



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

LUCAS SILVEIRA ANDRADE MARTINS

**TEORIA SOCIAL DOMINANTE E MARXISMO:
ANÁLISE CRÍTICA DE LOUIS ALTHUSSE**

Londrina
2018

LUCAS SILVEIRA ANDRADE MARTINS

**TEORIA SOCIAL DOMINANTE E MARXISMO:
ANÁLISE CRÍTICA DE LOUIS ALTHUSSE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof^a Dr^a Simone Wolff.

Londrina
2018

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

M386t Martins, Lucas Silveira Andrade.

Teoria social dominante e marxismo : análise crítica de Louis Althusse / Lucas Silveira Andrade Martins. - Londrina, 2018.
97 f.: il.

Orientador: Simone Wolff.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2018.

Inclui bibliografia.

1. Althusser, Louis, 1918-1990 - Teses. 2. Sociologia - Teses. 3. Estruturalismo - Teses. 4. Comunismo - Teses. I. Wolff, Simone. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

CDU 316.26

LUCAS SILVEIRA ANDRADE MARTINS

**TEORIA SOCIAL DOMINANTE E MARXISMO:
ANÁLISE CRÍTICA DE LOUIS ALTHUSSE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof^a Dr^a Simone Wolff
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof^a Dr^a Maria José de Rezende
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof^o Dr. Ronaldo Fabiano dos Santos Gaspar
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 19 de março de 2018.

À Isabella e Dona Maria Clara, que me
reconduziram ao amor e à militância.

AGRADECIMENTOS

Agradeço antes de tudo à minha mãe, Vânea, e ao meu pai, Washington, pela dedicação mesmo em tempos conturbados à minha formação acadêmica e ao meu crescimento.

Agradeço ao povo brasileiro pela possibilidade de um ensino público e gratuito, sem o qual toda essa caminhada não seria possível.

Agradeço a minha orientadora, Simone Wolff, pela orientação cuidadosa, e à Universidade Estadual de Londrina pela oportunidade.

Agradeço ao Movimento Nacional de Luta pela Moradia por ter me apresentado a luta popular, tão necessária para esse nosso país, e às Brigadas Populares por ter me apresentado tantos outros militantes que almejam uma nova ordem social.

Agradeço a Isabella Mamedi por ter me reconduzido aos caminhos do amor.

Agradeço aos meus amigos da Universidade Federal do Espírito Santo, especialmente àqueles que conheci pela militância estudantil, os quais carregaram carinhosamente comigo e que foram fundamentais em todos os meus momentos de fraqueza.

Agradeço aos meus amigos do Colégio Salesiano por essas décadas de amizade e companheirismo que tenho certeza será eterno.

Enfim, agradeço a todos que me ajudaram, em todos os obstáculos, percalços e tropeços, nessa caminhada.

MARTINS, Lucas Silveira Andrade. **Teoria social dominante e marxismo: análise crítica de Louis Althusse**. 2018. 97 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina, 2018.

RESUMO

Louis Althusser desenvolveu um marxismo heterodoxo, sofrendo profunda influência do estruturalismo francês de sua época. O programa estruturalista iniciado por Saussure e aprofundado por Lévi-Strauss e por inúmeros autores franceses hegemonizou a academia francesa, apresentando inúmeras categorias basilares do edifício estruturalista. Gaston Bachelard e Jacques Lacan, por exemplo, notórios autores do estruturalismo francês propiciaram um desenvolvimento metodológico largamente utilizado por Althusser. As categorias fundamentais do althusserianismo, leitura sintomal, problemática e corte epistemológico podem ser facilmente percebidos nos autores de sua época, destoando largamente do marxismo de sua época. Althusser, portanto, ao intentar reformar o marxismo, acaba por cair nas formulações hegemônicas de sua época, trazendo o marxismo, assim, para o campo estruturalista.

Palavras-chave: Louis Althusser. Estruturalismo. Marxismo. Corte epistemológico. Problemática.

MARTINS, Lucas Silveira Andrade. **Dominant social theory and Marxism: critical analysis by Louis Althusser.** 2018. 97 p. Dissertation (Master's Degree in Social Sciences) – Universidade Estadual de Londrina, 2018.

ABSTRACT

Louis Althusser developed a heterodox Marxism, suffering deeply influence of the French structuralism of his time. The structuralist program started by Saussure and deepened by Lévi-Strauss and uncountable French authors hegemonized the Academy of France, presenting countless main categories of the structuralist building. Gaston Bachelard and Jacques Lacan, for example, notable authors of the French structuralism, provided a methodological development widely used by Althusser. The fundamental categories of the althusserianism, symptomal lecture, problematic and epistemological cut could be easily perceived in the authors of his epoch, untying widely from the Marxism of his time. Althusser, therefore, when trying to reform the Marxism, end up in hegemonic formulations of his time, bringing the Marxism, thereby, to structuralist camp.

Keywords: Louis Althusser. Structuralism. Marxism. Epistemological cut.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	DA GÊNESE DO ESTRUTURALISMO À GÊNESE DO ALTHUSSERIANISMO	14
2.1	<i>A ALTERNATIVA AO EXISTENCIALISMO</i>	14
2.2	<i>SAUSSURE COMO GRANDE PRECURSOR</i>	20
2.3	<i>LÉVI-STRAUSS E O ESTRUTURALISMO</i>	24
2.4	<i>O SUCESSO EDITORIAL DO ESTRUTURALISMO FRANCÊS</i>	29
2.5	<i>MARXISMO E TEORIA SOCIAL DOMINANTE</i>	33
3	ASPECTOS METODOLÓGICOS FUNDAMENTAIS DO ESTRUTURALISMO ALTHUSSERIANO	39
3.1	<i>DO CONCEITO DE LEITURA SINTOMAL</i>	40
3.2	<i>DO CONCEITO DE PROBLEMÁTICA</i>	47
3.3	<i>BACHELARD E SUA EPISTEMOLOGIA</i>	54
3.4	<i>BACHELARD, ALTHUSSER E FOUCAULT</i>	62
3.5	<i>CONCLUSÃO</i>	69
4	A POLÊMICA DO JOVEM MARX	71
4.1	<i>SOBRE O JOVEM MARX</i>	82
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	95

1 INTRODUÇÃO

Althusser é um autor controvertido. Essa é uma frase há muito proclamada por seus exegetas, críticos ou entusiastas. Sua postura inovadora frente ao marxismo é largamente referenciada não só na tradição marxista, mas também em outros campos de conhecimento que dele beberam para construir suas categorias, seus sistemas de pensamento.

Não apenas controvertido por apresentar uma nova análise de Marx em confronto com grande parte do marxismo de sua época. Mas também por apresentar releituras de si mesmo, diversas autocríticas e realinhamentos de posições ao longo de sua vida.

Nasceu em outubro de 1918 em Birandreis, Argélia, quando esta ainda era uma colônia francesa. Mas foi na França que Althusser viveu grande parte da sua infância e toda sua vida adulta. Concluído parte dos estudos em Marseille, Althusser foi aceito na prestigiada École Normale Supérieure, em Paris, mas ficou temporariamente impossibilitado de continuar seus estudos por haver sido convocado a lutar na Segunda Guerra Mundial, retomando-os apenas em 1947. No ano seguinte, já convencido do marxismo, ingressa no Partido Comunista Francês, e, também, começa a lecionar na École Normale Supérieure. A vida de Louis Althusser é marcada a partir daí tanto por uma produção acadêmica intensa quanto por uma empenhada militância no Partido Comunista Francês.

Mas falar de Althusser não é falar de um autor simples, com uma linha contínua e retilínea de pensamento, mas ao contrário, de vários “Althusser” diferentes, que se redimensionam às vezes até de maneira bastante significativa. Alguns autores, como Vázquez (1973) e Boito Jr (2014), o primeiro crítico e o segundo entusiasta, chegam a afirmar que há três “Althusser” diferentes, um para cada década de produção teórica. Uma primeira, que abarca a década de 1960, na qual inclui os seus mais divulgados escritos, *Ler o Capital* e *Por Marx*; uma segunda fase, que consiste em retificações e incorporações de críticas, como a reiterada centralidade da luta de classes em seu método; por fim, uma terceira fase que se distingue radicalmente das duas primeiras por apresentar um materialismo não adepto da causalidade, mas da contingência, rompendo radicalmente, assim, com suas formulações anteriores

Não nos é possível, portanto, pensar Althusser apartado do seu tempo. Seu pensamento está em indissolúvel ligação com o momento histórico concreto em que estava inserido. É não apenas produto de um processo real, mas uma resposta deliberada a um momento específico do capitalismo europeu, da luta de classes de sua região, do nível de organização do Partido Comunista Francês, enfim, uma resposta a uma conjuntura ímpar. Para fins de análise, deteremos-nos no presente trabalho nos dois primeiros períodos apresentados, procurando responder as seguintes questões: contra quem e com quem Althusser escreveu? Nesse processo de “luta” teórica, para usar uma de suas expressões, absorveu ou se afastou das correntes dominantes de sua época? Quando formula suas inovações contra determinadas correntes marxistas da época, realmente retoma o “verdadeiro” marxismo ou nos apresenta um marxismo absorvido das tendências teóricas não-marxistas formuladas durante o período em que escreveu?

A resposta dessas perguntas por nós formuladas não pode ser respondida apenas na análise exegética dos textos de Althusser, apesar de ser fundamental sua análise detalhada. É preciso ir além, pensar o sentido pretendido pelo autor, compreender em que momento o autor escreveu seu texto, ou seja, conhecer porque Althusser realiza o embate e qual era o conjunto do pensamento de sua época.

Iniciaremos a nossa discussão realizando uma retomada histórica do estruturalismo na academia francesa, fazendo, antes, um brevíssimo resgate do longo “diálogo” do marxismo com o positivismo burguês. A reprodução no plano do marxismo da ciência burguesa dominante é reiteradamente vista em inúmeros teóricos ao longo da tradição marxista. Não à toa, como veremos em seguida, o estruturalismo, tornado força dominante na academia francesa do final da década de 1950 e durante a década de 1960, influenciou decisivamente o pensamento de Louis Althusser.

Logo, a nossa discussão inicia-se na reflexão que consideramos a mola propulsora do pensamento de Louis Althusser, a saber, o conceito de Leitura Sintomal. Retomando sua origem psicanalítica (e sua relação, dessa forma, com o estruturalismo) demonstraremos como esse conceito foi absorvido pelo pensamento althusseriano, não sendo, dessa forma, original *do* marxismo.

No mesmo capítulo, em seguida, abordaremos outro conceito fundamental para o edifício teórico althusseriano: o conceito de corte epistemológico. Além de ser uma direta herança de Gaston Bachelard no pensamento de Louis Althusser -

portanto longe de ser apenas uma absorção linguística- é também alicerçada em uma proposição estruturalista. O conceito de *problemática*, ainda que mencionado de forma breve, não mais que algumas páginas de *Por Marx*, está presente ao longo de quase toda sua produção bibliográfica, excluindo-se, talvez, a sua terceira e derradeira fase. Esse conceito, como veremos, possui uma rigidez conceitual que transforma o fazer científico em uma relação entre estruturas, a saber, as problemáticas (o que dá quase no mesmo que estruturas de pensamento) ideológicas e científicas. Esse conceito é a base de operação do corte, sendo o salto (ou ruptura, cesura) de uma problemática para outra justamente a definição de corte. Compreender o conceito de *corte epistemológico* é, portanto, compreender o de *problemática*. E, durante a nossa investigação, percebemos que as noções outrora apresentadas por Bachelard estão vivas, ainda que modificadas, sob nova roupagem (marxista, como sabemos) em Althusser.

A relação, portanto, entre as teorias dominantes e sua influência no pensamento do Althusser perpassará todo nosso intento. Na seção 4, analisaremos a proposição anti-humanista de Althusser, demonstrando primeiramente como os conceitos apresentados na seção 1 (herdados de autores não-marxistas) são a base lógica de sua argumentação e, de outro, que supla concepção de rejeição explícita da genericidade do Homem é, ao final, uma concepção comum da Academia francesa de sua época.

Por fim, apresentaremos a polêmica althusseriana do Jovem Marx como um “laboratório” onde Althusser desenvolveu, em todas as suas consequências, os fundamentos metodológicos acima elencados.

2 DA GÊNESE DO ESTRUTURALISMO À GÊNESE DO ALTHUSSERIANISMO

Louis Althusser adentra-se, como veremos, nas aventuras do estruturalismo. Suas reflexões teóricas estão intimamente ligadas a um intenso período de produção científica, onde um determinado horizonte teórico figurava-se hegemônico. Por essa natureza, nos é importante compreender, ainda que de forma comprimida, qual é a base do método que chamamos de estruturalismo.

Há uma certa periodização possível, para fins didáticos, da aventura-estruturalista. François Dosse (2007) nos indica dois anos-chave em que podemos configurar um certo marco desse paradigma científico, a saber, os anos de 1956 e 1966. Visualizamos como útil essa periodização por nos facilitar a observação de dois anos que, apesar de não configurarem uma pretensa ruptura, nos permitem compreender importantes evoluções categoriais.

Apresentaremos aqui um breve panorama dessa aventura, sempre na reflexão do método, desde seu princípio na linguística, as decisivas e fundamentais contribuições de Lévy-Strauss, Foucault, até chegar em nosso objetivo último, a saber, uma reflexão sobre o pensamento de Louis Althusser.

2.1 A ALTERNATIVA AO EXISTENCIALISMO

O êxito vivenciado pelo estruturalismo não tem precedentes na história intelectual francesa, sua nação fundadora, ao longo das décadas de 1950, 1960 e 1970. O sucesso era tamanho que ao ser questionado do porquê seu país não ter conquistado nenhum título mundial até aquele momento e, ao encarar as seleções de outros países, ter um resultado pueril, o técnico da seleção francesa de futebol anunciou sem constrangimento que iria realizar uma “reorganização estruturalista da sua equipe a fim de melhorar os resultados”. (DOSSE, 2007, p. 21).

O impacto foi, portanto, decisivo, não apenas na ciência, mas na cultura francesa. Mas a hegemonia estruturalista surge, como em todo novo reinado, na morte de seu antecessor.

François Dosse (2007) nos dá algumas indicações dessa evolução única no pensamento teórico francês ocorrida nessas décadas. Até então figura influente e

símbolo da reflexão filosófica francesa até o início da década de 1950, porta-voz da tendência comumente chamada de existencialismo, Sartre vivencia sucessivas turbulências que o abalarão profundamente. A revista que edita, de enorme reverberação na intelectualidade francesa, *Les Temps Modernes*, na qual propaga sua concepção teórica, o existencialismo, sofre impacto decisivo após uma polêmica saída de Claude Lefort, colaborador essencial e um dos pilares da revista. A sua saída foi seguida por inúmeras outras, com igual ou até mesmo superior relevância, como as de Albert Camus e René Etiemble. Mas a de maior peso foi a de Merleau-Ponty, por um duplo aspecto: de um lado por, antes de sua retirada, haver entre ele e Sartre uma identidade impressionante em suas ideias; por outro lado, lança três anos depois após sua saída, em 1952, o livro *As Aventuras da Dialética*, onde denuncia o que julga a ser um ultrabolchevismo de seu antigo amigo. Não apenas ex-correligionário e posterior crítico, Merleau-Ponty posteriormente será um dos grandes incentivadores da aventura estruturalista em terras francesas.

Dosse (2007) considera, ainda, um outro aspecto contestatório à figura de Sartre: ocorre, paulatinamente, a crise de uma quase tradição francesa até então, a concepção do intelectual engajado. O trabalho crítico do intelectual será considerado cada vez mais limitado e circunstanciado, retraindo-se em um desengajamento até relativamente reacionário, ao se valorizar, como em George Dumézil¹, um romantismo pré-capitalista. Em entrevista, Claude Lévy-Strauss, primeiro (e talvez maior) nome do estruturalismo, chega a responder sobre o engajamento político do intelectual que: “[n]ão, eu considero que a minha autoridade intelectual, na medida em que se me reconheça possuir alguma, repousa na soma de trabalho, nos escrúpulos de rigor e de exatidão”. (LÉVI-STRAUS apud DOSSE, 2007, p. 38).

A figura do intelectual engajado, profundamente envolvido com as transformações sociais, os problemas, desafios e polêmicas de sua época, é paulatinamente substituído por um intelectual cientificista, no limite, ensimesmado, preocupado com a lógica, coerência e causalidades internas de seu desenvolvimento categorial.

Dosse (2007), portanto, explica o estruturalismo (ao menos sua eclosão) pela derrocada do “espírito engajado”- representado e defendido por Sartre- e por

1 DUMÉZIL, Georges. **El placer de los dioses**. Entrevistador: Bernard Pivot. Tradução nossa. França, 1984. Entrevista concedida ao programa *Apostrophes*. Disponível em: <<https://vimeo.com/172821309>> Acesso em: 02 fev. 2018.

uma eclosão de um “espírito científico”, desinteressado dos “problemas políticos de sua época”, mas logicamente rigoroso, próximo, inclusive, da racionalidade das ciências matemáticas e naturais, como veremos em seguida. Nós, no entanto, compreendemos que, apesar do esforço colossal da tradução da história do pensamento estruturalista francês realizada pelo autor, seu desenvolvimento da eclosão do estruturalismo carece de algumas importantes questões que deveriam estar indicadas em seu texto.

Sobre isso, um teórico não francês, mas brasileiro, Carlos Nelson Coutinho (2010), nos dá reflexões que acreditamos ser um bom direcionamento para aprofundamentos futuros.

Não é possível, segundo o autor, realizar uma correta análise da história das ideias apartada das transformações político-econômicas que a realidade apresentou ao longo dos anos. Coutinho (2010) indica que há, seguindo Marx, uma forma indireta de determinação social do pensamento, uma vez que a ideologização não se configura como uma direta intencionalidade de classe, mas sim de uma sujeição aos limites impostos, na esfera superficial da realidade, pela divisão capitalista do trabalho e suas consequências culturais e sociais. Marx, sobre isso, afirma com genial clareza em um famoso trecho de *O Capital*:

[d]e resto, com a forma de manifestação “valor e preço do trabalho” ou “salário”, em contraste com a relação essencial que se manifesta, isto é, com o valor e o preço da força de trabalho, ocorre o mesmo que com todas as formas de manifestação e seu fundo oculto. As primeiras se reproduzem de modo imediatamente espontâneo, como formas comuns e correntes de pensamento; o segundo tem de ser primeiramente descoberto pela ciência. A economia política clássica chega muito próximo à verdadeira relação das coisas, porém sem formulá-la conscientemente. Ela não poderá fazê-lo enquanto estiver coberta com sua pele burguesa. (MARX, 2013, p.).

