Althusser identifica a dialética *natureza, princípio* como desencadeadora de uma totalidade comparável à do Estado, este último pode apresentar-se na condição de totalidade referencial. Ele escreve: “A história, com a descoberta de Montesquieu, já não é esse espaço infinito onde são lançadas, sem qualquer ordem, as obras inumeráveis da fantasia e do azar (...) este espaço tem uma estrutura, ele possui centros concretos com os quais se relaciona todo um horizonte local de fatos e de instituições: os estados. No coração dessas totalidades que são como indivíduos vivos, existe uma razão interna, uma unidade interior, um centro original fundamental: a unidade da natureza e do princípio”.

Não estaríamos indo na contramão do que eu dizia anteriormente a respeito da pensabilidade da política como algo que depende de uma tomada de distância em relação à questão do Estado? Em *Contradição e sobredeterminação*, a questão do Estado está relativamente ausente, como se o *todo-já-sempre-dado*, a *totalidade concreta*, a excedesse e englobasse. Esta questão irá retornar, agora refundida –mais do que refundada–, em uma nova mescla em *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. Tentarei mostrar que, nesse texto, “Estado” não equivale ao Estado em sua acepção mais recorrente. Ou seja, o Estado não é uma categoria estrutural ou uma categoria objetiva, mas sim o nome e a questão do lugar do subjetivo na totalidade. Certamente, trata-se de uma ambição extrema do trabalho de Althusser; uma ambição cuja dificuldade, ao mesmo tempo organizadora e recorrente, será a decisão de submeter o subjetivo ao constrangimento do materialismo. Sustentar uma visão da totalidade, aqui incluído o subjetivo, e não abrir mão do materialismo –mesmo quando o partido não é o operador dessa aposta–: eis o objetivo de nosso autor. A via por ele perseguida exclui tanto a resposta em termos de partido como a filosofia idealista.

Em termos mais gerais, qual é a razão de se aferrar à totalidade ao ponto de atribuir a ela uma visão extremamente nova, tornando-a compatível com a presença do subjetivo? Essa razão é de ordem filosófica. Penso que é exatamente nesse ponto onde Althusser emerge como filósofo, onde podemos perceber seu caráter de filósofo. Seus enunciados inaugurais versam sobre a dialética do pensamento e do objeto do pensamento. Por outro lado, parece-me que qualquer pessoa que pense na ordem da política começa por enunciar um “há” que, por sua vez, não é um objeto, nem uma matéria de pensamento, mas sim um intransitivo.

É também por essa razão que uma nova problemática marxista da totalidade será proposta, o qual implicará extirpa-la do chamado idealismo hegeliano e da fenomenologia e submetê-la à condição de ser uma totalidade concreta, isto é, compatível com o materialismo, mas de modo tal que encontre, ali, seu lugar específico. Eis a lição que Althusser esgrime contra Stalin: é necessário poder pensar as formas do subjetivo, as opiniões, em uma palavra, a ideologia, em termos diferentes dos estabelecidos pelo “espírito de partido e inimigo de classe”. Já não há hienas datilógrafas¹.

¹ [N.T.] Aleksandr Fadeiev, presidente da União dos Escritores Soviéticos durante o período stalinista, pronunciou um discurso em 1948 no qual desferiu contra Sartre esse sintagma (“hiena datilógrafa”), aludindo às posições teóricas supostamente perniciosas adotadas pelo filósofo francês.

De fato, se admitirmos que para Marx, no *Prefácio da Contribuição à Crítica da Economia Política*, o materialismo é correlativo à questão “de onde vêm as ideias?”, ou seja, à determinação da consciência pelas condições materiais, então também poderemos indicar que, à essa dialética das formas de consciência e das formas materiais, Lênin irá acrescentar uma segunda dialética: aquela entre as formas de consciência e o Estado. Aqui, a oposição radical à forma existente do Estado será o critério da consciência revolucionária social-democrata, também denominada consciência de classe. A partir daí, será necessário, em parte, reformular o materialismo nesse novo espaço (consciência contra Estado), rearticulando-o ao seu antigo espaço de pensabilidade (consciência, relações de produção). Nesse esforço, entram em cena novos enunciados sobre o materialismo; enunciados leninistas, ou seja, pós-leninistas, que já não podem ser os de 1857. Althusser procura concentrar esses enunciados na relação entre ideologia –i.e. subjetivo– e todo ou totalidade concreta e na relação entre ideologia e Estado. Althusser elaborará, então, dois enunciados sobre a ideologia. O primeiro: “A ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições de existência”. Já o segundo versa sobre as relações entre ideologia e Estado.