Dessa forma, e aqui continuando o caminho indicado por Coutinho (2010), quando o pensamento não tem condições de superar o imediatismo² e espontaneísmo, não consegue superar a mera descrição da aparência e alcançar

2 Como *imediatividade*, Coutinho (2010) recorre a Lukács: “O termo imediatividade não designa uma atitude psicológica cujo oposto, ou cujo desenvolvimento, seria a consciência; designa, ao contrário, um certo nível de recepção do conteúdo do mundo exterior, independentemente da circunstância de que essa recepção ocorra com maior ou menor consciência. Lembro os exemplos econômicos que adotei (...). Se alguém enxerga a essência do capitalismo na circulação do dinheiro, o nível de suas concepções é imediato, mesmo que, depois de dez anos de grandes esforços intelectuais, exponha-as em um duto volume de duas mil páginas. Ao contrário, se um operário captou instintivamente o problema da mais-valia, ultrapassou já essa imediatividade dos fatos econômicos” (LUKÁCS, ano (?), p. (?) apud COUTINHO, 2010, p. 39)

uma reprodução ideal da essência. Acaba por converter em antagonismos algumas contradições que são elas mesmas pertencentes ao real, elevando a fetiches momentos isolados de uma realidade contraditória. Essa característica é observada em várias formas, tanto em suas orientações racionalistas ou irracionais, subjetivistas ou objetivistas, positivistas ou existencialistas. Todas, quando se atêm a descrição da imediaticidade, veem-se impossibilitadas de uma adequada análise do concreto, adequando-se, ao limite, ideologicamente ao ordenamento capitalista de seu período. Tal adequação revela-se na assimilação acrítica da alienação entre vida pública e vida privada, entre subjetividade individual e social, gerada pelo mercado. Com isso, esses dois momentos são vistos de formas autonomizadas, e, mormente opostas entre si, por vezes mutuamente excludentes.

Diante disso, a ciência, ao ater-se na imediaticidade, acaba por ver os fenômenos de forma unilateral, fetichizando e autonomizando momentos parciais de fenômenos que são, ao fim e ao cabo, sintéticos. A medida que a realidade social encontra relativa estabilidade ou, ao contrário, vivencia uma explosão (por vezes uma substantiva transformação) a consciência, por ser imediatista, cria um “sentimento de mundo” diretamente composto de suas experiências vividas, em um espontaneísmo da consciência.

Coutinho (2010), portanto, nos apresenta que, de acordo com o período histórico, os intelectuais desenvolveram dois “sentimentos de mundo”, unilaterais por ser imediatistas e, conseqüentemente, dualistas e opostos. De um lado, uma sensação de “angústia” e de outro de “segurança”. A partir disso, as diversas correntes teóricas elaboraram suas reflexões teóricas, preponderantemente irracionais ou pseudorracionais.

A angústia caracteriza-se pelo irracionalismo. Pensa-se, a partir daí, nas inúmeras formas de romantismo e, nas filosofias posteriores, especialmente no existencialismo, essa contraposição “seria transformada numa posição ontológica entre homens superiores e homens cotidianos, abrindo-se caminho para concepções aristocráticas, (...) a posições fascistas ou pré-fascistas” (COUTINHO, 2010, p.63), como as de Nietzsche, Spengler e Ortega y Gasset. Esse “sentimento de mundo” valoriza a reação emocional à realidade tendo a intuição irracional um papel preponderante no conhecimento.

Já o conceito de segurança, liga-se à limitação imposta pelo capitalismo ao pleno desenvolvimento da personalidade humana. Na medida em que se submete

às normas e regras socialmente impostas, poderia o indivíduo, nesse “sentimento”, experimentar uma sensação de segurança e estabilidade em um mundo que é, essencialmente, contraditório. Portanto, desde

o temor de Comte ao “progresso anárquico” (às revoluções), com a consequente defesa da primazia da “ordem”; a afirmação de Durkheim segundo a qual o “espírito de disciplina” é a condição básica da vida social; a subordinação do progresso a “estruturas” imutáveis na obra de Lévi-Strauss: temos aqui três elaborações ideológicas, em épocas diversas, do mesmo sentimento pequeno-burguês da “segurança” manipulada como valor supremo da vida. (COUTINHO, 2010, p.65).

A preponderância de um desses dois sentimentos de mundo variou ao longo da história mundial e, especialmente, da europeia em particular. Enquanto da dissolução do Bonapartismo em 1848, predominou uma concepção irracionalista de forte inspiração romântica. A partir desse ano chave, as formas vitais ligadas à “segurança” - estabilização capitalista, grande progresso técnico e material e descenso na luta revolucionária – obtém-se uma intelectualidade com significativas transformações ideológicas. Da filosofia clássica alemã, vemos insurgir o pensamento de August Comte. Ainda que jamais desapareça, o irracionalismo torna, ao fim do século XIX e primeiros anos do século XX, marginal em relação ao intenso crescimento do positivismo que se torna, basicamente, o horizonte teórico da intelectualidade, seja no neokantismo, seja no comteanismo.

O início do século XX, por sua vez, é intensamente explosivo. As guerras e as revoluções tornaram a angústia novamente o modo imediato de reação à realidade conturbada. Em sua maioria, os intelectuais caem em uma crítica irracionalista de fundo pessimista nas novas filosofias “existencialistas” ao resgatarem, do século XIX, filósofos como Kierkegaard e Nietzsche, envolvendo-se em um pessimismo radical na filosofia do homem e na teoria da história. Essa intensificação da angústia encontra seu ápice no período que vai da Primeira Guerra Mundial à derrota do Nazismo, em 1945, prosseguindo, ainda que com menor força, no pós-guerra.

Em um trecho esclarecedor, Sartre respondendo ao questionamento de que em qual medida o homem que age livremente pode contar com seus camaradas de partido, nos diz o filósofo :

[...] contar com a unidade e com a vontade desse partido é exatamente contar com o fato de que o trem chegará na hora ou que o trem não descarrilará. Mas não posso contar com homens que não conheço, fundando-me na bondade humana ou no interesse do homem pelo bem da sociedade, uma vez que o homem é livre e que não há nenhuma natureza humana em que eu possa confiar (SARTRE apud LUKÁCS, 1972, p.77).

No entanto, o mundo do pós-guerra enfrentou transformações decisivas que formarão a base na qual o pensamento estruturalista foi construído. Ainda que essa transformação tenha iniciado na década de 1930, durante o *New Deal*, ela só se torna realmente dominante e universal no período posterior a 1945.

Mas para que isso fosse possível, devia-se satisfazer duas condições fundamentais. Primeiramente, era necessário que se transferisse a forma preponderante de apropriação do excedente valor do mais-valor absoluto, para o mais-valor relativo. Isso implicou um desenvolvimento tecnológico que permitisse que essas condições fossem criadas, aumentando, ao mesmo tempo, os lucros dos capitalistas e a capacidade de consumo dos trabalhadores. Uma segunda condição fundamental foi criar um aparato que manipulasse os desejos do consumidor, criando novas necessidades, para que se tornasse efetiva a possibilidade de consumir mesmo quando o indivíduo, em um primeiro julgo racional, o embutisse como desnecessário.

Coutinho (2010) argumenta que a esfera do consumo, agora amplificada no capitalismo europeu pós-guerra, é a esfera do “tempo livre”, a vida que se coloca para além do trabalho. Portanto, para que as exigências do capital fossem garantidas, a esfera do “tempo livre” torna-se “tempo manipulado”. Em seguida comenta:

Elemento indispensável do neocapitalismo, a manipulação tem como objetivo destruir a especificidade dos indivíduos, homogeneizando seu comportamento ao transformá-lo em algo “calculável” e previsível; tão somente essa homogeneização e previsibilidade garantem a segurança econômica da produção através de “padrões” estáveis de consumo. O homem, para a manipulação, converte-se num simples “dado”, em uma coisa passiva. Desse modo, a manipulação da vida privada não passa de uma ampliação a novas esferas daquilo que chamamos de racionalidade burocrática, a qual, como vimos, é a “racionalidade” espontânea no quadro da alienação capitalista. (COUTINHO, 2010, p. 71).

Como resultado da manipulação, temos um produto humano padronizado, sistematizado por levantamento estatísticos e complexos cálculos matemáticos. A intenção é apagar qualquer elemento de imprevisibilidade nas escolhas, para que a realização da mercadoria seja ampliada e, sobretudo, garantida.

As consequências filosóficas e científicas desse período, ao nosso ver, estão representadas em inúmeras correntes teóricas do pós-guerra que, ao vivenciar o “sentimento de segurança”, dão consequência teórica na necessidade anteriormente citada de previsibilidade das ações humanas do capitalismo desse período.

Daí não nos é estranho verificar teóricos que tenham uma visão marcadamente sincrônica, como o precursor (pré-estruturalista) Ferdinand de Saussure, ou mesmo Lévy-Strauss, que, como veremos ainda que rapidamente, expande a dimensão do método linguístico para uma gama de novas ciências sociais. O anti-historicismo símbolo do estruturalismo dos anos de 1960. Como podemos perceber, é herdeiro direto de uma concepção que submete as possibilidade de ação humana no tempo livre, do “Reino da Liberdade”, a uma realidade manipulatória, onde é imprescindível que se calculem com precisão os desejos e escolhas possíveis a cada indivíduo. Com Coutinho (2010), afirmamos que o estruturalismo é o reflexo ideológico do mundo manipulado.

O estruturalismo, portanto, funda-se nesse cenário em que o “sentimento de segurança” dominava e que, para que o capitalismo pudesse superar suas crises de então, era necessário reconformar não apenas a dimensão direta do trabalho, mas também a da esfera do consumo, do tempo-livre, tornando-o tempo manipulado.

Uma reflexão teórica que valorizasse o estático, sincrônico, compreendendo seus elementos a partir de um cálculo racional, previsível, possuía uma correspondência significativa para as aspirações do capitalismo pós-guerra. A isso, *Ferdinand de Saussure* adequa-se com perfeição. Ainda que cronologicamente anterior ao pós-guerra (ou mesmo ao primeiro ensaio de reconfiguração capitalista, o *new deal*), o *Curso de Linguística Geral*, publicado em 1916, apresenta formulações preciosas para o posterior desenvolvimento do estruturalismo, especialmente com Lévy-Strauss, antropólogo que, partindo da base metodológica do autor, expande-a ao restante das ciências sociais.

2.2 SAUSSURE COMO GRANDE PRECURSOR

Ferdinand de Saussure no início do século XX intentava delimitar com clareza a nova ciência social insurgente, a linguística, a qual considerava ainda na infância. É, por isso que, no *Curso de Linguística Geral*, Saussure (2006) nos apresenta um programa para a recente ciência, a qual guiará o conjunto de seus esforços:

A tarefa da Lingüística será:

- a) fazer a descrição e a história de todas as línguas que puder abranger, o que quer dizer: fazer a história das famílias de línguas e reconstituir, na medida do possível, as línguas-mães de cada família;
- b) procurar as forças que estão em jogo, de modo permanente e universal, em todas as línguas e deduzir as leis gerais às quais se possam referir todos os fenômenos peculiares da história;
- c) delimitar-se e definir-se a si própria. (SAUSSURE, 2006, p. 13).

Indicado assim, a nova ciência da língua deverá fazer uma análise de cada momento da língua a fim de conhecer suas leis internas gerais e, a partir do conhecimento aprofundado de um momento específico, realizar comparações tanto entre línguas distintas, quanto da mesma língua ao longo do tempo.

Para realizar esse empreendimento, Saussure (2006) precisa “purificar” a ciência da língua. Ou seja, deve-lhe retirar todos os elementos que lhe são exteriores. Purifica-lhe, então, da cultura, reservando toda a relação entre os costumes de uma nação e seus fenômenos linguísticos à etnologia. Purifica, também, da história política, que, apesar de grandes acontecimentos históricos possuir uma influência incalculável no tocante a inúmeros fatos linguísticos, deve-se reservar àquela disciplina, a história política, essas formulações específicas. Da mesma forma processa-se a literatura e toda a preocupação de relação da língua e sua extensão geográfica. Vale-nos dizer: Saussure (2006) não afirma que esses fatos (influências, determinações) são desimportantes, mas está nos dizendo que, no trato específico da ciência da língua, é necessário abstrair todos os elementos que são exteriores à língua mesma, em sua pureza.

E, para exemplificar-nos melhor, Saussure (2006) utiliza o já clássico exemplo do jogo de xadrez, o qual reproduzimos aqui, pela impossibilidade de síntese melhor que a do próprio autor:

No que concerne à Linguística interna, as coisas se passam de modo diferente: ela não admite uma disposição qualquer; a língua é um sistema que conhece somente sua ordem própria. Uma comparação com o jogo de xadrez fará compreendê-lo melhor. Nesse jogo, é relativamente fácil distinguir o externo do interno; o fato de ele ter passado da Pérsia para a Europa é de ordem externa; interna, ao contrário, é tudo quanto concerne ao sistema e às regras. Se eu substituir as peças de madeira para peças de marfim, a troca será indiferente para o sistema; mas se eu reduzir ou aumentar o número de peças, essa mudança atingirá profundamente a “gramática” do jogo. Não é menos verdade que certa atenção se faz necessária para estabelecer distinções dessa espécie. Assim, em cada caso, formular-se-á a questão da natureza do fenômeno, e para resolvê-la, observar-se-á esta regra: é interna tudo quanto provoca mudança do sistema em qualquer grau. (SAUSSURE, 2006, pp. 31-32).

Saussure (2006) nos diz, nessa proposição, o que Althusser formulará décadas depois, com sua adaptação da leitura sintomal de Lacan e a distinção que estabelece entre objeto real e objeto de conhecimento. A correlação, portanto, é evidente, mas ateremos a ela no momento específico da discussão acerca de Althusser. O que nos é pertinente aqui é observar a autonomização do conceito em Saussure. Para o autor, ainda que os fatores “exteriores” (como sua história) à língua mesma são fundamentais para que ela exista enquanto tal, eles lhe são irrelevantes quando da compreensão das regras internas, dos nexos criados entre si, das “regras do jogo”. Se, em um jogo de xadrez houver dois observadores- um que participou de todo o jogo até então e outro que chegou naquela jogada- indifere, para ambos, quais foram as jogadas que ocorreram anteriores àquele momento. O que importa são as opções, as relações, os nexos, que podem surgir a partir daí. O que importa, portanto, quais são as combinações possíveis. Mas há um problema do exemplo da metáfora, que o próprio Saussure (2006) nos avisa, que há uma diferença central entre o jogo de xadrez e o sistema linguístico, quando pensado assim, no método: enquanto no jogo de xadrez o sujeito conscientemente escolhe sua próxima jogada, na língua os signos são postos de forma completamente arbitrária, não havendo o indivíduo qualquer dimensão criativa.

O signo linguístico, unidade e categoria básica fundamental da linguística, é uma unidade psíquica conformada pela combinação do conceito e de sua imagem acústica, respectivamente, significado e significante. Essa divisão do signo em duas faces de uma mesma moeda permite que separemos o conceito “árvore” da sua versão acústica “á-r-v-o-r-e”. Se chamássemos, nesse exemplo, o conceito de *arbor* (sua palavra latina) ao invés da palavra “árvore” (em português), permanecendo ainda sua imagem acústica “á-r-v-o-r-e”, manteríamos o sentido do signo anteriormente exemplificado.

Essa relação entre significado e significante, como já visto, é completamente arbitrária. O laço que une a ideia “céu”, por exemplo, da imagem acústica “c-é-u” não possui relação alguma interior que lhe explicasse o porquê dessa ligação. Poderia muito bem ser outra sequência acústica, que o resultado seria o mesmo. Aqui reina um dos motivos basilares da ressalva realizada por Saussure à sua metáfora do jogo

de xadrez: a ação humana, aqui, não molda, não transforma, não modifica; a relação entre conceito e imagem acústica, entre significado e insignificante é irracional porque arbitrária e, dessa forma, irrelevante investigá-la. Esse elemento, será recorrente na obra de Saussure e peça importante na visão de mundo estruturalista. E não há dúvidas em Saussure quando, da possibilidade da ação humana, afirma:

Se, com relação à ideia que representa, o significante aparece como escolhido livremente, em compensação, com relação à comunidade linguística que o emprega, não é livre: é imposto. Nunca se consulta a massa social nem o significante escolhido pela língua poderia ser substituído por outro. Este fato, que parece encerrar uma contradição, poderia ser chamado familiarmente de "a carta forçada". Diz-se à língua: "Escolhe!"; mas acrescenta-se: "O signo seria este, não outro." Um indivíduo não somente seria incapaz, se quisesse, de modificar em qualquer ponto a escolha feita, como também a própria massa não pode exercer sua soberania sobre uma única palavra: esta atada à língua tal qual é. (SAUSSURE, 2006, p. 85).

A língua, portanto, é um sistema que é imposto, herdeiro de gerações anteriores, tendo os indivíduos, ou mesmo as massas, pouca ou nenhuma capacidade de intervenção³.

Expomos, até agora, as letras "b" e "c" do programa apresentado por Saussure quando do início de seu *Curso de Linguística geral*. Ou seja, observamos que, para Saussure, a linguística é uma ciência que explica a si mesma, a partir de regras formais, que, articulando-se entre si, moldam a língua. Mas, há um terceiro elemento ainda não mencionado por nós que será retomado pelo estruturalismo, especialmente em figuras como Foucault: sua compreensão da história da linguística.

A compreensão de Saussure sobre a história, especialmente a história da linguística, é motivo de controvérsias entre linguistas. Fiorin (2014) afirma, por exemplo, que aqueles que alegam que para o Saussure do CLG a língua é um objeto destituído de dimensão histórica e que leva em conta apenas formas que se bastavam a si mesmas, possuem uma má leitura do autor. Para Fiorin (2014), mais que explicar a dimensão diacrônica devemos observar que a própria dimensão sincrônica é profundamente histórica. Nós temos, entretanto, certa divergência com

3 As proximidades com a sociologia de Durkheim são significativas. Alguns teóricos apontaram essa questão, especialmente quando da valorização do estático sobre o dinâmico, conforme pode ser visto em Sobrinho (2013), Marra e Milani (2012).

Fiorin. A alegação de que em Saussure a história está ausente na língua nos parece decerto exagerada. No entanto, nos é evidente que ela, a história, encontra-se, ao menos, esvaziada. Mas essa precisão nos é agora secundária e nos seria também impossível nos aprofundarmos nessa questão nesse trabalho.