O tratamento dessas duas dialéticas, a marxista e a leninista, recebeu, por parte de Stalin, uma formulação que a meu ver é a certidão de nascimento do Marxismo-Leninismo e que consistiu em encarar o partido como operador da compatibilidade de ambas as dialéticas. Assim, elas deixaram de ser correlacionadas às condições materiais de existência e ao Estado para, em vez disso, tornarem-se correlatas da história e do partido. Nestes termos, assistiremos ao desenvolvimento paralelo do materialismo histórico, por um lado, e do materialismo dialético, por outro.

Em uma passagem de *A favor de Marx*, Althusser dá por sentada a distinção entre materialismo histórico e materialismo dialético; distinção estabelecida maciçamente por Stalin no marco de um texto intitulado “Materialismo histórico e materialismo dialético”. Nos termos do próprio Stalin, o materialismo histórico designa a ciência da história e o materialismo dialético refere-se à filosofia do partido. Em poucas palavras, eu diria que essa distinção é coextensiva à impensabilidade da política subsumida ao partido. Em seu projeto pós-stalinista, Althusser encontra-se balizado por uma categoria stalinista fundamental.

Por que o recurso às noções de materialismo histórico e materialismo dialético suscita sérias consequências? Porque, ao manter fora de foco a política, ao excluir um materialismo da política, ocorre algo assim como uma exclusão da pensabilidade da política. O projeto de repensar a política pela via da introdução do subjetivo na totalidade concreta encontra-se confrontada, nessa dicotomia (materialismo histórico-materialismo dialético), por um enunciado basilar daquilo que esse mesmo projeto combate, a saber, a exclusão de uma totalidade concreta que inclua o subjetivo. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado* está marcado pela tênue margem de manobra que ainda resta a Althusser.

Esse texto enfrenta e cristaliza a dificuldade de uma confrontação entre o subjetivo e a questão do Estado. Evidentemente, na obra de Althusser, observa-se um devir, uma evolução. Eu não falarei de ruptura epistemológica, isso não me diz respeito. De qualquer

forma, direi que, desde *Montesquieu, a política e a história*, estamos lidando com obras da maturidade. O capítulo três me interessa especialmente. Nele, são apresentadas categorias centrais: a totalidade concreta, o sentido da história, o motor da história, a determinação em última instância e, finalmente, uma problemática do subjetivo. Althusser cita a seguinte passagem de Montesquieu: “Em primeiro lugar, eu examinei os homens e vi que nessa infinita diversidade de leis e costumes eles não eram apenas conduzidos por suas fantasias. Eu coloquei os princípios, e vi os casos particulares moverem-se em direção a eles por si sós, de modo que a história de todas as Nações não é outra coisa que o seguimento desses princípios e cada lei particular está ligada a outra lei que depende de uma lei ainda mais geral”. Althusser acrescenta: “Tal é a descoberta de Montesquieu: não se trata dos detalhes engenhosos, mas dos princípios universais que permitem a inteligência de toda a história humana e *de todos os seus detalhes*”. Althusser prossegue, citando novamente a Montesquieu: “*Quando descobri meus princípios, tudo o que eu procurava veio até mim*”.

O capítulo III é consagrado à identificação desses princípios que tornam a história inteligível, natureza e princípio de governo. A comparação, lado a lado, de *Montesquieu, a política e a história* e *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado* pode parecer esquemática e forçada. No nível formal, em *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, a problemática da totalidade é explicitamente repudiada como hegeliana, ao passo que a problemática do Estado é desenvolvida como nunca antes nos textos de Althusser. Se confrontarmos *Montesquieu, a política e a história* com *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, termo a termo, palavra por palavra, poderíamos sentir a tentação de concluir que são opostos e que é o segundo texto que aborda e resolve a correlação entre ideologia e Estado, mediante a inscrição de uma no outro, o qual conduz, entretanto, à uma refundação da própria noção de Estado que se encontra dividida, então, entre aparelho repressivo de Estado e aparelho ideológico de Estado. Trata-se de uma refundação porque, se bem Althusser mantém o caráter de classe do Estado –assim como uma das consequências essenciais disso decorrentes, a distinção entre Estado burguês e Estado socialista–, em vez de fazer do Estado socialista o analisador principal do Estado burguês, ele renova a problemática deste último e a complexifica de dentro para fora, de modo a não ter de recorrer simplesmente à alteridade do Estado socialista. A vulgata sobre o Estado, cuja fonte é *O Estado e a Revolução*, encontra-se, aqui, renovada. A vulgata constituía-se em torno do Estado de classe como aparelho repressivo e da revolução como questão do poder. A crise real, mas ainda relativa, da categoria de revolução hipoteca a problemática do Estado se permanecemos em sua versão estritamente repressiva, pois a revolução afigura-se como a única resposta possível, em termos práticos e teóricos. O que acontece com o Estado quando a revolução é incerta, quando nem a colaboração de classe nem a transição pacífica são escolhidas? É necessário reformular a questão e refunda-la. Althusser propõe-se a fazer isso mediante uma aproximação e um acoplamento entre Estado e ideologia ao inventar a categoria de aparelho ideológico de Estado. O Estado devém, parcialmente, em uma categoria do subjetivo.

Tradicionalmente, a problemática do Estado vem ocupando o materialismo analítico (base econômica, análise de classe, lógica das alianças de classe). A partir de Lênin, essa problemática foi suplementada por uma problemática da consciência que irá se confrontar

com o Estado. O stalinismo devasta essa segunda pauta ao devastar, também, a ditadura do proletariado que, em Lênin, estava em jogo na relação entre consciência política e Estado. A ditadura do proletariado era a norma e a guia da consciência política. Assim, a “ditadura do proletariado” emergia, simultaneamente, da consciência e do Estado, assegurando uma ponte entre ambos. Os efeitos da crise da ditadura do proletariado pelas mãos do stalinismo exigem não somente uma reformulação do Estado, mas também que seja modificada a própria relação entre consciência e Estado. Quando digo que, em Althusser, o estado é parcialmente uma categoria do subjetivo, quero indicar que ele empurrou a consciência em direção ao Estado e, deste modo, construiu uma nova ponte entre consciência e Estado que, por sua vez, não seria possível salvo sob duas condições. A primeira: conceber dois estados no Estado: o Estado repressivo e os aparelhos ideológicos de Estado. A segunda condição consiste em uma transformação-mutação da consciência em um extraordinário veículo da ideologia e da ciência.

Recupero de memória alguns itens da lista de aparelhos ideológicos de Estado: aparelho ideológico de Estado religioso (o sistema das diferentes igrejas); aparelho ideológico de Estado escolar (o sistema das diferentes “Escolas” públicas e privadas); aparelho ideológico de Estado familiar; aparelho ideológico de Estado jurídico; aparelho ideológico de Estado político (o sistema político, com os diferentes partidos); aparelho ideológico de Estado sindical; aparelho ideológico de Estado informacional (imprensa, rádio, TV); aparelho ideológico de Estado cultural (letras, belas artes, esportes, etc.). Nesta lista, o aparelho ideológico político aparece em quinto lugar e está constituído pelos partidos. Assim como todos os demais aparelhos ideológicos, este também opera uma conexão entre a consciência e o Estado. Aqui, poderíamos encontrar um problema, pois eu dizia que o partido não é um marco de pensabilidade do subjetivo. E o que faz Althusser, precisamente, é introduzir os partidos no aparelho ideológico de Estado político. Isso, a meu ver, não acarreta nenhuma dificuldade na medida em que, desde o princípio, o aparelho ideológico de Estado é o resultado de uma recomposição da questão do subjetivo, ou da ideologia. “Partido” já não aparece como um dos operadores dessa composição da ideologia, mas sim como um dos seus produtos. De resto, nesse texto o aparelho ideológico de Estado político aparece em quinto lugar. Aqui, portanto, eu identifico uma confirmação daquilo que chamei de uma tentativa pós-stalinista de Althusser de identificar o subjetivo, a ideologia, por fora da questão do Partido.

O final do texto segue a pista da questão do subjetivo, da ideologia, por parte do materialismo. Está consagrado à ideologia, e, mais precisamente, à passagem da apreensão *ideológica* da ideologia a sua apreensão *materialista*, em particular mediante a crítica da categoria de sujeito, cuja matriz Althusser visualiza no cristianismo... *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado* se fecha sobre uma tentativa de identificação da ideologia em geral; ideologia da qual os aparelhos ideológicos serão a efetuação, a materialização, mas não a categoria propriamente dita. Para Althusser, eles não são outra coisa senão uma indicação descritiva, e não científica. Indicação descritiva e, diria eu, externa ao pensamento.