O que nos importa mais é o sentido que a obra de Saussure possuiu para a compreensão da história no conjunto da expressão teórica estruturalista. Sobre isso, Dosse (2007) diz que as categorias saussurianas servirão de instrumento epistêmico ao estruturalismo generalizado, mesmo que os diversos trabalhos tomem certas liberdades com o autor a fim de adaptar a seus diversos campos teóricos. E a principal inflexão, segundo Dosse (2007), será a preponderância do sincrônico sobre o diacrônico, e a forma com que o autor ilustra essa preferência de Saussure é a partir da já citada metáfora do jogo de xadrez. Dosse (2007) chega a afirmar que “[e]ssa radical mudança de perspectiva relega a diacronia ao *status* de simples derivada, e a evolução de uma língua será concebida como a passagem de uma sincronia para uma outra sincronia”. (DOSSE, 2007, p. 86). *A semelhança com o pensamento de Foucault (e Bachelard) é, aqui, evidente.*

Esses três elementos anunciados por Saussure estão em total sintonia com o “sentimento de segurança” descrito por Coutinho (2010), ao submeter a ação humana a regras e normas que lhe são exteriores, impelindo assim uma análise estática que valoriza a imutabilidade categorial, ou seja, a sincronia, a permanência. Não à toa será amplamente revisitado nas décadas ulteriores, especialmente a partir do final da década de 1940 e a década de 1950, não somente com Lévi-Strauss, mas tendo esse autor enorme destaque em sua divulgação além da linguística.

2.3 LÉVI-STRAUSS E O ESTRUTURALISMO

A grande inovação de Lévi-Strauss, de acordo com Dosse (2007), foi a transposição do modelo linguístico para a antropologia, elencando-o primeiro como um grande exemplo de cientificidade, afirmação que o próprio Lévi-Strauss (1967) confirma quando diz que:

No conjunto das ciências sociais ao qual pertence indiscutivelmente, linguística ocupa, entretanto, um lugar excepcional: ela não é uma ciência social como as outras, mas a que, de há muito, realizou os maiores progressos: a única, sem dúvida, que pode reivindicar o nome de ciência e

que chegou, ao mesmo tempo, a formular um método positivo e a conhecer a natureza dos fatos submetidos à sua análise. (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 45).

Para Lévi-Strauss (1967), que chega a comparar a inovação da linguística estrutural à revolução copernicana, a linguística ocupa um papel de ciência modelo, que deve servir de inspiração para o conjunto das ciências sociais, elogiando especialmente o Círculo de Viena, que, seguindo os passos de Saussure, propiciaram novas reflexões para o conjunto da linguística estrutural.

Em *Antropologia Estrutural*, Lévi-Strauss (1967) celebra os avanços conquistados pelos linguistas em quatro pontos fundamentais: 1) a fonologia passou dos fenômenos linguísticos conscientes para os inconscientes; 2) há uma recusa no tratamento dos termos de maneira independente, eles são vistos integrando um sistema; 3) mas não se limita a mostrar que os termos integram um sistema, ela o mostra de maneira concreta, revelando sua estrutura; 4) por fim, visa a descoberta de *leis gerais*.

A partir daí, novas possibilidades são abertas. Não se trata a partir de Lévi-Strauss de uma colaboração ocasional entre o linguista e o sociólogo/antropólogo. Para o autor, por exemplo, no estudo dos problemas de parentesco, o sociólogo se vê em situação formalmente semelhante ao do linguista fonólogo:

Como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significação; como eles só adquirem esta significação sob a condição de integrarem em sistemas; os “sistemas de parentesco”, como os “sistemas fonológicos”, são elaborados pelo espírito no estágio do pensamento inconsciente; enfim, a recorrência, em regiões afastadas do mundo e em sociedades profundamente diferentes [...] faz crer que, em ambos os casos, os fenômenos observáveis resultam do jogo de leis gerais, mas ocultas. O problema pode então se formular da seguinte maneira: numa *outra ordem de realidade*, os fenômenos de parentesco são fenômenos do *mesmo tipo* que os fenômenos linguísticos. (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 49, itálicos do autor).

E há um motivo para essa vanguarda, segundo Lévi-Strauss (1967). Diferentemente do restante das ciências sociais, a linguística não possui interferência do observador sobre o objeto de observação (se existir é desprezível), dado que a língua vive e se desenvolve como uma elaboração coletiva e inconsciente, não tendo o indivíduo possibilidade de confundir seus conhecimentos teóricos acerca da língua e sua experiência de sujeito falante. Ou seja, para Levi

Strauss (1967), “na linguística, pode-se, pois, afirmar que a influência do observador sobre o objeto é desprezível: não basta que o observador tome consciência do fenômeno para que este seja modificado”. (LÉVI-STRAUSS, 1967, p.73).

A linguagem, para o autor, aparece como um fenômeno social constituído por um objeto *independente* do observador e para o qual se possuem longas séries estatísticas. E aqui há uma grande vantagem da linguística sobre o restante das ciências sociais: a possibilidade de, dada a estrutura fonológica das línguas (a partir das regras de agrupamento de vogais e consoantes), ser possível obter generalizações a partir de complexos cálculos matemáticos. Uma máquina matemática poderia, por exemplo, formular extensos cálculos de combinações possíveis para palavras com determinadas características escolhidas pelo pesquisador (número de sílabas, etc).

Dada essa característica, Lévi-Strauss chega a afirmar que “somente a linguagem parece presentemente suscetível de um estudo verdadeiramente científico, que explique a maneira pela qual se formou e preveja certas modalidades de sua evolução ulterior”. (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 74).

Levi-Strauss, aqui, não difere muito da concepção clássica do positivismo, onde, segundo Löwy (2013), são explicadas por três aspectos essenciais: 1) a sociedade é regida por leis naturais, isto é, leis invariáveis, independentes, da vontade e da ação humanas, na vida social, reina uma harmonia natural; 2) a sociedade pode, portanto, ser epistemologicamente assimilada pela natureza (o que classificaremos como “naturalismo positivista”) e ser estudada pelos mesmos métodos, *démarches* e processos empregados pelas ciências da natureza; 3) por fim, as ciências da sociedade, assim como as da natureza, devem limitar-se à observação e à explicação causal dos fenômenos, de forma objetiva, neutra, livre de julgamentos de valor ou ideologias, descartando previamente todas as prenoções e preconceitos.

Ou seja, para Lévi-Strauss, nesse escrito supracitado, a preferência por uma cientificidade desinteressada, matematizada, que remete sempre à sincronicidade, o tempo estático, e, por consequência, uma necessidade constante de elaboração de leis gerais, é, ao fim, uma expressão da visão de mundo ali exposta por Löwy. Essa adesão de Lévi-Strauss à visão de mundo positivista, desenvolvida por ele a partir dos anos de 1950, é expressão da teoria do mundo manipulado, do “sentimento de segurança”, onde a previsibilidade e o cálculo racional têm lugar de destaque.

Dessa forma, é compreensível sua preferência pela sincronia e uma progressiva negação da razão dialética. Coutinho (2010) argumenta que há em Lévi-Strauss uma excessiva valorização da razão analítica (como vimos acima na parcial, mas significativa, adesão ao paradigma positivista), submetendo a razão dialética no curso de sua investigação. Sendo assim,

[A razão analítica] deve explicar também a razão dialética. Essa exigência permanente obriga incessantemente a razão analítica a ampliar seu programa e transformar sua axiomática. Mas a razão dialética não pode explicar nem a si mesma, nem à razão analítica. (LÉVI-STRAUSS apud COUTINHO, 2010, p. 111).

Essa redução à razão analítica, estimula, como vimos acima também em Saussure, uma valorização das combinações e as expressões dos elementos em sua expressão matemática. Limitando, segundo Coutinho (2010), às regras formais do pensamento, manipulatórias, pois, de decomposição e combinação.

Um exemplo do impacto que essa valorização tem no pensamento estruturalista é a forma como que Lévi-Strauss enfrenta a questão do contínuo e do descontínuo, da identidade e da não-identidade, elementos caros da dialética na superação dos limites da lógica formal aristotélica. Para ele,

É indispensável introduzir a descontinuidade a fim de poder conceitualizá-la [os fatos da realidade]. Em cada caso, tal descontinuidade é obtida pela *eliminação radical* de certas frações do contínuo [...]. *Em qualquer domínio*, tão somente a partir de quantidades discretas podemos construir um sistema de significações. (LÉVI-STRAUSS apud COUTINHO, 2010, p. 112).

Se a princípio a realidade é contínua e o intelecto apenas age “descontinuamente”, assume-se que, no limite, essa realidade é irracional. Segundo Coutinho (2010, p. 113), “os limites do intelecto impedem Lévi-Strauss de compreender o mundo como uma 'unidade de contrários', forçando o autor francês a eliminar essa unidade de forma radical na inteligibilidade científica.”

A posição estruturalista de Lévi-Strauss nos leva, portanto, segundo Coutinho (2010), a algumas considerações: 1) ela nega-se a uma investigação genética da realidade, ou seja, não se preocupa com a historicidade das estruturas; 2) Lévi-Strauss nega a possibilidade de estudar de forma conjunta os processos e as estruturas, ou seja, não apenas as relações entre “A” e “B”, mas a sua composição

genética, o que tornou possível “A” e “B”.

Ruy Fausto (1997) expressa bem a diferença entre Lévi-Strauss e a razão dialética, especialmente a marxista. Para o autor, expressando assumidamente de forma esquemática, há em Marx três níveis de manifestação da relação aparência-essência: o da essência, o da aparência e o da essência-aparência (que é, ele próprio, de certo modo essência). Há, por exemplo, um pensamento e uma linguagem da aparência, que exprime a mercadoria como valor-de-uso e por conseguinte a troca de mercadorias entre trocas de valores-de-uso. Há, também, um pensamento e uma linguagem da ciência, da ciência “pura”, incompletos (pela sua má abstração), que exprimem as mercadorias como valores, mas não exprimem a expressão desses valores. E há um terceiro tipo, uma linguagem “das mercadorias”, que representa a igualdade dos valores refletidas nos valores de uso, sendo essa última linguagem, de certa medida, da ação dos agentes, unidade da essência-aparência. Lamentamos pela longa citação, mas aqui Fausto exprime bem a relação dialética entre agentes e coisas (sociais). Segundo ele, em uma leitura banal

Se diz que os agentes refletem relações pessoais em relações entre coisas. Mas o fato de que os agentes façam isso sem saber que o fazem indica que são as relações entre coisas que determinam as relações entre os agentes. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que o que se tem são relações pessoais entre os agentes se refletindo em relação entre coisas. Mas o fato de que os agentes façam isso sem saber que o fazem indica que são as relações entre coisas que determinam relações entre os agentes. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que o que se tem são relações pessoais entre os agentes se refletindo em relações entre coisas. Mas se considerarmos que os agentes não sabem que estão “refletindo” (e se por “coisa” se entender não coisas naturais, mas coisas sociais), dir-se-á que na realidade são as relações entre coisas (as quais sem dúvidas *pressupõem*, mas não põem, as ações dos agentes) que determinam as relações entre pessoas. Reencontra-se aqui, evidentemente, expressa de um outro modo, a reflexão do abstrato no concreto. (FAUSTO, 1997, p. 139)

Essa diferenciação realizada por Fausto (1997) é interessante pois para evidenciar os contrastes entre o inconsciente levistraussiano e o desenvolvimento acima apresentado pelo autor brasileiro. Fausto (1997) nos alerta que, no universo estruturalista, há o movimento que vai de efetivações particulares de uma língua (mitos, relações de parentesco) ao *sistema de relações*. É um processo que vai, portanto, da particularidade à totalidade, como a ciência econômica clássica expressa logo acima que exprime as mercadorias como valores, sem exprimir as expressões desses valores. Se exclui a ação, a práxis, assumindo a posição de

Saussure sobre a linguagem. Como vimos, para ao Saussure (2006), não importa a questão da origem da língua, tampouco essa questão deveria ser proposta. O que importa na linguística é a vida normal e regular de um idioma já constituído. Dessa forma, também podemos observar a distância entre Lévi-Strauss e a dialética como apresentado por Fausto.

E, assim como vimos em Saussure, percebemos um pensamento que valoriza a racionalidade analítica, a prevalência no sincrônico e uma lógica formalista, onde a decomposição dos elementos e suas relações são basilares.

Aqui temos a generalização no pensamento das ciências sociais da “miséria da razão”, para seguir Carlos Nelson Coutinho, sendo esta a expressão de um sentimento de segurança de um mundo “manipulado”, onde a práxis burocrática determina as expressões teóricas.

2.4 – O SUCESSO EDITORIAL DO ESTRUTURALISMO FRANCÊS

À base das formulações desses autores centrais para o estruturalismo, a vaga inovadora dessa corrente teórica enfrentou um intenso crescimento bibliográfico a partir do ano de 1956. E há razões para além da produtividade científica individual: abre-se um novo caminho de investigações motivados no início desse ano pelas revelações dos crimes de Stalin pelo secretário-geral Nikita Khrutchev e, ao fim daquele ano, pelo esmagamento da revolução russa pelos blindados soviéticos. Além, é claro, do já mencionado momento do capitalismo europeu, que vivenciou uma intensa expansão que necessitava um modelo que realizasse a massa de mercadorias em ascendente, portanto altamente manipulado.

O choque das revelações de Khrushchov e as consequentes ações da União Soviética foram avassaladoras para a *intelligentsia* francesa. A revisão crítica do estalinismo pelos teóricos franceses promoveu o estruturalismo, transformando-o “a muitos, a esse respeito, como uma tábua de salvação no momento de agonia do marxismo institucional”. (DOSSE, 2007, p.221). Gerard Genette, por exemplo, comenta o seu desligamento do Partido Comunista Francês em 1956:

Depois, submeti-me a uma cura de desintoxicação durante três anos no grupo Socialismo ou Barbárie, onde convivi com Claude Lefort, Cornélius Castoriadis, Jean-François Lyotard. Para tornar-me não-marxista, após ter sido stalinista durante oito anos, era imprescindível uma boa e forte centrifugadora, e Socialismo ou Barbárie era uma uma que raspava a fundo. (GENETTE apud DOSSE, 2007, p. 222).

O ano de 1956 representou, portanto, uma expansão absoluta do estruturalismo ao conjunto das ciências sociais francesas incidindo, inclusive, nos teóricos marxistas. Jean-Pierre Faye em entrevista ilustra bem essa situação: em 1956, descobre-se o rigor do programa de Lévi-Strauss, afirmando que o autor “nos falou do alto de uma espécie de cátedra, explicando-nos que a estrutura era a rainha e que as três ciências que iam dominar eram a econometria, a linguística estrutural e a antropologia, que iria tornar-se estrutural alguns meses mais tarde com um outro livro” (FAYE apud DOSSE, 2007, p. 222).

A partir desse ano observou-se que não apenas uma expansão do estruturalismo como tendência teórica, mas sua progressiva influência também no marxismo, como a criação, ainda em 1956, da revista *Arguments*, que contava com Edgar Morin como diretor, mas presenciado por Jostas Axelos, Jean Duvignaud, Colette Audry, François Fejtö, Dionnys Mascolo, Rolando Barthes e Pierre Fougeyrollas. A revista, segundo Dosse (2007), que fora inicialmente uma tentativa de direcionamento alternativo à vulgata marxista, findou-se em 1962 por avaliação de Edgar Morin cuja influência do estruturalismo no marxismo representava um novo regelo para o segundo, ao valorizar um modelo visto tão rigoroso quanto as ciências da natureza, a linguística estrutural.

O avanço do estruturalismo nas ciências sociais (que inclui decisivamente o marxismo em seu arco de influências) pode ser percebida pela explosão de novas revistas acadêmicas que surgirão após esse fatídico ano. Na linguística, ciência modelo, surgiram importantes revistas, como *La Linguistique*, animada por André Martinet, e *Languages*, dirigida por Algirdas-Julien Greimas, importantes nomes do estruturalismo. Outras revistas importantes que surgiram durante esse período foram *Communications*, dirigida por Georges Friedmann; *Tel Quel*, que fora bastante influente, apesar de suas mudanças abruptas de posição, absorvendo e excluindo ao longo de suas edições um largo número de renomados intelectuais estruturalistas. No marxismo, temos a inauguração da revista *La Nouvelle Critique*, de cunho althusseriano, bastante influente no seio cultural francês, especialmente após adesões da experiência revolucionária chinesa, particularmente a revolução cultural e os *Cahiers marxistes-leninistes*, periódico da União dos Estudantes Comunistas, que, a partir de 1966, possuía uma completa adesão à experiência

chinesa.

O maoísmo possuía, em início da década de 1960, um importante polo de produção teórica, que circundava a figura de Louis Althusser na Escola Normal Superior da rua de Ulm. Dominique Lecourt chega a afirmar que “havia nos temas da revolução cultural ecos de um certo número de teses de Althusser”. (LECOURT, 2007, p. 369). Segundo Dosse “[o] objetivo desses jovens normalistas era alcançar na interpretação de Marx o mesmo rigor científico irretocável que Lévi-Strauss lograra obter com o pensamento selvagem”. (DOSSE, 2007, p. 370).

No último item desta seção abordaremos a seguinte questão: é possível afirmarmos que há uma afinidade entre a *teoria* maoísta e o estruturalismo? Acreditamos que sim e que o pensamento de Mao foi devidamente talhado nos elementos que lhe eram a fim.

E a adaptação do maoísmo para a corrente estruturalista passou principalmente pelas canetas da rua de Ulm, da Escola Normal Superior. Essa instituição acabou por se tornar o epicentro do marxismo estruturalista, tendo Althusser como ponta de lança, mas que juntou importantes nomes dessa corrente, como Pierre Macherey, Roger Establet, Michel Pêcheux, François Régnauld, Etienne Balibar, Christian Baudelot, Régis Debray, Yves Duroux e Jacques Rancière. Além do desejo de tratar Marx sob o máximo do rigor científico (não um rigor qualquer, diga-se, mas aquele rigor estruturalista já mencionado em Saussure e Lévi-Strauss), os normalistas tinham uma intensa vontade de derrotar as posições de Roger Garaudy, então representante da posição oficial do PCF e identificado com a ortodoxia estalinista.

Os anos de 1962 e 1963 são para Althusser um ano de intensas reflexões sobre a base do pensamento estruturalista, fala de Lévi-Strauss, Montesquieu e Foucault, além de outros autores. Abordaremos Althusser de forma mais detalhada ademais nas próximas seções. Mas vale ressaltar que sua produção configura-se como uma adesão marxista ao estruturalismo, reproduzindo em seu núcleo teses fundamentais do programa estruturalista aqui já apresentada.

As produções que circundavam o programa estruturalista cresceram a uma ampla gama de setores, abarcando o conjunto da intelectualidade francesa. O ano auge dessa epopeia está em 1966. Nesse ano são publicados os *Écrits*, de Jacques Lacan, na psicanálise. Na linguística estrutural é publicada a *Semantique Structurale* com Greimas, *Ethnologie et langage*, de Geneviève Calame-Griaule,

e *Masse et puissance*, de Élias Canetti. Foucault publica seu primeiro grande sucesso editorial, *As Palavras e as Coisas*, que representou uma nova abordagem na análise da história das ideias. Na mesma linha de Foucault, temos o lançamento da Biblioteca das Ciências Humanas de Pierre Nora. Pierre Bourdieu publica *L'amour de l'art* em conjunto com Alain Darbel. O althusseriano Pierre Macherey publica em 1965 o livro *Por une théorie de la production littéraire*. Enfim, há uma extraordinária publicação de livros que se mostraram fundamentais no estruturalismo, tanto na sociologia, na linguística, na antropologia, como na filosofia e na economia.

Além dos livros, o ano de 1966 também demonstrou um extraordinário volume de revistas acadêmicas, como a edição *Communications 8*, que representou praticamente um programa da análise estrutural, com grandes nomes como Roland Barthes, Tzevetan Todorov e Algirdas-Julien Greimas. Este último, como os outros, reitera o reinado do programa inaugurado por Lévi-Strauss ao abertamente afirmar nessa publicação que: “os progressos realizados recentemente nas pesquisas mitológicas, graças sobretudo aos trabalhos de Claude Lévi-Strauss, constituem uma contribuição de materiais e de elementos de reflexão considerável para a teoria semântica”. (GREIMAS apud DOSSE, 2007, p. 414). Outras revistas como *Aléthéia* e *Esprit* representaram grandes fontes de divulgação do pensamento estruturalistas durante aquele ano e na posteridade.

O grande fenômeno editorial do ano de 1966, no entanto, foi Michael Foucault com o livro *As Palavras e As Coisas*. O sucesso foi extraordinário: segundo Dosse (2007), foram vendidos, na primeira tiragem, 3,5 mil exemplares em abril, posteriormente 5 mil exemplares em junho, mais 3 mil em julho, 3,5 mil em setembro e assim durante o restante da década de 1960. E está presente em Foucault, pelo menos no de *As Palavras e As coisas*, em essência o programa estruturalista:

As negações sucessivas do sujeito na linguística saussuriana, na antropologia estrutural e na psicanálise lacaniana acabam de encontrar em Foucault aquele que reinstala no próprio âmago da história da cultura ocidental essa figura como ausência, como falta em torno da qual se dobram as epistemes. (DOSSE, 2007, p. 426).

Encontramos, portanto, uma tendência teórica de profunda influência na realidade social francesa, incidindo também de maneira determinante no marxismo, não apenas no conteúdo a ser teorizado, como também na forma. Ou seja, parcela

do marxismo francês aderiu ao programa estruturalista, não importando para nós se direta e conscientemente ou não, figuras como Althusser, Macherey, Badiou, reproduziram importantes elementos da vaga estruturalista.

Veremos nas seções 3 e 4 como Althusser desenvolve sua teoria e desenvolveremos alguns dos conceitos que creditamos como diretamente influenciados desse período.

O marxismo, no entanto, não fez concessões a postulados positivistas, formalistas ou mecanicistas apenas nesse período. Um diálogo com a teoria dominante sempre se fez presente nos escritos de muito dos teóricos marxistas, a depender do período histórico em que formula.

2.5 MARXISMO E TEORIA SOCIAL DOMINANTE

No prefácio de sua primeira publicação de grande peso, a compilação de artigos nomeada *Por Marx*⁴, Althusser (1978) referencia claramente as limitações que a filosofia marxista possuía até meados de 1950. Dominada pelo dogmatismo stalinista, o pensamento marxista encontrava-se imobilizado, não permitindo, segundo o autor, a insurgência de uma produção teórica “efetivamente científica”.

O impacto do estalinismo nas ciências é muito conhecido. Segundo Löwy (2013), a burocracia na União Soviética produziu um “marxismo vulgar”, análogo à “economia política vulgar” do pensamento burguês, ou seja, diretamente vinculado aos seus interesses políticos e sociais. Nascido na URSS, o estalinismo se manifesta também no movimento comunista organizado em torno da URSS, o que lhe dá a característica de um fenômeno a nível mundial. Ainda segundo Löwy, destas características,

resulta uma instrumentalização radical da ciência, uma tendência à sua “ideologização” total e, portanto, à abolição de sua autonomia relativa. No domínio das ciências sociais e históricas, é suficiente mencionar o exemplo caricatural do *Resumo da história do Partido Comunista da União Soviética (bolchevique)*, reescrito várias vezes, em função das mudanças da linha do partido, com o desaparecimento ou “revalorização” retrospectiva dos dirigentes bolcheviques caídos em desgraça. (LOWY, 2013, p. 202).

4 A primeira publicação da obra, no Brasil, detinha o título *A Favor de Marx*, publicado à época pela Editora xxx. Recentemente, em 2015, a Editora da Unicamp republicou a obra com uma tradução mais apropriada com o original “*Pour Marx*”.

É certo que inúmeros autores (COUTINHO, 2010; THOMPSON, 1981; VASQUEZ, 1978; GIANOTTI, 1981) ressaltaram certa leniência de Althusser a Stalin e o stalinismo⁵. De toda forma, apesar de ressalvados certos aspectos, Althusser claramente posiciona-se neste escrito de forma a reconhecer as possibilidades teóricas surgidas a partir de 1956. O acontecimento deste ano é o já largamente referenciado XX Congresso da URSS, onde há a ocorrência das famosas denúncias de Stalin proferidas por Nikita Khrushchov⁶.

O impacto desse evento foi extremamente significativo. Segundo Marek (1987), esse processo de distensionamento político, que propiciou certas reorientações políticas dos partidos comunistas dos países capitalistas, também tornou possível, no campo teórico, a quebra de “tabus” do marxismo-leninismo. Redescobriu-se o “jovem Marx”, começou-se a usar o conceito de “alienação”, nos termos dos *Grundrisse*, publicados em alemão em 1953, afastou-se paulatinamente a concepção etapista da revolução socialista.

Ainda segundo Marek (1987), esse redescobrimto de um “novo” Marx, favoreceu um fenômeno que caracterizou o desenvolvimento do debate de ideias entre os diversos setores marxistas e o cristianismo católico, estando também esse último em franca ebulição, devido ao advento do Concílio Vaticano II, ocorrido em

5 Corroborada pelo famoso trecho de Althusser: “El compendio de Stalin (Materialismo dialéctico y materialismo histórico) que ha desempeñado un gran papel, pues enseñó el marxismo a millones de militantes durante decenas de años [...] expone correctamente los principios del marxismo y de una manera que por lo general es justa”. (ALTHUSSER, 1967, p. (?)).

6 Em 25 de fevereiro de 1956, Nikita Krushev pronunciou o informe “secreto” (porque não constado nos informes e resoluções oficiais do Congresso, sendo emitida em sessão fechada, ainda que posteriormente tenha havido distribuição de cópias do informe aos líderes regionais do Partido e também a alguns governos estrangeiros) ao XX Congresso da União das Repúblicas Socialistas, onde apontou inúmeros elementos até então escamoteados pela burocracia da URSS. Nesse pronunciamento, Krushev avalia que “Entre nosotros se asumió una actitud de ese tipo hacia un hombre, especialmente hacia Stalin, durante muchos años. El objeto del presente informe no es valorar la vida y las actividades de Stalin. Los méritos de Stalin son bien conocidos a través de un sinnúmero de libros, folletos y estudios que se redactaron durante su vida. El papel de Stalin en la preparación y ejecución de la revolución socialista, en la guerra civil, en la lucha por la construcción del socialismo en nuestro país, es conocido universalmente. Nadie lo ignora. En este momento nos interesa analizar un asunto de inmensa importancia para el partido, tanto ahora como en el futuro... Nos incumbe considerar cómo el culto a la persona de Stalin creció gradualmente, culto que en momento dado se transformó en la fuente de una serie de perversiones excesivamente serias de los principios del Partido, de la democracia del Partido y de la legalidad revolucionaria”. (KRUSCHEV, 2017, p. (?). E, a seguir: “Debido a que todos no se han dado cuenta cabal de las consecuencias prácticas derivadas del culto al individuo, del gran daño causado por el hecho de que se haya violado el principio de la dirección colegial en el Partido, concentrando un poder limitado en las manos de una persona, el C.C. del Partido absolutamente necesario exponer los detalles de este asunto al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética” (KRUSCHEV, idem). Em seguida, Krushev (2017) apresenta inúmeras denúncias em relação ao autoritarismo de Stálin, ao que julga ser seus crime de guerra, sua relação com os Kamenev, Zinoviev e os trotskistas, além do que julga ser um desvio grave ao leninismo.

1963. A aproximação do marxismo com o humanismo ocorreu, portanto, quase que naturalmente, retomando questões iniciadas pelo jovem Marx antes completamente negligenciadas pelo dogmatismo estalinista. A tese de que “o comunismo é o humanismo cuja realização é finalmente possibilitada pela supressão da propriedade privada dos meios de produção” (MAREK, 1987, p. 313), por exemplo, figurava-se inconciliável com a rigidez do pensamento dogmático.

O momento dos primeiros escritos de Althusser é, portanto, o da dissolução do marxismo-leninismo como pensamento único e a penetração do humanismo nas organizações revolucionárias. Essas duas facetas aparecem para Althusser de maneira dualista: de um lado, a abertura do pluralismo teórico possibilitou o desenvolvimento de uma teoria marxista “verdadeiramente” científica, qual seja, desamarrada de suas limitações ideológicas; de outro, tornou possível a penetração de uma corrente teórica excessivamente “historicista”, que, para Althusser, é quase identitário a idealismo, portanto ideológico e, dessa forma, não científico.

Isso nos coloca à mostra do que Vázquez (1974) denomina de projeto político-epistemológico de Louis Althusser. Segundo o autor, o tempo inaugurado pela desestalinização exige a restauração da cientificidade no marxismo. É, portanto, o tempo da luta teórica contra o humanismo e todo desvio idealista (ideológico) no movimento comunista.

Ainda que o esforço de Althusser seja polarizador de opiniões na década de 1960, a iniciativa de transformar o marxismo em uma teoria essencialmente científica não é exatamente uma novidade. De acordo com Löwy (2013), ao final do século XIX e início do século XX, o marxismo sofreu uma flagrante influência das mais diferentes variantes do positivismo, especialmente no seio da segunda internacional, havendo tentativa de conciliação do pensamento marxista com Comte, Darwin, Spencer ou Kant, “não somente nas correntes chamadas ‘revisionistas’ mas no seio do próprio marxismo ‘ortodoxo’”. (LÖWY, 2013, p. 138).

Foram dois os mais proeminentes representantes desse período: Bernstein - comumente denominado de “revisionismo”- e Kautsky- defensor do que chamava ser o “marxismo ortodoxo”.

O revisionismo trata-se, basicamente, de uma crítica positivista⁷ ao

⁷ Como nos aponta Löwy (2013, p. 138), Bernstein não esconde a natureza positivista de sua crítica. Ao propor sua visão a respeito dos textos marxianos, não cessa elogios à “argúcia” de Comte, Kant, Darwin e Spencer.

pensamento marxiano, numa tentativa de síntese entre o autor alemão e as filosofias de Comte e Kant. Segundo Löwy (2013), Bernstein argumenta que é possível uma dissociação radical entre julgamento de valor dos julgamentos de fato e uma identidade epistêmica entre ciências sociais e naturais, questões que, segundo ele, foram conduzidas de forma equivocada por Marx.

Contra qualquer perspectiva utópico-revolucionária, Berstein nega uma vinculação orgânica entre ciência marxista e classe proletária. Para sustentar tal posicionamento, argumenta que há uma teleologia no método marxiano, uma vez que este concebe uma relação orgânica entre teoria e prática, reflexão teórica e atividade revolucionária. Para Berstein, segundo Löwy (2013),

O principal erro do autor de O Capital seria o fato de que ele subordina as exigências científicas a uma tendência e torna-se assim prisioneiro de uma doutrina (a do objetivo final socialista) que o impede de alcançar uma cientificidade objetiva. (LÖWY, 2013, p.139).

Influenciado pelo darwinismo-social de Spencer, Bernstein sustenta que o próprio desenvolvimento das forças produtivas, de maneira natural e progressiva, desembocaria em uma sociedade socialista, ausente de classes sociais. Opondo-se a uma “visão messiânica” da ciência, Bernstein desenvolve, paradoxalmente, uma visão teleológica da história, perdendo de vista a natureza contraditória, porque dialética, do desenvolvimento do capitalismo. Rosa Luxemburgo, ao comentar as assertivas de Bernstein, afirma que o autor “abandonou as categorias do pensamento do proletariado revolucionário, a dialética e a concepção materialista da história; ora é a elas que deve as circunstâncias atenuantes da sua mudança”. (LUXEMBURGO, 2005, p. 34).

A perspectiva do “socialismo evolutivo” bersteiniano, no entanto, não encontrou unanimidade na do Partido Social-Democrata alemão, ao qual Bernstein era vinculado. A principal voz que notadamente influenciava o conjunto do partido, Karl Kautsky, combatia a noção fatalista de seu interlocutor, pelo menos até o advento da Primeira Guerra⁸.

⁸ Com a aproximação da Primeira Guerra e a vitória do Partido Social-Democrata nas eleições de 1912 na Alemanha, Kautsky deu uma notável guinada “à direita”, apoiando a burguesia imperialista alemã nas ações da Primeira Guerra, fato duramente criticado por Lenin: “Como explicar esta monstruosa deturpação do marxismo pelo letrado em marxismo Kautsky? Se se falar das bases filosóficas deste fenómeno (sic), tudo se reduz a uma substituição da dialéctica pelo eclectismo (sic) e pela sofística. Kautsky é um grande mestre neste género (sic) de substituição. Se se falar no terreno

Utilizando como principal veia argumentativa a indissociável imbricação entre a perspectiva proletária e o marxismo, Kautsky afirma que

em uma sociedade atravessada pelos antagonismos de classe, um conhecimento científico novo [...] implica em geral prejuízo para os interesses de certas classes. Descobrir e difundir conhecimentos científicos que são contraditórios com os interesses das classes dominantes significa lhes declarar a guerra. (KAUTSKY apud LOWY, 2013, p. 144).

No entanto, mesmo assumindo o ângulo proletário do marxismo, Kautsky não consegue fugir das disposições de seu adversário, decaindo nas teses positivistas da filosofia da ciência.

Ao defender sua tese, estabelece que na investigação científica é necessário separar estritamente os julgamentos de fato dos julgamentos de valor, chegando a afirmar que os julgamentos de valor (ou, segundo ele, o ideal moral) tornam a ciência uma fonte de erros. Kautsky aqui entra em uma irresolúvel contradição: como conceber uma ciência proletária axiologicamente neutra?

Segundo Michael Löwy (2013), após a Segunda Guerra Mundial, Kautsky resolve o impasse recaindo sobre os mesmos fundamentos de Bernstein, proclamando

explicitamente que o materialismo histórico, enquanto pura doutrina científica, não está de maneira alguma vinculado ao proletariado – apesar de reconhecer que a maior parte de seus partidários se acha no seio do proletariado e de seus representantes intelectuais. (LOWY, 2013, p. 146).

Podemos enxergar, portanto, que a doutrina positivista ditou as regras do marxismo durante o final do século XIX e o início do século XX. A dominação do positivismo nos campos das ciências naturais e o seu estabelecimento como doutrina oficial da burguesia fizeram-na extrapolar seus domínios de classe e determinar em grande medida as reflexões sobre a vida social realizadas pelo movimento operário.

A influência do positivismo não foi, entretanto, exclusividade dos embates da Segunda Internacional. Em outros momentos da história do marxismo nós podemos

da política prática, tudo se reduz a servilismo perante os oportunistas, isto é, ao fim e ao cabo, perante a burguesia. Progredindo cada vez mais rapidamente desde o começo da guerra, Kautsky atingiu o virtuosismo nesta arte de ser marxista em palavras e laiaio da burguesia de facto. (LENIN, 2007, p. (?)).

ver uma inclinação às teses do pensamento positivista, em maior ou menor grau, de maneiras particulares.

É possível verificar que os pensamentos de Bernstein e Kautsky assimilaram questões inexistentes na até então recente tradição marxista, vale dizer, nas proposições do positivismo. A aceitação de uma análise isenta de julgamentos de valor, ou axiologicamente neutra, epistemologicamente idêntica às ciências naturais, produziram reflexões não somente no seio da Segunda Internacional, mas nas correntes teóricas subsequentes.

Retornando, agora, a Althusser, pensamos haver uma correlata relação entre a teoria social dominante, no caso, as variantes do positivismo, e as incorporações realizadas pelos autores da segunda internacional, rapidamente mencionados, e Louis Althusser. Seu intento de criar uma teoria marxista científica, resvala, inclusive, a assertivas que já estavam presentes, em certa medida, nas discussões da Segunda Internacional. Sobre isso, Vazquez, em tom provativo, afirma:

O projeto althusseriano [...] é em substância um projeto epistemológico: estabelecer a teoria das condições da produção de conhecimento. De fato, esta teoria da prática teórica [...] se volta a uma metateoria, ou ciência das ciências que não deixa de recordar suspeitosamente ao velho e ao novo positivismo. Mas, se o projeto althusseriano nasce de uma necessidade prática (regenerar a teoria marxista), é, definitivamente, na prática real onde se decidirá seu destino. Em poucas palavras, é ali onde haverá de ver se a filosofia é ou não uma arma da revolução. (VASQUEZ, 1975, p. 87, tradução nossa).

Dessa forma, a concessão do marxismo ao programa estruturalista é uma concessão de certa medida ao paradigma dominante. Como ocorrido nas formulações da Segunda Internacional, o althusserianismo ao reclamar a cientificidade e o rigor científico aos moldes das ciências naturais (sobrevalorizando a lógica e excluindo do texto aquilo que lhe extrapola, por exemplo), acaba por assumir formulações que estão sendo pensadas pelo *Mainstream* da teoria social.