Althusser sustenta duas teses sobre a ideologia:

- Tese 1: A ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com as suas condições reais de existências (já citei este enunciado).

- Tese 2: “A ideologia tem uma existência material”, o que é abordado do seguinte modo: “A ideologia existe, sempre, em um aparelho e em sua prática, ou suas práticas. Esta existência é material”.

Então, precisamente porque aí reside a dificuldade do materialismo do subjetivo, Althusser escreve: “Claro está que a existência material da ideologia num aparelho e em suas práticas não possui a mesma modalidade de existência material de um paralelepípedo ou de um fuzil. Mas, correndo o risco de sermos chamados de neo-aristotélicos (observemos que Marx tinha Aristóteles em muito alta estima), diremos que ‘a matéria se diz em muitos sentidos’, ou melhor, ela existe sob diferentes modalidades, todas elas enraizadas em última instância na matéria ‘física’”.

Esta questão é retomada algumas páginas a frente quando Althusser argumenta que existem “modalidades da materialidade” e acrescenta: “deixaremos em suspenso a teoria da diferença de modalidade da matéria”.

E, finalmente: “É necessário estar fora da ideologia, ou seja, no conhecimento científico para poder dizer: estou na ideologia (situação de qualquer forma excepcional) ou (caso geral): eu estava na ideologia” (...) “o que significa dizer que a ideologia não tem um fora por si mesma, ao mesmo tempo que ela está fora (para a ciência e para a realidade)”.

Aparentemente, tudo está em seu devido lugar. A ciência coloca a ideologia à distância e a pratica somente estando fora dela. Aqui, todas as minhas proposições parecem cambalear: o Estado como categoria do subjetivo, por exemplo...

Mas se olharmos o post scriptum desse texto, veremos que ele insiste sobre o fato de que os aparelhos ideológicos de Estado participam de uma análise da reprodução. E, diz Althusser, situar-se no ponto de vista da reprodução é situar-se no ponto de vista da luta de classes. As últimas teses são, como eu indicava, uma recusa da ideologia. A respeito da ideologia, há apenas ideologia. No melhor dos casos, podemos dizer (Marx e Spinoza) que estávamos na ideologia. Existe uma designação da ideologia, mas esta é retrospectiva. Trata-se de uma recusa do subjetivo?

A questão é mais complexa. A modalidade da materialidade que qualifica o subjetivo emerge de um filosofismo materialista que apresenta certos inconvenientes. Estes últimos consistem em que, justamente quando o autor nos mostra onde a questão da ideologia parece finalmente ser tangível, temos a impressão de que é necessário recomeçar do zero, pois Althusser nos reenvia à luta de classes. Ora, se somos remetidos à luta de classes, significa, então, que isso que foi resolvido nos aparelhos ideológicos de Estado não diz respeito ao ponto de vista da luta de classe. Essa convocação da luta de classes, ou seja, da política, é, de modo inesperado, a convocação do subjetivo.

A categoria de sobredeterminação, exposta por Althusser em 1962 pela primeira vez, permitiria responder à dificuldade que acabamos de sinalizar? Essa dificuldade consiste no

retorno da luta de classes e, por conseguinte, da política –portanto, do subjetivo– (ao menos via mediação da consciência) mesmo quando acreditávamos tanger o subjetivo por meio da problemática dos aparelhos ideológicos de Estado. No relativo a esses pontos, o texto *Contradição e sobredeterminação* constrói-se em simetria inversa a *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. Com efeito, Althusser começa perguntando-se sobre a categoria do elo frágil em Lênin, a fim de recordar que Outubro não é, de forma alguma, redutível à eficácia simples da contradição “capital/trabalho” e que existe, naquela situação revolucionária, um conjunto de contradições em movimento na superestrutura, de ordem nacional e internacional. A sobredeterminação é apresentada como o que identifica a concepção marxista da contradição, em oposição à concepção hegeliana. Althusser nos diz que, na concepção marxista, só há contradição sobredeterminada.

Althusser propõe caracterizar a contradição hegeliana como “expressiva” da ideia, ao passo que a concepção marxista expressa uma sobredeterminação. Do que se trata aqui é da passagem da dialética hegeliana à dialética marxista. A sobredeterminação emergiria do que Althusser denomina as estruturas específicas da dialética marxista.