3 ASPECTOS METODOLÓGICOS FUNDAMENTAIS DO ESTRUTURALISMO ALTHUSSERIANO

A década de 1960, como vimos, foi o mais importante momento de produção bibliográfica estruturalista. De lá saíram reflexões basilares da perspectiva aqui estudada, tendo particular destaque a proposição anti-humanista e a dissolução da dialética na razão analítica.

Para Althusser, como veremos, há uma total confluência no discurso. Tanto o anti-humanismo latente em suas polêmicas contra Garaudy, quanto sua proposta de uma dialética diádica, seguindo os passos do maoísmo teórico. São, evidentemente, produtos do período de encaixe do marxismo na redoma cientificista contemporânea. Para Dosse (2007), o althusserianismo é uma resposta

à necessidade de sair de um marxismo oficial pós-estalinista, portador de uma herança funesta, ancorado no dogma. Althusser permitia complexificar o marxismo, cruzar a sua aventura com as ciências sociais em pleno desenvolvimento, e colher todos os frutos, dando-se como discurso dos discursos a própria teoria das práticas teóricas. Ressucitar um marxismo científico desembaraçado das escórias dos regimes que se valem dele, tal é o desafio estimulante que Louis Althusser apresenta a uma geração militante, temperada nos combates anticolonialistas. (DOSSE, 2007, p. 329).

O encaixe ao cientificismo acadêmico dominante de sua época dá-se a adesão não apenas ao vocabulário, incorporando palavras ou expressões do período, mas a uma verdadeira imersão conceitual, assumindo, com isso, importantes aspectos da base metodológica estruturalista.

Três são importantes conceitos da absorção de consagradas investigações estruturalistas: i) a formulação althusseriana de “leitura sintomal”; ii) a de problemática; iii) a de corte epistemológico. Tais conceituações foram fundamentais na sustentação das inovações do teórico francês, desde suas incursões acerca do jovem Marx a suas famosas reflexões sobre o Ideologia e Estado.

3.1 DO CONCEITO DE LEITURA SINTOMAL

Como vimos ao longo da seção 2, a Linguística ocupou o lugar de ciência-mãe do estruturalismo. A base inicialmente proposta por Ferdinand de Saussure, posteriormente difundida por Lévi-Strauss, encontrou ecos em quase todas as áreas

das ciências humanas, incluindo, como rapidamente vimos anteriormente, a psicanálise.

De acordo com Maia, Medeiros e Fontes (2012), os primeiros anos de ensino de Lacan, compreendidos entre 1953 e 1963, são marcados pela construção de uma nova abordagem do conceito Sintoma, precisamente a partir do conceito saussueriano de significante, o qual articula esse conhecimento com os textos freudianos. E é de Lacan que Althusser retira sua formulação de leitura sintomal, mesmo que, ao afirmar, tanto em *Ler o Capital* quanto em *Por Marx*, ambos de 1965, que toma essa expressão emprestada dos estudos linguísticos e psicanalíticos, dissimulando sua origem lacaniana.

Walter José Evangelista (1984), teórico adepto do althusserianismo, reconhece essa proximidade entre os autores em sua elucidativa introdução a dois textos de Althusser acerca da psicanálise, a saber, *Freud e Lacan* e *Marx e Freud*.

Freud e Lacan, texto de Althusser de 1964, demonstra todo o fascínio que a psicanálise lacaniana incindia sobre o nosso autor. E o fascínio tem rastro biográfico entre a vida dos dois autores. Após ser expulso, em 1963, da Sociedade Francesa de Psicanálise, Lacan encontrou guarita na École Normale Supérieure da Rue D'Ulm sob direta influência e tutela de Althusser, para continuar seus seminários psicanalíticos. Não é ocasional, portanto, que Althusser absorva aspectos fundamentais da teoria lacaniana, tal qual a já mencionada Leitura Sintomal. Althusser, diferentemente dos teóricos do Partido Comunista Francês, não intentava fundar uma nova psicologia, uma nova ciência, mas construía sua teoria a partir de Lacan, em clara confluência com seu pensamento, sendo, segundo autor, a psicanálise

verdadeiramente uma ciência, pois ela é a ciência de um objeto próprio, ela é também uma ciência segundo a estrutura de toda ciência: possuindo uma teoria e uma técnica (método) que permitem o conhecimento e a transformação de seu objeto em uma prática específica. (ALTHUSSER, 1985, p.55).

Diferentemente dos teóricos do Partido Comunista Francês, Althusser não intentava contra Freud e Lacan, mas reconhecendo que ambos os autores apresentavam importantes elementos, especialmente técnicos, para o avanço da ciência psicanalítica. Sua “luta teórica”, para usar uma expressão de Evangelista (1984), dá-se contra os teóricos da *La Nouvelle Critique*, que era a então revista teórica oficial do PCF, particularmente no artigo *Auto-critique: la psychanalyse, une ideologie reactionnaire*, onde oito profissionais da medicina psiquiátrica assinam um tratado contra Freud (citando rapidamente Lacan) acusando-os de reacionarismo.

Em defesa de Lacan, Althusser, no artigo *Freud e Lacan* (1964) não priva-se de defender o legado freudiano e lacaniano ao dizer: “a primeira palavra de Lacan é para dizer: em princípio Freud fundou uma ciência. Uma ciência nova, que é a ciência de um objeto novo: o inconsciente”. (ALTHUSSER, 1984, p.55). E, mais a frente, nos direciona a fonte dos avanços que Althusser encontra em Lacan ao dizer que

Lacan não negaria o fato de que, sem o surgimento de uma nova ciência: a Lingüística, sua tentativa de teorização teria sido impossível. Assim se faz a história das ciências, na qual, frequentemente, uma ciência só se torna tal pelo recurso a outras ciências e pelo desvio por outras ciências, não somente ciências existentes quando de seu batismo, mas também tal ciência nova, vinda mais tarde, que tem necessidade de tempo para nascer. (ALTHUSSER, 1985, p. 56)

É a favor da herança estruturalista na psicanálise que Althusser situa-se em sua luta contra os teóricos do PCF. Portanto, a sua predileção na formulação da *Leitura Sintomal* pelo não dito, pelas entrelinhas, é herdeira direta de sua filiação ao estruturalismo lacaniano⁹.

Pois bem, tratemos de seu conceito de *Leitura Sintomal* onde ela é melhor desenvolvida, a saber, em seu artigo publicado na coletânea *Ler o Capital*. A publicação *Ler o Capital* é uma obra coletiva publicada em 1965 a partir de seminários realizados na École Normale Supérieure em conjunto com seus alunos Jacques Rancière e Pierre Macherey. Tal livro, juntamente com *Por Marx*, foi o responsável pelo “fenômeno althusseriano” do final da década de 1960 e início de 1970, tendo repercussão mundial.

Essa coletânea trata-se de uma espécie de guia de leitura de *O Capital*, de Karl Marx, sendo a parte incumbida a Althusser uma discussão de como ler a obra magna do teórico alemão, que, segundo o autor, a forma de ler havia sido equivocadamente realizada até então. Essa forma de ler, a leitura sintomal, herdeira da prática analítica lacaniana, ocupa parte central do texto, sendo a grande contribuição dessa publicação. O termo aparece em alguns outros textos, como em artigos da coletânea *Por Marx* e escritos menores posteriores, mas em nenhum desses casos é apresentada uma sistematização ou elementos distintivos a esse artigo presente em *Ler o Capital*.

Para Althusser, *O Capital* permite, portanto, que desenvolvamos uma nova forma de ler. Para isso, indica que

[v]oltemos a Marx, para observar que podemos justamente apreender nele, não somente no que ele diz, mas no que faz, a própria passagem de uma primeira idéia e prática de leitura e a uma teoria da história capaz de nos fornecer uma nova teoria do ler. (ALTHUSSER, 1975, p.16).

E isso é possível porque Marx é um teórico que, segundo Althusser (1975), “lê em voz alta”, ou seja, dialoga abertamente com autores, com abusos de citações, referências e excertos, que, em *O Capital*, tem particular destaque as figuras de Quesnay, Adam Smith e David Ricarrdo. Mas rapidamente o autor francês nos adverte que a leitura de Adam Smith e David Ricardo apenas é límpida para certo tipo de leitura, ou seja, para a leitura que encara a empreitada de Marx como considerações ao que os autores ingleses fizeram corretamente e retificações com o que considera nesses autores falso. Para a leitura verdadeiramente marxista é, no entanto, necessário fazer uma segunda leitura, bastante singular, uma leitura dúplice, que põe em jogo dois princípios de leitura radicalmente diferentes. Essa segunda leitura, que veremos logo em seguida, Althusser denominou de Leitura Sintomal.

Uma primeira leitura é vista por Althusser como uma leitura a partir do texto de Marx. Essa leitura, comumente utilizada pela Academia, é vista pelo francês como uma leitura teórica retrospectiva onde, partindo de Marx, observamos as lacunas do texto de Smith. Dessa forma, pela leitura convencional, sempre segundo Althusser, temos que Smith não viu o que tinha em mãos.

Toda o corpo teórico de Smith, portanto, são vistos na antinomia “acertos/equívocos”. Assim, “[s]e são as omissões do ver que explicam os seus equívocos, do mesmo modo, por uma necessidade peculiar, será a acuidade do ‘ver’ o que há de explicar suas visões: de todos os conhecimentos reconhecidos”. (ALTHUSSER, 1975, p. 17-18). Seguindo o raciocínio apresentado, na primeira leitura, bastaria uma leitura precisa, sem omissões ou distrações, para que se encontre a correção científica.

9 E não é ocasional as repetidas referências elogiosas a Foucault em *Ler o Capital*. A obra *História da Loucura* é vista em Althusser (1975) como um divisor de águas no tocante a observar a posição da leitura, do local de visão, como fundamental para avanço de uma nova ciência, assumindo em Foucault as preocupações acerca das “condições de possibilidade do visível e do invisível, do interior e do exterior do campo teórico que define o visível – podemos talvez dar um passo a mais, e mostrar que, entre esse visível e esse invisível assim definidos, pode existir certa relação de necessidade”. (ALTHUSSER, 1975, p. 25).

Atribuindo essa concepção do ver/não-ver temos que Marx

Como sempre é tratado com o tratamento com que tratamos os outros, eis Marx reduzido a Smith, menos a miopia; eis reduzido a nada todo o gigantesco trabalho pelo qual Marx se afastou da pretensa miopia de Smith. Reduzido a uma simples diferença do ver, hoje quando nem todos os são são pardos; reduzidos a nada a distância histórica e o deslocamento teórico em que Marx pensa a diferença teórica que o separa para sempre de Smith. (ALTHUSSER, 1975, p. 18).

Mas há uma segunda leitura, inteiramente diversa dessa primeira, a qual Althusser denomina Leitura Sintomal.

Essa leitura não parte da dualidade “acertos-equívocos” de um determinado autor, mas da relação “visível-invisível”, ou seja, daquilo que está presente no texto do autor mesmo que ele não tenha consciência disso. Em nossa visão, Althusser nos apresenta um inconsciente literário, nos remontando a toda *démarche* estruturalista, que vai de Lévi-Strauss a Lacan. Ou, segundo Althusser, a segunda leitura enxerga o problema da teoria porque

Esse problema só é visível enquanto invisível, porque esse problema diz respeito a coisa inteiramente diversa de objetos dados, para os quais bastaria ter vista clara para ver; uma relação invisível necessário entre o campo do visível e o campo do invisível, uma relação que define a necessidade do campo obscuro do invisível, como um efeito necessário do campo visível. (ALTHUSSER, 1975, p. 18).

O leitor, portanto, deve realizar uma leitura nas entrelinhas, buscando naquilo que o autor lido escreve o que ele “quis dizer” e não disse. Sobre a leitura de Marx sobre a economia política clássica (Smith, Ricardo), Althusser argumenta que, segundo Marx,

O que a economia política não vê não é o que ela não vê, mas o que ela vê; não é o que lhe falta, mas, pelo contrário, aquilo que não lhe falta; não se trata de que ela erre, mas, pelo contrário, de que ela não erre. O equívoco é então não enxergar o que se vê; o equívoco refere-se não mais ao objeto, mas à própria vista. (ALTHUSSER, 1975, p. 20).

Althusser exemplifica a sua formulação com a já referida leitura de Marx sobre os economistas clássicos e especialmente em um ponto: quando da reflexão sobre o valor-trabalho. Ali o autor francês argumenta que já estava presente, inconscientemente, a teoria do valor demonstrada por Marx em Smith, mas não poderia ser enxergado pelo inglês por um equívoco na intenção da investigação que, por não haver a pergunta correta, não torna possível ver a resposta correta. Por isso, Althusser afirma que Marx

pode colocar a questão não enunciada, simplesmente enunciando o conceito presente sob uma forma não-enunciada nos vazios da resposta, presente nessa resposta a ponto de produzir e fazer aparecer nela esses mesmos vazios, como os vazios de uma presença. (ALTHUSSER, 1975, p.22).

Ou seja, o grande mérito de Marx foi perceber o que o Smith poderia ter dito e não disse, especialmente porque no enunciado ou questão não estavam presentes os conceitos corretos. Adequando as perguntas, torna-se possível, a partir da resposta do próprio Smith, encontrar a formulação cientificamente adequada.

Vejamos o exemplo de Althusser. A questão inicial da economia clássica, para o francês, era: qual o valor do trabalho? A resposta de Adam Smith, reduzindo ao seu conteúdo estrito, se adequava na seguinte resposta: “O valor de (...) trabalho é igual ao valor dos meios de subsistência necessários à manutenção e à reprodução de (...) trabalho”. (ALTHUSSER, 1975, p. 21).

Há, na demonstração de Althusser, dois espaços em branco, dois vazios não preenchidos por Smith. É Marx, segundo ele, que nos faz ver esses vazios e completa a resposta. Dessa forma, segundo Althusser (1975), não é o autor alemão quem diz o que o texto de Smith não diz, mas é “o próprio texto clássico que nos diz que se cala: seu silêncio são as suas próprias palavras”. (ALTHUSSER, 1975, p. 21).

O problema está localizado na questão colocada. A falta representada pelos espaços vazios do exemplo de Althusser é a presença, na resposta, da ausência de uma questão corretamente formulada. A pergunta inicial “qual o valor do trabalho” não torna possível a resposta preenchendo essas lacunas. A resposta, ao fim, diz ao francês que a questão é sua própria falta, ela é, em si, limitadora.

É possível, então, responder os vazios da resposta quando se formula uma outra pergunta, mais adequada: qual é o valor da força de trabalho?. A resposta está, portanto, já enunciada no vazio da própria resposta, está presente como ausência, emergindo quando corretamente questionada. Ela está presente, dessa forma, como inconsciente, nas entrelinhas, no “não-dito” no dito. A influência da psicanálise aqui é, portanto, flagrantemente forte.

Essa influência da psicanálise não é obliterada no Althusser de *Ler o Capital*, como podemos ver nessas duas citações do livro acima mencionado:

Depois de Freud é que começamos a suspeitar do que quer dizer o escutar, e portanto o falar (e o calar); e que o “quer-dizer” do falar e do escutar revela, sob a inocência do falar e do escutar, a profundidade de uma fala inteiramente diversa, a fala do inconsciente. Eu ousaria afirmar que, desde Marx, deveríamos começar a suspeitar do que, pelo menos em teoria, ler e portanto escrever querem dizer. (ALTHUSSER, 1975, p. 22)

No mesmo capítulo, mas em uma nota de rodapé, Althusser referencia suas influências contemporâneas nessa recuperação do inconsciente freudiano na análise marxista

A esse esforço teórico, durante longos anos solitário, intransigente e lúcido de J. Lacan, é que devemos, hoje, esse resultado que subverteu nossa leitura de Freud. Numa época em que o legado radicalmente original de J. Lacan começa a passar para o domínio público, em que cada um pode, a seu modo, fazer uso e proveito dele, devo reconhecer nossa dívida para com uma lição de leitura exemplar, que, como veremos, ultrapassa em alguns de seus efeitos o objeto de origem. Devo reconhecê-la de público, para que o “trabalho de alfaiata não desapareça na roupa (Marx), mesmo que seja a nossa. Devo reconhecer também a dívida, manifesta ou secreta, que nos liga a esses mestres que nos ensinaram a ler as obras do saber, como o foram Gaston Bachelard e J. Cavaillès, mestres que são ainda hoje G. Ganguilhem e Michel Foucault. (ALTHUSSER, 1975, p.22).

Essa forma de ler os autores, buscando nas entrelinhas de seus escritos o não-dito no dito teve impacto importante no desenvolvimento teórico de Althusser e, conseqüentemente, em boa parte do marxismo que teve por ele como sua influência. Essa leitura, somada a sua particular noção de “corte epistemológico”, tornou-se instrumento fundamental para sua análise sobre o Jovem Marx, celebrizado em seu artigo no livro *Por Marx* e largamente debatido no seio do marxismo.

Giannotti (1980), no artigo *Contra Althusser*, critica severamente o caminho escolhido por Althusser para analisar o pensamento marxiano. Para o autor brasileiro, a leitura sintomal althusseriana encontra-se, no limite, em uma situação paradoxal:

Para assumir ao pé da letra uma oposição que só é afirmada nitidamente uma vez, o leitor deverá interpretar todo o corpo do marxismo com os olhos voltados tão-somente para as entrelinhas, reduzindo a importância de todo o vocabulário filosófico empregado por Marx, como se sua prática teórica fosse inferior às suas descobertas. (GIANNOTTI, 1980, p. 87).

Em seguida, Giannotti (1980) afirma que essas escolhas apenas são compreensíveis caso observemos que a substituição do discurso marxista para o dele próprio (isto é, althusseriano) tem como consequência aproximar a filosofia marxista da tradição epistemológica do marxismo francês que, em sua época, era marcada pelo programa estruturalista.

Ester Vaisman,

Em seguida, ainda nesse capítulo, discutiremos as reflexões althusserianas de problemática e corte epistemológico para, no próximo capítulo, compreendermos como essas formulações de origem em autores reconhecidamente vinculados ao estruturalismo tiveram impacto decisivo nas formulações de Louis Althusser.

3.2 DO CONCEITO DE PROBLEMÁTICA

Das novidades propostas por Althusser ao longo de suas obras, talvez a de maior ressonância no mundo acadêmico e político seja sua formulação de corte epistemológico. Absorto em intensa polêmica com os autores de sua época, essa inovação na tradição marxista representou uma nova leitura da evolução do pensamento de Karl Marx.