Para introduzir essa dialética, Althusser recorre ao exemplo do elo frágil de modo a convocar a história e a política da forma mais concreta possível, analisando a possibilidade de Outubro.

Todo esse texto apresenta-se como uma crítica do materialismo mecanicista e da concepção hegeliana de dialética que o acompanha. Parece-me muito significativo que, para criticar o economicismo, Althusser recorra a uma situação histórica e política, a qual ilustra que é precisamente a questão da história e da política que conduz a questão da dialética, em particular, da dialética marxista. É nesse sentido que se desdobra o que eu chamo de seguimento do subjetivo por parte do materialismo, mediante a identificação da ideia marxista de dialética. O seguimento materialista do subjetivo é o que introduz o seguimento marxista da dialética. Quero lembrá-los de que, para mim, a política e o subjetivo estão muito próximos um do outro, praticamente imbricados.

A questão da eficácia das superestruturas, a questão das ideologias, configura um tratamento da questão da política e da história num espaço atribuído à ciência. Essa localização (ou esse deslocamento) não pode ocultar que o que está em questão são as formas do subjetivo, isto é, da ideologia.

Em Althusser existe uma investigação da racionalidade científica das sociedades humanas cuja chave encontra-se n’*O Capital* e em ruptura com Smith e Hegel. Para Althusser, a contribuição da economia marxista é decisiva para o pensamento rigoroso das sociedades. Ele dirá que Montesquieu carecia da economia política para elucidar a categoria de princípio. Poderíamos dizer que Althusser é o *filósofo da economia marxista*, no sentido de que esta última funda o programa materialista, em particular no atinente à ideologia e ao subjetivo. Explico-me.

Essa questão da economia política é considerável a tal ponto que requer a leitura d’*O Capital*. Para satisfazer as necessidades da dialética –que eu identifico como o que torna

possível uma problemática da ideologia pois, por si mesma, a dialética torna co-pensáveis o mental e o material— a economia política vai assumir, em Althusser, contornos inéditos. Haverá uma ruptura da expressividade direta entre a economia política, por um lado, e a política e o Estado por outro. Neste marco, a concepção expressiva da dialética será concebida como não marxista. Essa figura inédita da economia política estará presente no que Althusser chama de operação fundamental de Marx, um único corte epistemológico e a emergência de duas disciplinas teóricas diferentes: o materialismo histórico e a filosofia marxista. A economia política é interna ao materialismo histórico, posto que o fundamenta amplamente. E como o materialismo histórico é consubstancial à filosofia marxista, a nova economia política é consubstancial à filosofia marxista; ela será, então, capturada na complexidade de uma só ruptura e na criação de duas ciências. O que se doa ao pensamento na economia política marxista só pode se apresentar se a teoria, ou a filosofia marxista, puder assumi-lo e desenvolvê-lo. Devido à ruptura única que reside em sua origem, a filosofia e a economia política são indissociáveis, mesmo quando cada uma delas constitua uma disciplina própria. Já não se trata, então, da simplicidade anteriormente representada pelo par infraestrutura-superestrutura. Se, no materialismo mecanicista, a economia política era a base da consciência, então sua reformulação exige uma nova problemática da ideologia e da consciência. Tal problemática reivindicará a sobredeterminação, os aparelhos ideológicos de Estado e a análise do princípio em Montesquieu.

O princípio é da ordem da consciência, da ordem dos valores, é o subjetivo atribuído diretamente à política, às formas de governo: “Cada governo tem sua natureza e seu princípio. Sua natureza é aquilo que o faz ser tal qual é. Seu princípio, [é] a paixão que o faz agir”. Segundo Althusser: “trata-se da forma concreta de uma sociedade humana”. Althusser mostrará que o princípio é determinante em última instância em relação à natureza, de modo que o subjetivo prevalece sobre a forma de governo e passa a ser incluído numa problemática da totalidade concreta, fiadora do projeto materialista. Para Althusser existe, então, a possibilidade de um projeto materialista concernente ao subjetivo, o que implica a inscrição deste último na totalidade. O princípio inscreve-se na totalidade concreta porque ele designa, por mais passional que seja, a forma concreta de uma sociedade humana: ele é material.