Apresentada de forma mais sistemática no escrito “Sobre o jovem Marx” na coletânea de textos *Por Marx*, a formulação do conceito de corte epistemológico é central para o desenvolvimento de reflexões importantes de Louis Althusser, como Ideologia, Estado e sua polêmica postura anti-humanista.

Para compreendermos melhor o desenvolvimento dessa formulação, seguiremos as propostas de Sánchez Vázquez (1980), descritas em seu livro *Ciência e Revolução*. Nesse escrito, Vázquez afirma que o conceito de *problemática* é um pressuposto para Althusser quando da discussão do corte epistemológico, fato que, segundo ele, é correntemente esquecido por seus comentaristas.

Sánchez Vázquez (1980) nos apresenta o conceito de *problemática* como o fundamento no qual o corte epistemológico opera, sendo elemento importante para uma correta apreensão da questão. Dessa forma, faremos o caminho ora indicado pelo autor mexicano, qual seja, primeiro compreendermos o conceito de *problemática* para posteriormente analisarmos o conceito de *corte epistemológico*.

O termo *problemática* está presente em diversos escritos de Althusser ao longo de toda sua produção, mas em poucos realiza uma discussão de maior rigor, apresentando os fundamentos e os desdobramentos desse conceito. Como a noção de corte epistemológico (inicialmente desenvolvida por Gaston Bachelard, que ainda veremos nesta seção), a de *problemática* também foi tomada de empréstimo, nesse caso, de Jacques Martin, o qual, não por acaso, recebe dedicatória nas páginas iniciais de *Por Marx*.

Vale dizer, por honestidade teórica, que não tivemos acesso aos escritos de Jacques Martin, portanto, não poderemos medir a extensão da influência desse autor nas obras de Althusser. Ater-nos-emos aqui estritamente ao desenvolvido por nosso autor-chave, o que ele entende pelo termo e quais as consequências do uso em sua produção.

Para reflexão sobre o conceito de *problemática* em Althusser, utilizaremos primordialmente o espaço em que achamos estar mais desenvolvida a questão, a saber, o tópico II do escrito “Sobre o Jovem Marx”, artigo presente na coletânea *Por Marx*. Tal artigo foi redigido em um momento de intensa disputa acerca da evolução do pensamento de Marx e a importância que os escritos de juventude do filósofo alemão detinham para a compreensão desse processo. Questões como “em que momento Marx se tornou marxista?”, ou “quais categorias desenvolvidas por Marx na juventude permaneceram válidas durante a produção bibliográfica marxiana subsequente?” foram a tônica do debate na década de 1960, época da redação do já referido artigo.

A discussão sobre a juventude de Marx para Althusser detinha, como pano de fundo, a reflexão sobre uma pretensa postura humanista que teria sido explícita durante os primeiros escritos marxianos e que, de formas diferenciadas a depender dos autores, teriam permanecido nas obras de maturidade. Althusser se posicionava, como veremos detidamente no capítulo 3, contundentemente contrário as posições que argumentavam uma herança humanista no Marx da maturidade.

É a partir de um sentido, o de crítica ao humanismo no marxismo, que o conceito de problemática é apresentado e desenvolvido no artigo *Sobre o Jovem Marx*. Então, quando anuncia pela primeira vez o termo *problemática* no escrito, Althusser o diz como forma de dar sustentação a sua posição, a de que o Marx da maturidade rompeu radicalmente com o Marx da juventude.

Segundo o autor francês, as análises sobre determinadas categorias no Jovem Marx desenvolvidas pelos autores de sua época, especialmente por Nicolai Lapine, eleito por Althusser (2015) nesse escrito como seu mais proeminente defensor, recaem em posições em geral teleológicas. Essas análises, segundo Althusser, preocupam-se, sobretudo, em elencar os momentos em que Marx já é, por exemplo, materialista, olhando para os escritos de juventude sabendo do caminho percorrido e seu final, o materialismo histórico, reduzindo, portanto, a análise do processo em seus elementos. É aí em que diz, ao contrário dos autores supracitados, que “cada ideologia seja considerada como um todo real, unificado interiormente por sua própria *problemática*, e de tal maneira que não se possa destacar-lhe um elemento sem alterar-lhe o sentido” (ALTHUSSER, 2015, p. 47).

Temos, aqui, a primeira dimensão do conceito *problemática*: é uma estrutura sistemática que unifica todos os elementos e assegura a unidade do texto. *Problemática* é inicialmente posta em contraposição a postura recorrente de tratar o Marx de juventude de forma fragmentada, a partir de seus elementos, de suas partes. Como consequência, “a existência de elementos distintos ou contraditórios só viria a perturbar a unidade sistemática. Sua presença seria, em última instância, um índice de que a dita unidade se vê obstaculizada por tais ou quais elementos, alheios à *problemática*” (VÁZQUEZ, 1980, p.36). É a partir dessa dimensão do conceito que Louis Althusser (2015) argumentará que pensar a unidade de um pensamento com o conceito de *problemática* é “permitir que se evidencie a *estrutura sistemática* típica

que unifica todos os elementos do pensamento” (ALTHUSSER, 2015, p.51); é, portanto, descobrir um *conteúdo determinado* nessa estrutura, que permite, ao mesmo tempo, conceber o *sentido* dos “elementos” dessa unidade e relacionar a ciência ou ideologia com os problemas legados ou colocados ao pensador pelo período histórico em que vive.

A unidade do texto e a impossibilidade de contradição interna é, portanto, um elemento fundamental do conceito *problemática* para Louis Althusser. E é assim que ele encara, por exemplo, a forma como os críticos à sua época analisavam a obra marxiana *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, também conhecido como Manuscrito de 1843. Para Althusser (2015, p.47), encontramos nesse escrito de Marx uma série de temas feuerbachianos, (como a inversão sujeito-atributo; a crítica da filosofia especulativa; a teoria do homem genérico), mas, ao mesmo tempo, questões ausentes na produção teórica de *Feuerbach* (como o relacionamento entre a político, o Estado e a propriedade privada). E, segundo o autor francês, a simples presença de um objeto que vai além do abordado por Feuerbach não deveria nos levar a pensar que Marx ali já seria marxista. Pensar dessa forma é pensar a partir dos elementos e não da unidade do texto. Althusser considera que Marx em sua expressão marxista, ou seja, inovadora e fundadora de um novo continente científico, só pode ser visto a partir da ruptura na *unidade*, do abandono do idealismo hegeliano e a formulação de uma inteiramente nova concepção científica.

Mas não só uma unidade interna rígida no pensamento é assegurada pela *problemática*. Para Althusser, o conceito, essa unidade do pensamento em que o autor está inserido, ao assegurar a unidade do pensamento mesmo, não determina apenas o resultado da investigação científica, mas também a etapa anterior, qual seja, a da investigação científica. Dessa forma, para Althusser, Marx não está alheio ao feuerbachianismo apenas por formular além das preocupações de Feuerbach, mas é feuerbachiano precisamente por pensar a partir das *premissas* de Feuerbach. É assim que Althusser nos anuncia a segunda dimensão do conceito *problemática*, ao afirmar que,

[a]ssim, a *antropologia* de Feuerbach pode tornar-se problemática não só da religião (A essência do cristianismo), mas também da política (A questão judaica, o Manuscrito de 1843), sem deixar, no essencial, de ser uma problemática antropológica, mesmo quando a “letra” em si de Feuerbach é abandonada e superada. Pode-se, certamente, considerar que é politicamente importante passar de uma antropologia religiosa a uma antropologia política e enfim a uma econômica, e até que em 1843, na Alemanha, a antropologia representava uma forma ideológica avançada, estou inteiramente de acordo. Mas esse julgamento supõe que se esteja primeiro a par da natureza da ideologia considerada, ou seja, que se tenha definido sua *problemática efetiva*. (ALTHUSSER, 2015, p.52).

Temos até agora, portanto, que a problemática apresenta-se como uma estrutura que não apenas reúne os elementos de um pensamento, munindo-os com uma coerente unidade interna. Ela vai além, determina os possíveis resultados da investigação científica, porque unitária e, tão significativo quanto, determina as possibilidades das perguntas da investigação, as preocupações, o sentido e as hipóteses.

Por fim, há uma terceira dimensão do conceito *problemática* apresentado por Althusser (2015) nesse escrito. Mais adiante em *Sobre o jovem Marx*, o autor afirma que não apenas as primeiras duas dimensões são elementos constitutivos do conceito, mas que a problemática mesma não se apresenta imediatamente à reflexão do cientista ou historiador, uma vez que o autor “pensa nela sem a pensar ela mesma”. (Althusser, 2015, p.53).

Assim, Althusser nos apresenta uma questão que é mais evidente para a ideologia, mas que também pode ser estendido à ciência, uma vez que o cientista nem sempre tem consciência clara de sua problemática. Vázquez chega a afirmar que “Althusser aplica isto a Marx, inclusive; daí a necessidade de proceder a uma leitura dos sintomas que revele no texto visível a problemática marxista que escapa a uma leitura literal”. (VÁZQUEZ, 1980, P.36).

Temos, portanto as três dimensões do conceito de problemática, sendo ela uma *estrutura* que: 1) unifica todos os seus elementos e assegura a unidade do texto;

2) determina não só as respostas efetivas e possíveis, como também as próprias questões; 3) como toda estrutura, a problemática não se apresenta diretamente a si mesma.

Apresentamos, até aqui, os traços próprios da problemática em geral, ou seja, presente em todas as problemáticas, como estrutura. Mas Althusser (2015) distingue dois tipos de problemática: de um lado, a ideológica e, de outro, a científica. A divisão entre os dois tipos de pensamento, ideológico e científico, será visto na próxima seção. Aqui nos é importante assinalar que as duas problemáticas são vistas como estruturas radicalmente distintas. Vázquez (1980) afirma que, sendo o caráter estrutural da problemática determinante a tal ponto, que há um impedimento de um elemento do todo reaparecer em outra problemática, não permitindo que se use um conceito em duas problemáticas distintas. Ou seja, quando o conceito de alienação, largamente presente em toda fase jovem de Marx reaparece em *O Capital*, a única possibilidade de seu reaparecimento é uma recaída na ideologia, um desfalecimento teórico.

Essa separação radical entre ciência e ideologia não é apontada apenas pelos críticos do autor francês, mas também por seus divulgadores. Motta e Serra (2013), sobre isso, afirmam que “[n]o aspecto epistemológico, a ideologia é definida como o outro da ciência, i.e, a ciência surge como uma ruptura, uma descontinuidade do senso comum, da ideologia”. (MOTA; SERRA, 2013, p. 126). Mas o que os autores supracitados não aludem, ao menos na produção na qual tivemos acesso, é que essa oposição se dá de forma estrutural, qual seja, a ciência e ideologia, por uma unidade conformada a partir de suas *problemáticas*, impedindo que haja qualquer tipo de relação entre elas senão a de oposição.

Temos, assim, a seguinte proposição: se as problemáticas são radicalmente distintas, se ideologia e ciência são inconciliáveis e opostas, apenas rompendo totalmente com a ideologia (porque uma unidade, porque logicamente organizada) é que é possível a instauração de uma nova organização teórica, de uma ciência. Vázquez, sobre isso, afirma:

[o] conceito de problemática vem a ser, assim, o conceito *ad hoc* para que surja aquele outro conceito que se há de ocupar da ruptura e da articulação entre essas duas problemáticas; este conceito é o de corte epistemológico. (VÁZQUEZ, 1980, p.38).

O salto de ideologia para ciência, de uma problemática para outra, é seminal para Althusser. O corte epistemológico, portanto, consiste nessa ruptura brusca, que abandona radicalmente as três dimensões de uma problemática para tornar-se radicalmente outra. Mas, se a ciência (inclusive a social) inaugura-se do abandono de uma problemática ideológica, o que para Althusser significa ser científico?

Em “Sobre a Dialética Materialista”, Althusser (2015) responde a questão. Nesse texto, presente na mesma coletânea que o anteriormente abordado, Althusser nos apresenta um novo conceito, o de prática. Para Althusser (2015), prática em geral é todo processo que envolve a transformação de uma matéria-prima determinada, efetuada por um trabalho humano determinado, utilizando meios de produção determinados. E, como uma unidade complexa, a prática social configura-se como um conjunto de práticas específicas que se “encaixam” na definição de prática em geral. Portanto, as práticas particulares, como a “prática ideológica”, “prática teórica”, “prática política” etc. são formas particulares de manifestação dessa prática em geral. Logo, “a prática teórica encaixa-se na definição geral de prática”. (ALTHUSSER, 2015, p. 136). Ou seja, ela trabalha uma matéria-prima, que lhe é dada por outras práticas, sendo elas as práticas “empíricas”, “técnicas”, transformando-a em um saber científico.

Disso podemos apreender o procedimento do corte epistemológico. A problemática ideológica é encarada como matéria-prima a ser trabalhada em um “processo de produção”. Logo, há necessariamente um corte, uma ruptura entre a problemática anterior e aquilo que foi produzido ulteriormente. Tomamos liberdade, agora, de apresentar uma longa citação de Althusser, a qual não conseguiríamos apresentar de forma mais objetiva que o próprio autor. Althusser, portanto, chama de

“teoria” (entre aspas) o *sistema teórico* determinado de uma ciência real (seus conceitos fundamentais, em sua unidade mais ou menos contraditória num momento dado), por exemplo: a teoria da atração universal, a mecânica ondulatória etc. ou ainda a “teoria” do materialismo histórico. Em sua “teoria”, toda ciência determinada reflete na unidade complexa de seus conceitos (unidade, aliás, sempre mais ou menos problemática) os resultados tornados condições e meios, de sua própria prática teórica. Chamaremos Teoria (com inicial maiúscula) a teoria geral, ou seja, a Teoria da prática em geral, ela mesma elaborada a partir da Teoria das práticas teóricas existentes (das ciências), as quais transformam em “conhecimentos” (verdades científicas) o produto ideológico das práticas “empíricas” (a atividade concreta dos homens) existentes. Essa Teoria é *adialética* materialista que não se separa do materialismo dialético. (ALTHUSSER, 2015, p.137)

A verdade da ciência, portanto, a Teoria, está no materialismo histórico e dialético, sendo, segundo o autor, anunciados em Marx nas obras da maturidade. Porque, de acordo com Althusser (2015), a única Teoria capaz de criticar a ideologia em todos os seus disfarces é a Teoria da prática que é, ao fim e ao cabo, a dialética materialista, ou materialismo dialética, a concepção da dialética marxista na sua especificidade.

Retomemos aqui, resumidamente, as questões apresentadas: o pensamento é definido e se projeta a partir de uma problemática, não aceitando, em seu interior, elementos que se contradizem. Portanto, para a elaboração de um pensamento científico é necessário romper com a problemática ideológica, realizando uma prática teórica que radicalmente transforma a “matéria-prima” ideológica produzindo, assim, ciência. Esse processo de ruptura com o senso-comum (ideologia), chamamos de corte epistemológico. E, por fim, é o materialismo histórico (marxismo) o guia desse processo.

Mas, nesse percurso que acima apresentamos, há uma questão que para nós não foi resolvida. Se os pensamentos não-marxistas são por definição ideológicos, por que determinadas absorções para o marxismo realizadas por Althusser, de componentes metodológicos fundamentais para outras teorias, não se configuram como uma abordagem a partir de elementos, portanto, não uma ruptura radical, fundamental para ele para o estabelecimento de uma ciência?

Explicamos: como já dissemos, a formulação do conceito de corte epistemológico não é original a Althusser. Ela foi apresentada e desenvolvida pelo também francês Gaston Bachelard, sendo parte essencial do sistema filosófico desse autor. E, ao contrário de certos entusiastas de Althusser, como Etienne Balibar¹⁰, acreditamos que essa questão é central na obra de Bachelard, tema medular de suas obras epistemológicas.

O que estamos apresentando aqui é: Althusser não apenas absorve o termo, a expressão linguística, *corte epistemológico*, de Gaston Bachelard quando da

10 Etienne Balibar (1978), em artigo que compara a noção bachelardiana de ruptura com a althusseriana, defende que a noção de ruptura epistemológica em Bachelard é pouco presente, assertiva que, como exposto, discordamos. Acreditamos, sobretudo, que a motivação de minimizar as proximidades entre o pensamento de ambos os autores franceses não o permitiu constatar esse traço seminal da obra de Bachelard.

definição de seus conceitos, mas absorve precisamente importantes elementos do *método* bachelardiano, ainda que negue outros elementos que em Bachelard são presentes.

Acompanhemos, portanto, o pensamento epistemológico de Gaston Bachelard, para que em seguida retomemos a questão do conceito corte epistemológico.

3.3 BACHELARD E SUA EPISTEMOLOGIA

Seguiremos o percurso realizado pelo autor nas obras *O novo espírito científico*, publicado em 1934, *A filosofia do não*, de 1940, e a coletânea publicada postumamente, *A Epistemologia*, que reúne diversos artigos publicados por Bachelard ainda em vida.

Antes de iniciarmos propriamente o estudo do autor já mencionado, é válida uma advertência: alguns intérpretes de Bachelard (JAPIASSÚ, 1976; TORRES, 1996) dividem a diversa produção bibliográfica do autor em dois grandes grupos: de um lado os escritos do “homem diurno”, onde se concentram seus estudos da filosofia da ciência e, de outro lado, os escritos do “homem noturno”, onde se concentram estudos sobre a poética. Nós, para os propósitos de nossa investigação, nos atentaremos a esse primeiro Bachelard, preocupado com os movimentos do espírito científico e a filosofia da ciência¹¹.

Gaston Bachelard é comumente referido como um filósofo da ruptura epistemológica, dimensão que Althusser absorverá como núcleo racional central em suas reflexões. Segundo o autor, tanto a história das ciências, quanto o próprio conhecimento científico ao afirmar-se como ciência, comporta-se em progressivas e constantes rupturas do ponto de vista epistemológico. Mas o que, para Bachelard, seriam essas rupturas? Para compreendermos essa questão, é válido retomar o percurso que o autor realiza em *A Filosofia do Não* e *O novo espírito científico*.

Nessas duas obras, Bachelard tem como mote condutor de suas reflexões a unificação das ciências (aqui, para ele, a física, química e matemática) em torno de um projeto que propiciaria uma evolução do conjunto do conhecimento científico. A grande preocupação do autor constitui-se em eliminar as dualidades impostas por

11 Para estudo do “Homem Noturno” de Bachelard, conferir a coletânea *Para ler Gaston Bachelard – ciência e arte* (2009) e *Para ler Bachelard* de Hilton Japiassú (1996).

um comportamento da filosofia da ciência de sua época que, por um lado, favorece uma ciência empirista que encara o geral como irracional (a física experimental, por exemplo) e, por outro, uma ciência logicista que afirma a si mesma, como a matemática que se orienta por princípios muito gerais.