O que significa ser um filósofo da economia política quando esta última se pensa como consubstancial a uma filosofia? Ser filósofo da economia política diz respeito apenas à presença, na filosofia, da consubstancialidade entre economia política e filosofia? Ou, alternativamente, responde ao fato de que ambas são produto de uma única ruptura epistemológica?

A propósito do subjetivo e da totalidade, Althusser hesita entre essas duas posições, ou, pelo menos, transita entre uma e outra. No final do capítulo III de *Montesquieu, a política e a história*, Althusser instala o que ele chama de equívoco do princípio, equívoco entre o subjetivo e o Estado, as formas de governo. As relações entre um e outro não são claras, na medida em que o princípio, determinante em última instância, exige essa opacidade. Semelhante equívoco acarretará uma partição do princípio “entre sua origem (os modos) e as exigências de seu fim (a forma de governo)”. Essa partição, esse equívoco, decorrem do fato de que a economia política e a unidade da história estão ausentes. Althusser argumenta que

a história só pode ser pensada na unidade das formas (de Estado) e das condições de existência e na dialética dessa unidade. A unidade das formas (de Estado) e das condições de existência (trabalho, pessoas), postulado do materialismo, necessita da economia política porque ela assegura a unidade da totalidade concreta, quadro geral do projeto. A economia política é o meio para realizar a unidade, não entre dois termos, mas entre condições materiais, formas de consciência e formas de Estado. Em benefício da história, o princípio será criticado como “uma noção vaga”. Mas, para Althusser, tanto a história como a política são secundárias perante a totalidade concreta. A fraqueza do princípio deve-se, então, a ele estar relativamente desarticulado de uma dialética firme entre as formas e as condições materiais, a qual configura, na realidade a dialética da totalidade. O equívoco do princípio é sua irreducibilidade relativa à totalidade concreta. Aqui, o que eu vejo é o caráter irreduzível da política e do subjetivo à outra coisa senão a si mesmos. A filosofia da economia política é o que mantém da totalidade concreta, porque nela o subjetivo aparece como co-pensável com outra coisa além de si mesmo; a economia política marxista persiste, então, como a norma do projeto materialista, pois garante a totalidade concreta.

Retorno ao início do capítulo III, que argumenta sobre uma autonomia do princípio por si mesmo, o que nos leva não exatamente à totalidade, mas à questão da corrupção do princípio. Sabemos que, para Althusser, o materialismo é atribuído ao caráter concreto da totalidade, de modo que, do seu ponto de vista, um pensamento do princípio ameaça a totalidade concreta de Montesquieu (natureza, princípio), torna-a instável, de modo que convém apelar a uma outra totalidade concreta, aquela que é suposta pela economia política. Há uma outra hipótese sobre a equivocidade do princípio, a de sua corruptibilidade. É a tese que, algumas décadas depois de Montesquieu, Saint-Just irá representar. Em vez de nos orientarmos em direção à totalidade e de introduzir nela a economia política de modo anacrônico, podemos identificar na equivocidade do princípio uma verdadeira teorização do subjetivo e da política. A corruptibilidade do princípio seria sua precariedade, a qual encarna a singularidade, a raridade, ambas características principais da política.

Temos, aqui, uma nova dificuldade. Essa dificuldade é a política. Por quê? Em *Contradição e sobre-determinação*, tudo o que será dito sobre a política passará pela categoria de classe. Podemos afirmar que, para Althusser, classe é a categoria central da política sempre e quando a encaremos com o rigor, a agudeza e a radicalidade marxistas, e não em um sentido simplesmente social, obreirista ou populista. Em sentido forte, eu diria que a concepção da política que delineia Althusser apresenta-se como pós-stalinista, mas é, na verdade, autenticamente marxista e pré-leninista. A passagem do marxismo ao leninismo significa, para mim, a caducidade relativa da categoria de classe enquanto categoria histórico-política, em favor da categoria de *consciência política organizada*. A partir de Lênin e de *Que fazer?*, os termos do debate sobre a política serão esses. É compreensível que, em face da crise do marxismo no fim dos anos 1950 e 1960, Althusser retorne ao fundador e aos textos fundamentais. No entanto, aqui é crucial o debate sobre quem funda o quê. Se voltar a Marx como fundador da filosofia marxista, isto é, como fundador da história, é de uma importância única – a obra de Althusser dá testemunho disso –, isto não quer dizer que seja possível encarar

Marx como fundador da política moderna, já que cabe a Lênin esse papel, graças a sua afirmação da política enquanto consciência organizada.