No entanto, afirma o autor, essa dualidade impõe limites na busca por conhecimento dessas duas esferas. De um lado, perdem-se as condições em que os resultados particulares da ciência experimental possam sugerir generalizações importantes que completem esses resultados e os direcionem a novos princípios e, de outro, perde-se a verificação das condições em que princípios gerais conduzem a resultados particulares, a padrões observáveis.

Ou seja, ao invés de operar por dualidades, é necessário, segundo Bachelard (1978), operar por complementaridades, devendo o *a posteriori* da física experimental complementar (e não excluir) o *a priori* próprio das matemáticas. Segundo Bachelard (1978, p.4), “conhecer cientificamente passa, agora, a ser o intermediário entre teoria e prática, entre matemática e experiência, em conhecer ao mesmo tempo como fenômeno e como *númeno*.”

Mas, ainda que a filosofia da ciência deva operar no intermédio entre a teoria e a experiência, Bachelard prioriza a dimensão que vai do racionalismo à sua aplicação. Esse tipo de racionalismo, diferente do que o autor diz sobre o racionalismo clássico, não vê a aplicação como mutilação de seu método, ao contrário, a vê como complementaridade, como dialetização de seus próprios princípios.

O que o autor denomina racionalismo dialético, ou ultrarracionalismo, é, portanto, uma abertura do racionalismo clássico, que se compreende como uma filosofia pluralista, não havendo um ponto de vista único, uma Verdade unificadora das ciências, mas um conjunto disperso, contendo em si inúmeras experiências e teorias. Segundo o autor, assim o pensamento científico “surgir-nos-á como um método de dispersão bem ordenado, como um método de análise aprofundada, para os diversos filosofemas maciçamente agrupados nos sistemas filosóficos.” (BACHELARD, 1978, p.8). A filosofia das ciências orienta-se, desse modo, por um programa eclético e não a partir de um *a priori* generalizador. Ou seja, Gaston Bachelard é declaradamente um defensor do pluralismo filosófico dos meios, afirmando que somente por meio da abertura para a pluralidade metodológica é que é possível informar os elementos na diversidade da experiência e da teoria.

A filosofia da ciência criticada por Bachelard impõe a si mesma um obstáculo para seu desenvolvimento. Ao considerar-se fechada, ao não possibilitar a dupla contribuição das ciências experimentais e teóricas, do *a priori* e do *a posteriori*, propicia um descompasso entre o avanço do conhecimento científico e sua correlata reflexão filosófica. E, para superar esses obstáculos surgidos por uma filosofia fechada, Bachelard afirma que são necessárias inovações metodológicas que modifiquem integralmente as noções anteriores, ou seja, que se realizem progressivas rupturas epistemológicas. É, portanto, na análise da história do pensamento científico e nas reflexões de evolução da reflexão filosófica que Bachelard distingue-se enquanto pensador e de onde pensamos haver uma aproximação entre o seu pensamento e as formulações de Althusser.

Para Bachelard, há dois movimentos de ruptura ocorridos no desenvolvimento do pensamento científico: um primeiro que surge do desmantelamento do pensamento não-científico (senso comum) pelo pensamento científico e outra que ocorre por saltos do pensamento científico quando da adoção de novos métodos. Examinaremos em seguida cada uma dessas rupturas desenvolvidas pelo autor.

O espírito científico comporta-se, no decorrer da história humana, como um longo processo de retificação do saber, como um alargamento dos quadros do conhecimento. Essa retificação constante do saber, diz Bachelard (2006), se dá por um incessante julgamento de seu passado, condenando-o. Ou seja, cada degrau percorrido pelo espírito científico é alçado por uma consideração de seus erros históricos. A Verdade científica é, portanto, um longo processo de retificações dos erros ulteriormente percebidos, uma constante destruição de ilusões comuns e iniciais.

A primeira destruição que deve ser realizada pelo espírito científico é ao objeto imediato. Para Bachelard (2008), é preciso reconhecer uma verdadeira ruptura entre conhecimento sensível e conhecimento científico. Ou seja, para o autor, uma adesão imediata ao objeto, sem a sua verificação, é uma ilusão, uma falsa saída. Sendo assim:

[a] objectividade científica só é possível depois de termos rompido com o objecto imediato, de termos recusado a sedução da primeira escolha, de termos parado e contradito os pensamentos que nascem da primeira observação. Toda a objectividade, devidamente verificada, desmente o primeiro contacto com o objeto. (BACHELARD, 2008, p.129).

O conhecimento não verificado aparece, para o conhecimento científico, como um empecilho para o seu desenvolvimento. Assim como, para Althusser, há uma contradição entre a matéria-prima (senso-comum, ideologia) e o produto da ciência, já trabalhado pela prática teórica. Esse conhecimento não-verificado provoca lentidões, estagnações e mesmo regressões, que Bachelard (2008) acaba por denominar como inércia na evolução do conhecimento, de obstáculo epistemológico.

O novo conhecimento insurgente deve, para romper com o obstáculo gerado pela ilusão do erro, operar contra o conhecimento anteriormente estabelecido, destruindo suas má-feições, ultrapassando aquilo que no próprio espírito constitui-se como obstáculo para seu avanço. O espírito deve, portanto, para avançar, destruir inteiramente a opinião, o senso comum. Não basta, para Bachelard (2008), retificá-la em alguns pontos específicos, isso seria apenas um conhecimento vulgar provisório. É preciso, ao contrário, saber responder a uma pergunta de maneira clara, sem aceitar contradições ou erros em suas respostas e, antes disso, saber formular apropriadamente essas questões. É no sentido do problema, na resposta a uma questão, que se constrói o conhecimento científico. Rompe-se com a percepção imediata do objeto e passa, a partir daí, a uma construção do objeto, a um objeto científico.

Como podemos ver, a *questão* possui para Bachelard uma importância fundamental. É em sua formulação correta que podemos ultrapassar barreiras do conhecimento que pareciam, até então, intransponíveis. Um conhecimento adquirido por esforço científico pode declinar caso não mantenhamos a vigilância constante, a reiterada preocupação com o efeito conservativo que determinados *problemas*, que já possuíram franca validade científica, possuem.

O objeto imediato não posto em *problema* é visto, por Bachelard, portanto, como uma ilusão, um erro, ou uma falsidade, constituindo-se como um obstáculo epistemológico para o avanço do conhecimento, tornando necessário, assim, sua ruptura para o avanço do conhecimento. Essa dimensão do conhecer é, a nosso ver, semelhante a uma das dimensões da categoria de *ideologia* desenvolvida por Althusser em seus escritos, o qual nós vamos nos deter posteriormente.

Ao distinguir-se do senso comum, portanto, o espírito pode seguir seu desenvolvimento, desvencilhando-se dos obstáculos-epistemológicos iniciais

tornando-se efetivamente espírito científico.

O movimento do Espírito científico segue, como vimos, um contínuo percurso de negação de si mesmo, retificando seus erros e eliminando os obstáculos que surgem no caminho. Para demonstrar esse movimento, Bachelard (1978) em *A filosofia do não* acompanha o desenvolvimento de um conceito da física, a saber, a noção *massa*, por diversos níveis epistemológicos. Trataremos aqui da fase inicial das transformações dessa noção, a fim de exemplificar as contribuições do autor estudado.

Para o autor, nem todas as dimensões da realidade investigadas pelo espírito científico possuem uma perspectiva filosófica completa, passando por todos os sistemas epistemológicos, do mais inadequado ao mais adequado. O conceito de *massa* possui essa singularidade, percorrendo o animismo, o realismo, o racionalismo, o racionalismo complexo e o racionalismo dialético.

O objeto científico é, como já tratado, necessariamente um objeto construído. O espírito ao eliminar as percepções imediatas elabora as primeiras questões e suas respectivas respostas, ainda que insuficientes, simples ou erradas. Ao primeiro contato, a noção de massa é obtida pelo senso comum, portanto, pela sua valorização imediata. Bachelard (1978, p.13) identifica essa etapa como meramente quantitativista, sendo dominada pela assertiva do “quanto maior o objeto, melhor” (BACHELARD, 1978, p.13).

No entanto, essa primeira apreensão defronta-se com sua primeira contradição, e é na contradição, segundo Bachelard (1978), que surge o conhecimento. A noção quantitativa “do quanto maior o objeto, melhor”, é defrontada com a relação entre o que é grande e o que é pesado. O maior, aqui, não é necessariamente o mais rico, o mais interessante. Surge então, do rompimento dessa contradição, o conceito animista, próprio do realismo ingênuo.

O realismo ingênuo é, para Bachelard, a mais primitiva das etapas do espírito científico. Ela acrescenta a perspectiva de “intensidade” à noção de massa. No entanto, ao desenvolver-se, o conceito animista interioriza-se, tornando-se sinônimo, segundo Bachelard (1978), de uma riqueza profunda, de uma riqueza íntima, de uma concentração de valores. Torna-se então “objeto de curiosas valorizações a que os mais diversos devaneios animistas dão livre expansão” (BACHELARD, 1978, p.13). Ao mesmo tempo, a noção animista despreza a massa das coisas miúdas, pequeníssimas, das coisas, para eles, insignificantes. Para essa

noção de massa só é quantidade se for suficientemente grande. Nesse nível do conhecimento a noção de massa passa a ser um conceito-obstáculo, ou um obstáculo epistemológico. É somente com sua ruptura é que é possível sair da inércia científica gerada pelo animismo.

Um segundo nível de análise surge com o melhoramento das técnicas, especificamente com o advento da balança. Agora, o espírito científico passa a empregar a noção de massa de uma forma cautelosamente empírica, com uma determinação objetiva precisa, beneficiando-se diretamente da objetividade instrumental, tendo as coisas miúdas, pequenas, agora, posição de elementos fundamentais dessa nova noção. Nesse nível epistemológico, o instrumento precede a teoria, ao contrário dos domínios ativos da ciência contemporânea, onde a teoria precede a experimentação, sendo o instrumento a ciência realizada.

A um conceito simples e positivo, segue uma utilização simples e positiva de um instrumento e um pensamento, por consequência, empírico, sólido, claro, positivo, imóvel. Esse nível de pensamento Bachelard (1978) denomina realismo.

A noção de massa, mesmo depois de romper com a perspectiva limitada do animismo, é compreendida pelo realismo de maneira imóvel, estática. Não é, portanto, correlacional. Somente com a abertura do pensamento promovida pelo racionalismo é que o espírito científico compreende a dimensão dinâmica da noção e aprofunda seu entendimento.

A partir de Isaac Newton, tem-se a demolição de uma fixidez da noção de massa, ou seja, tem-se aqui uma terceira ruptura epistemológica, um corte profundo no entendimento da noção. Com o físico inglês, a massa (M) passa a ser definida pelo quociente da força (F) pela aceleração (a). A fórmula $F = m.a$, consagrada como a segunda lei de Newton, após uma simples manipulação algébrica, torna a definição de massa uma noção essencialmente correlacional. A massa está definida necessariamente em relação a duas outras noções, força e aceleração, sendo, portanto, $m = F/a$.

Com essa abertura promovida pela mecânica newtoniana torna-se possível um novo tipo de tratamento à noção de massa. Sendo essencialmente racional, permite uma matematização profunda da noção, abrindo campo para deduções formais e abstrações indefinidas. Essa permissão gerada por esse novo nível epistemológico conquista, segundo Bachelard (1978), as funções de um *a priori* kantiano.

Demostramos brevemente os três primeiros momentos percorridos pela noção de massa expostos por Bachelard em *A filosofia do não*. Assim exposto, pensamos ser possível demonstrarmos como o autor observa a dinâmica continuidade-ruptura entre níveis epistemológicos distintos.

Em um primeiro momento de ruptura, entre o animismo e o realismo, temos o advento da balança e a mensuração das pequenas coisas como grandes agentes do corte. O não-animismo, o animismo aberto, ou o realismo, que para Bachelard são sinônimos, representam uma circunscrição de um nível pelo outro. Ou seja, Bachelard não nega que as validades do primeiro nível possam ainda ser válidas no segundo nível, mas nega que possam ser válidas em todos os casos. Damos um exemplo: podemos dizer que em certas condições uma maçã maior ou um metal mais pesado são melhores que os mais leves e menores, mas não podemos dizer que eles são melhores em todas as condições possíveis.

O mesmo ocorre na ruptura entre o realismo e o racionalismo. O não-realismo, o realismo aberto ou o racionalismo representa uma estrutura mais ampla que permite, dentre certas condições, as validades do primeiro. Do ponto de vista da análise ampla da noção de massa racionalista não é permitido permanecer-se com a estrutura estática do realismo, mas é possível utilizar suas validades para uma utilização técnica. Ou seja, a explicação da noção de massa não pode dar-se pela sua utilização a balança, mas ela é perfeitamente possível dentro do nível racionalista.

Nos níveis subsequentes apontados por Bachelard, podemos perceber o mesmo movimento de ruptura epistemológica. Na ruptura entre racionalismo e racionalismo complexo, por exemplo, na subversão promovida pelo relativismo einsteniano à mecânica newtoniana, há uma cisão em que o antigo nível perde seu potencial explicativo para o conjunto da noção de massa, mas mantém para determinado nível de explicação. Ou seja, segundo Bachelard (1978), na física einsteiniana o infinitesimal, o subatômico, expande a noção a limites impossíveis de serem demonstrados pela física até então desenvolvida. Ou, segundo o próprio autor:

Não há, portanto, transição entre o sistema de Newton e o sistema de Einstein. Não se vai do primeiro ao segundo acumulando conhecimentos, redobrando os cuidados nas medidas, retificando ligeiramente os princípios. É preciso, ao contrário, um esforço de novidade total. Segue-se, pois, uma indução transcendente, e não uma indução amplificante, indo do

pensamento clássico ao pensamento relativista. Naturalmente, após esta indução pode-se, por redução, obter a ciência newtoniana. A astronomia de Newton é, pois, finalmente um caso particular da Pan-astronomia de Einstein, como a geometria de Euclides é um caso particular de Pangeometria de Lobatchewsky. (BACHELARD, 1968, p. 44).



No esquema acima podemos enxergar graficamente as rupturas perpassadas pelo conceito massa e seus saltos subsequentes. A dinâmica da ruptura é, portanto, evidente em Bachelard, ainda que não seja mencionado reiteradamente em cada momento em que a ruptura é realizada.

Outro movimento exposto por Bachelard de significativa importância para a compreensão das rupturas epistemológicas no autor em questão dá-se pela sua definição de dialética.

Para limpar o terreno teórico e clarear os constantes movimentos de corte ou ruptura que perpassa o espírito científico, Bachelard (1978) empreende uma tentativa de definição de sua filosofia do não, que vimos ser o processo de corte e abertura de níveis epistemológicos ao longo da história.

Para tanto, Bachelard (1978) afirma possuir duas dimensões fundamentais:

i) a *filosofia do não* não é uma vontade de negação, ou seja, ela não aceita a contradição interna; ii) a *filosofia do não* se reivindica como uma dialética, mas não uma dialética a priori, em que o autor afirma proceder da tradição aberta por Hegel.

Bachelard defende, dessa maneira, que o espírito científico movimenta-se por uma lógica dialética que não admite em si a contradição interna. Como, então, movimenta-se o espírito para o autor?

O espírito move-se, pois, por uma atividade dualizante incessantemente. Ou seja, na medida em que um conhecimento se desenvolve, a sua negação cresce na mesma medida, ocorrendo que, em certo momento, o conhecimento é anulado pelo não-conhecimento, ocorrendo inércia no desenvolvimento científico.

A superação do não-conhecimento se dá, portanto, pela ruptura com os limites do conhecimento dado, rompendo, assim, com os empecilhos impostos pelo nível epistemológico anterior provenientes de sua própria origem epistemológica.

Essa compreensão da atividade do espírito e seu movimento dialético permite a Bachelard defender uma espécie de racionalismo que abarque em si diversos métodos distintos, unidos por justaposição de diversas teorias distintas. Ou seja, para o autor, desde que um método científico não negue um segundo método, eles podem coexistir e se retroalimentar, mesmo que seus princípios sejam de origens distintas. É assim que Bachelard aproxima o relativismo de Einstein com a geometria não-euclidiana de Reimann, por exemplo. Assim como essa associação entre a física e a matemática ocorre para o autor por meio de uma “generalização dialética”, o conjunto da comunidade científica pode beneficiar-se desse procedimento metodológico, promovendo uma ciência pluralista, um ecletismo sóbrio articulado a um programa científico amplo e aberto.

3.4 BACHELARD, ALTHUSSER E FOUCAULT

Procuramos demonstrar o pensamento de Bachelard o mais detidamente que nos foi possível, para que observemos, para além das preocupações do autor, do diálogo, das formulações que assume e suas consequências, o método que é utilizado.

Há uma diferença evidente de lugar em que os autores estão falando.

Enquanto Althusser está preocupado com a criação de uma ciência social, de uma compreensão sistemática da realidade social, fundamental para as formulações do marxismo e dos Partidos Comunistas, Bachelard está voltado em fazer avançar o conhecimento das ciências naturais, em unir os diferentes tipos de teorias que pensam os fenômenos naturais.

Portanto, não é do tema das reflexões e nem das categorias de cada autor que estamos estabelecendo o diálogo. Não há, de fato, correlações entre o resultado das formulações de ambos os autores. E, talvez, por isso, Etienne Balibar (1978) tenha argumentado da pouca influência do pensamento de Bachelard em Althusser.

Mas, o que nos é fundamental nesta seção é indicar que, do ponto de vista do método, há flagrantes continuidades entre Bachelard e Althusser e que esse *comportamento era comum à realidade da produção acadêmica francesa* da época

de elaboração dos textos de Althusser.

Uma primeira linha de continuidade é possível observar na relação entre o conceito althusseriano de problemática e o conceito bachelardiano de sistema filosófico que, para nós, são a base da operação do corte epistemológico. Ambos os conceitos constituem-se em uma unidade não-contraditória, rígida, que determina as perguntas e as respostas.