Se deixarmos que apenas Marx ocupe o papel que Althusser lhe atribui, sob a figura de um retorno, então a política moderna será impensável, posto que permanecerá inteiramente subsumida à categoria de história. Quando Althusser convoca Lênin, isto ocorre no marco da filosofia, em *Lênin e a filosofia*, ou a propósito da contradição, em *Contradição e sobredeterminação*. Ora, em *Que fazer?* nós encontramos duas teses essenciais sobre a política. A primeira nos diz que ela é da ordem da consciência, portanto, do subjetivo. Assim, a política dirá respeito à consciência política. A segunda tese nos diz que a consciência política revolucionária está sob condição do enunciado de suas próprias condições de possibilidade. Eu pontuarei apenas que essa consciência não é algo dado: trata-se, isto sim, de uma vontade, de uma decisão, de um processo organizado cujo nome é “partido”, no sentido renovado que se lhe outorga em *Que fazer*. A política está sob condição. Está sob condição de suas próprias condições de possibilidade: encontra-se despojada da certeza histórica prefigurada no *Manifesto do Partido Comunista*. Desde a Comuna de Paris, a certeza historicizante do *Manifesto* deixa de existir. Aparente paradoxo, a política deve possuir seus próprios termos ao mesmo tempo em que ela passa do certo ao possível. Ela emerge disso que, a meu ver, é um de seus elementos constitutivos: sua precariedade.

A consequência principal “das escolhas” de Althusser, segundo os termos que ele próprio emprega ao falar de Montesquieu, é que a pensabilidade da política vai ser efetuada na história e na filosofia, ou seja, nos dois espaços constitutivos da figura de Marx, com todas as novidades que isso implica: sobredeterminação, aparelhos ideológicos de Estado, etc. Althusser defende a existência da política e de sua autonomia enquanto instância. Mas poderíamos falar, aqui, de uma presença da política se não existir pensamento da política em si mesma? Ao mesmo tempo, Althusser indica que esse tratamento da política na filosofia, e, de forma conexas, na história (em razão da figura de Marx e do vínculo substancial entre política e história, tendo por base a economia política), não diz respeito ao todo da política, já que, após desenvolver seu argumento, ele se remete à um referente outro, que é a luta de classes. Aquilo que constitui o sinal da política é mencionado, mas nosso autor não irá identifica-la por si mesma. Eu diria que Althusser, para quem a política era algo central, só irá pensa-la na filosofia e na história, ou seja, nos seus efeitos. Ele justificará sua escolha do ponto de vista do materialismo científico, o que conduzirá à categoria de “instância”. “Instância” não é a negação da política, mas o lugar de sua pensabilidade científica, isto é, o lugar dos seus efeitos, ou ainda, da sua reprodução.

Não é por nada que, em 1962, Althusser cita *Sobre a contradição*, de Mao Tsé-Tung e, em 1968, é o primeiro a saudar Gramsci como um pensador político maior no Cadernos marxistas-leninistas. Não é à toa que, em *Contradição e sobredeterminação*, ele se dá ao luxo de escrever, no início do texto, que *Os princípios do leninismo*, de Stalin, são “em certo sentido notáveis”, ao passo que, no fim do texto, ele fala da enorme extensão “dos crimes e da repressão stalinistas”. O que é isso senão uma preocupação com a política? A luta de classes não é encarada no sentido da definição marxiana, mas sim como um significante da política. Nesse sentido, luta de classes não é a luta de classes de acordo com a conotação

marxista dessa expressão, e sim a indicação emblemática da política. A luta de classes não é a lei da política, ou, mais precisamente, não é a política como algo regido por leis, mas a política enquanto tensão, pesquisa, projeto.

Para esse filósofo materialista da totalidade concreta, para esse agudo contemporâneo, dotado de preocupação extrema pelas questões colocadas ao pensamento por seu tempo, o espaço da política e da história apresenta-se, em definitiva, sob dois nomes: Marx e Lênin. Em sua obra eu leio *a ambos*, testemunho do materialismo de Althusser e via pela qual ele amarra a política na totalidade, atribuindo a ela uma especificidade real, mas não uma inteligência própria. Eu diria, ao fim e ao cabo e no limite, que aquilo que Althusser pensa sobre a política e a história é o ser leninista da política submetido aos marcos de pesquisa marxistas.