Como exposto anteriormente, o conceito de problemática em Althusser é uma estrutura que, de um lado, unifica todos os seus elementos e assegura a unidade do texto e, de outro, determina não só as respostas efetivas e possíveis, como também as próprias questões. Algo similar ocorre com a concepção Bachelardiana. Para Bachelard, o nível em que o conhecimento opera, ou seja, o sistema filosófico em que o pensamento é pensado (animismo, realismo, racionalismo) impõe limites para o próprio pensamento. E, como vimos, o limite imposto pela própria estrutura do conhecimento impede-o de avançar, que o poder de explicação do objeto científico seja ampliado. Ou seja, tanto para Althusser, quanto para Bachelard, o pensamento é pensado em uma *estrutura* não-contraditória, que torna possível o pensamento da mesma maneira que o limita.

Essa rigidez interna imposta pela *estrutura* do conhecimento, tanto em Althusser, quanto em Bachelard, como vimos, não aceita a presença harmoniosa de um pensamento conflituoso com o restante. Mas vale dizer que aqui há uma diferença substancial entre os dois pensadores. Enquanto Althusser vê essa impossibilidade de harmonia como uma anomalia, uma intromissão da ideologia no pensamento científico, devendo o pesquisador, portanto, aprofundar a cientificidade do pensamento eliminando todo rastro ideológico, Bachelard vê a possibilidade de fundação de uma nova cientificidade, que rompa radicalmente com aquela anteriormente desenvolvida, fundando uma nova, mais ampla, mais aberta mais rica em elementos e poder explicativo.

A chave da não-conciliação da estrutura do pensamento em Althusser está no binômio ciência-ideologia, enquanto que em Bachelard está no *obstáculo epistemológico*, ou seja, na impossibilidade de o conhecimento avançar mais do que já avançou dentro da *estrutura* estabelecida.

E, assim como em Bachelard, Althusser observa que apenas é possível a superação dessa *estrutura* de conhecimento por um corte, uma ruptura, radical e completa. Para Althusser, para livrar-se das contaminações da ideologia. Para

Bachelard, para que seja possível novos métodos de análises, novas experiências, nova amplitude teórica.

Logo, tanto para um, quanto para outro, o corte é um salto entre uma *estrutura de pensamento* para outra. E essa compreensão do conhecimento como também estrutura, e o salto necessário para o desenvolvimento do pensamento entre uma estrutura de pensamento e outra, também é visto em outros autores da academia francesa à época, como Foucault.

Michel Foucault foi aluno de Louis Althusser nos tempos da *École Normale Supérieure*, em 1948, e além de discente tornou-se amigo do filósofo marxista. A proximidade dos dois autores foi tamanha que o primeiro livro publicado por Foucault, *Doença Mental e Personalidade*, em 1954, fora uma encomenda realizada pelo professor ao aluno. A base teórica comum entre os dois pensadores franceses foi, portanto, perceptível durante o desenvolvimento de suas respectivas produções, assinalando o envolvimento progressivo e deliberado de ambos os autores com as proposições estruturalistas.

Alguns autores que partem da perspectiva foucaultiana (BRANCO & PORTOCARRERO, 2000; ORTEGA, 1999) estabelecem que há várias fases de Michel Foucault, claramente distinguíveis entre si, sendo três as principais: a arqueológica, que se inicia com *História da Loucura* (1961), se aprofunda com *As Palavras e as Coisas* (1966) e finda com *Arqueologia do saber* (1975); a genealógica, com representação mais sólida nos textos *Vigiar e Punir* (1975) e o primeiro volume da *História da Sexualidade* (1978); e a da ética, correspondente à edição dos volumes 2 e 3 da *História da Sexualidade* (ambos em 1984).

Há uma ligeira polêmica quanto a existência de um pensamento foucaultiano sistematizado, tanto entre os críticos, como entre os apoiadores. Enquanto uns (BRANCO E PORTOCARRERO, 2000; ORTEGA, 1999) estabelecem como inclusive arbitrária o estudo da obra foucaultiana em sua totalidade, argumentando de sua impossibilidade teórica, outros autores (RODRIGUES, 2006) argumentam, ao contrário, que há um projeto teórico político em Foucault presente ao longo de suas obras.

Não entraremos nos meandros dessa polêmica por acreditarmos que o resultado dessa reflexão não influencia de forma significativa nos resultados de nossa reflexão. Portanto, tangenciando o nosso posicionamento frente a essa polêmica, nos ateremos (e devemos dizer, pelas pretensões de nosso trabalho, de

maneira bastante breve) à primeira fase do autor anunciada acima, por acreditarmos estar presente ali de forma mais evidente as proximidades dos pensamento de Foucault e Althusser.

Apesar de que, com a *História da loucura*, publicado em 1961, ter havido uma efusiva recepção no meio acadêmico francês, foi seu próximo livro, *As Palavras e as coisas*, publicado 5 anos depois, que definitivamente alçou Foucault a outro níveis de popularidade. Frente a importância teórica dessa publicação, Rodrigues (2006) afirma que

A importância de *As Palavras e as Coisas* é de outra ordem. Neste livro encontramos a pedra fundamental do projeto teórico-político foucaultiano: a proclamação sem rodeios da morte do homem. A importância desta proclamação fúnebre no sistema filosófico de Foucault é dupla. Primeiro, porque no decorrer de toda a trajetória do filósofo francês esta não será descartada – tal como pedra se manterá fincada, imóvel, no fundo do seu projeto teórico. Veremos que ao longo de sua evolução, mesmo empreendendo mutações substantivas e diversos giros, o “nihilista de cátedra” permaneceu fiel à ela. Em segundo lugar, é através desta noção que o filósofo francês edifica seu projeto teórico. Por meio dela, Foucault derrui os núcleos progressistas fundamentais da filosofia clássica moderna: o humanismo, o historicismo e a Razão dialética. É sobre ela, inclusive que o último Foucault assenta o retorno do sujeito – expresso no “cuidado de si” e na ética da amizade. O sujeito que regressa não tem qualquer semelhança com aquele que o jovem Foucault ajudara a matar. (RODRIGUES, 2006, p. 120).

Ainda que haja questionamentos acerca da compreensão sistemática do pensamento de Michel Foucault, é evidente a importância que esse escrito possui para, ao menos, a sua fase “arqueológica” e, pela sua repercussão no circuito intelectual francês de sua época, na Academia francesa. Ainda segundo *As Palavras e as Coisas*, Rodrigues (2006) afirma

Frente ao conjunto desta produção e em relação às publicações futuras, *As Palavras e as Coisas* é um livro capital. Sua importância não reside no fato de ter creditado ao autor uma imensa popularidade. É incontestável que o livro foi um sucesso retumbante de vendas. Lançado nas livrarias, em abril de 66, com uma tiragem inicial de 3.500 edições, que se esgotaram rapidamente, foi reeditado inúmeras vezes, no próprio ano de lançamento e nos seguintes. A estimativa feita até o início dos anos 90, é que tenham sido vendidos 110.000 exemplares. (RODRIGUES, 2006, p. 120)

Nossa discussão encontrar-se-á, portanto, brevemente ao em torno da obra *As Palavras e as Coisas*, pelas razões acima expostas. Candiotto (2009) elenca como um dos mais significativos diagnósticos de Foucault o anúncio do Homem

como uma invenção moderna e recorrentemente ambíguo, uma vez que é ao mesmo tempo analisado como objeto empírico por parte das ciências e elevado à condição transcendental pelas filosofias. Esse empreendimento, comum à academia francesa de sua época (e corroborado e aprofundado por Louis Althusser, como veremos na próxima seção), espelha não apenas uma semelhança de projeto teórico-político, mas uma semelhança de cunho teórico-metodológico.

Todo o projeto desenvolvido por Foucault em *As Palavras e as Coisas*, no qual culmina com o famoso diagnóstico de que “[o] homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente.” (FOUCAULT, 2000, p. 535), baseia-se em sua compreensão de *episteme*, no qual possui um particular desenvolvimento histórico, compreendido como constantes rupturas epistemológicas.

A semelhança do conceito *episteme* com as categorias *problemática* de Althusser e *sistema filosófico* de Bachelard são significativas. Machado (1982) e Gomes (1991), ao analisar o conceito de *episteme* em *As palavras e As coisas*, estabelecem o conceito como uma existência necessária de uma ordem, especificamente a do saber, é a configuração que o saber assume em determinada época e que lhe confere uma positividade enquanto saber. A *episteme*, para Foucault, é única em uma determinada época, sendo que elas se colocam como o homogêneo na qual se erguem as empiricidades de uma certa época.

E Gomes (1991) vai mais além, anunciando que, assim como os dois conceitos já discutidos, a *episteme* foucaultiana é um terreno onde se erige todo o pensamento possível. Para o autor,

ao entendermos a *episteme* como este fundo configurador de saberes, veremos que os próprios critérios a partir dos quais a questão da verdade será colocada numa determinada época, só serão possíveis a partir deste fundo, deste subsolo de onde se pode pensar um pensamento (GOMES, 1991, p. 228).

Dessa forma, o quadro categorial de uma teoria surge desse subsolo do saber, da qual a rede de teorias, racionalizações, ideias, não seriam possíveis. É uma unidade não-contraditória, assim como os conceitos já estudados. E, novamente como já visto, essa unidade não contraditória determina não só as respostas, mas também as perguntas. Ou seja, a noção de *episteme* para Foucault, assim como a *problemática* para Althusser, é uma estrutura de pensamento que

determina toda a cientificidade possível.

E, também assim como Althusser e Bachelard, toda transformação entre uma estrutura de pensamento e outra, entre uma *epistémê* e outra, dá-se por uma ruptura, um salto. Ao admitir que em cada período histórico há uma estrutura que determina toda a possibilidade do saber, Foucault (2002) afirma que o pensamento desenvolve-se em descontinuidades, assim como nossos autores já estudados. Foucault chamava seu método de “arqueológico e, segundo ele,

[...] esta investigação arqueológica mostrou duas grandes descontinuidades na *epistémê* da cultura ocidental: aquela que inaugura a idade clássica (por volta dos meados do século XVII) e aquela que, no início do século XIX, marca o limiar de nossa modernidade. (FOUCAULT, 2002, p. 18).

Há, portanto, em Foucault, elementos muito próximos dos observados em Althusser que, como demonstramos, pensamos ser uma continuidade do pensamento de Bachelard e não mera assimilação gramatical.

Assim sendo, demonstramos até aqui a herança metodológica de Bachelard em Althusser, argumentando que não se trata apenas de uma absorção de um termo apartado de uma genética teórica. A apropriação do vocábulo “corte epistemológico” realizado por Althusser dá-se em um contexto de desenvolvimento das concepções estruturalistas das ciências sociais, sendo fruto de um momento do desenvolvimento do pensamento acadêmico francês. Portanto, a utilização de Althusser desse instrumento analítico para analisar o pensamento de Marx, como veremos na próxima seção, não nos é plausível de defesa enquanto aplicação do “materialismo histórico genuíno” no próprio Marx, se não de uma aplicação de um “materialismo histórico sob influência estruturalista”. As consequências dessa análise serão vistas na seção a seguir, quando abordarmos a análise de Althusser sobre a evolução do pensamento de Marx e a sua separação entre o Marx da juventude e o Marx da maturidade.

Por fim, cabe-nos demonstrar, ainda para Althusser, o significado que o conceito de corte epistemológico toma para o conjunto de sua teoria, haja vista sua importação seminal na *démarche* althusseriana. Voltando a Vázquez (1980), podemos indicar quatro significados fundamentais do conceito.

Um primeiro significado, já largamente discutido anteriormente, é que o *corte*

epistemológico marca a separação entre duas problemáticas radicalmente diferentes. Ou seja, há uma distinção de ordem estrutural. Ela, a distinção, não ocorre apenas em um elemento isolado, mas na estrutura que os unifica. Sendo assim, como já visto, o corte epistemológico é o hiato, a separação radical entre as diferentes problemáticas, a ruptura e o abandono, a virada de postura e posição que será vista, por exemplo, na distinção entre o jovem e o velho Marx.

Mas essa distinção tem um componente específico, seu movimento. Ela não se dá de maneira estática, mas no traslado que vai de um pensamento até o outro. A distinção se move, é um movimento. Ela é unilateral e irreversível, porque só percorre o caminho do ideológico ao científico, nunca o contrário, vai do idealismo do jovem Marx ao materialismo do Marx da maturidade, da obscuridade à luz. Ela é, portanto, unilateralmente direcionada e radical. E, segundo Vázquez (1980), só

nesse movimento surge e se destaca a distinção, pois só quando ele chega ao fim – e não antes – é que a ideologia se revela propriamente como tal. O movimento realiza-se da ideologia para a ciência, mas só quando uma ciência se funda é que se sabe que sua pré-história era ideologia. O “corte epistemológico” sanciona, dentro desse movimento, a passagem em virtude da qual, ao fundar-se em uma ciência, se estabelece a distinção radical. (VÁZQUEZ, 1980, pp. 38-39).

Todo esse percurso dá-se no campo exclusivamente teórico. Essa é a terceira dimensão do corte que estamos propondo. Tudo o que Althusser intervém no *corte* é teórico. O são, primeiramente, os termos que se articulam ou se separam: a ideologia, por sua pretensão de produzir, ainda que falsamente, conhecimentos; e a ciência, porque conscientemente os produz. Também é, como vimos, a forma de produção desses conhecimentos, visto, tal qual abordado acima, como uma prática específica de transformação. E, além disso, a relação que se estabelece entre a ciência e a ideologia é igualmente teórica, estritamente no campo do conhecimento, o que leva Vázquez (1980) a nos argumentar que são, por serem baseados em caráter fundamentalmente teórico, uma relação homogênea.

Há, aqui, novamente, uma proximidade entre Bachelard e Althusser. Ainda que Bachelard aluda a técnicas de pesquisa empíricas nos saltos entre sistemas filosóficos distintos, as rupturas, os cortes, os saltos são de ordem teórica. A cada novo nível aberto (do animismo, realismo, racionalismo) observamos que são aberturas exclusivamente teóricas, porque pensado na esfera unicamente do

conhecimento.

E, desse modo, temos que essa homogeneidade teórica entre ideologia e ciência é inseparável da heterogeneidade radical de ambas que o *corte epistemológico* promulga. Ou seja, ideologia e ciência, jovem Marx e velho Marx, sofre a separação em um campo teórico comum, mas o *corte* ocorre precisamente porque entre eles há uma distinção estrutural radical. Por isso, o *corte epistemológico* compreende uma transformação de uma problemática ou de uma estrutura em outra. A ciência, portanto, não nasce de uma *substituição* de uma problemática por outra, uma troca, mas uma transformação da ideologia. E, por tudo isso, Vázquez (1980) afirma que

o corte epistemológico se dá em um campo comum aos dois termos que o corte separa e articula, mas, por sua vez, ele pressupõe uma heterogeneidade teórica radical (entre os dois termos da reação ou problemáticas). Mas, ao mesmo tempo, mais radical que seja sua distinção, são sempre problemáticas *teóricas* (VÁZQUEZ, 1980, p.)

Apresentamos, portanto, as quatro dimensões observados do conceito *corte epistemológico*. Essa demonstração nos é importante para compreender tanto a influência do pensamento de Gaston Bachelard em Louis Althusser, quanto para compreendermos mais adequadamente a polêmica sobre o Jovem Marx desenvolvida por Althusser, que será vista na próxima seção.

3.5 CONCLUSÃO

As grandes novidades metodológicas de Althusser, expostas nos primeiros livros de sua trajetória acadêmica, *Por Marx e Para ler o Capital*, traduzem-se nos conceitos de *problemática* e *corte epistemológico*, como foi por nós apresentado.

Em nossa sustentação, defendemos que esses novos conceitos não se configuram como um retorno “puro” (ou científico, para estarmos com Althusser) ao marxismo, um desvendar dos véus do idealismo, tão comum no vocabulário de Althusser. Ao contrário, percebemos que há uma franca continuidade entre o pensamento acadêmico francês de sua época, por definição não-marxista, e suas formulações.

A herança do pensamento de Gaston Bachelard, peça fundamental para

entender um particular momento do estruturalismo francês, no pensamento de Louis Althusser, nos é basilar na demonstração de que, ao fim, esse último está sujeito às reflexões de sua época e transmite, em maior ou menor grau, o *espírito* de sua época em seus escritos.

Essa reflexão nos é importante para avançarmos em nossa análise. Aqui avaliamos uma dimensão estritamente metodológica. Em seguida, na próxima seção, refletiremos sobre os posicionamentos defendidos por Althusser da virada do “jovem” Marx para o “velho” Marx e sua tão polêmica postura “anti-humanista”. Observaremos que, em toda discussão althusseriana, os conceitos de problemática e corte epistemológico estarão presentes, ainda que implicitamente, norteando todo o instrumental teórico apresentado pelo autor.

4 A POLÊMICA DO JOVEM MARX

Um dos grandes pilares da crítica estruturalista ao marxismo (e às ciências em geral) é o desprezo pela razão dialética, recolocando a racionalidade burocrática como única possibilidade de alcance da verdade objetiva. Essa dimensão metodológica do estruturalismo teve uma absorção *sui generis* pelo pensamento althusseriano, uma vez que o autor francês reivindicava a tradição marxista e utilizava sua terminologia.

Dessa forma, todo o empreendimento teórico desenvolvido por Althusser é eminentemente para o espaço acadêmico, especialmente nos anos de 1960 em sua tentativa de conceber ao marxismo um caráter científico que segundo ele havia sido perdido no “antropologismo humanista”.

Em tom provocativo, Sanchez Vasquez afirma

O projeto althusseriano [...] é em substância um projeto epistemológico: estabelecer a teoria das condições da produção de conhecimento. De fato, esta teoria da prática teórica [...] se volta a uma metateoria, ou ciência das ciências que não deixa de recordar suspeitosamente ao velho e ao novo positivismo. Mas, se o projeto althusseriano nasce de uma necessidade prática (regenerar a teoria marxista), é, definitivamente, na prática real onde se decidirá seu destino. Em poucas palavras, é ali onde haverá de ver se a filosofia é ou não uma arma da revolução. (VASQUEZ, 1975, p. 87, tradução nossa).

A crítica à razão dialética de Althusser, ainda que implícita, intenta dispor Marx e o marxismo no bojo da cientificidade dominante, em constante diálogo com a academia francesa. Em *Pour Marx*¹², lançado em 1965, o autor francês reúne de forma sistematizada pela primeira vez os seus escritos, consistindo em artigos escritos entre os anos de 1960 e 1965. Neste tópico discutiremos especificamente um dos artigos desse livro, escrito em 1962¹³, intitulado *Contradição e Sobredeterminação*.

Empregando sua crítica à influência hegeliana no marxismo, Althusser neste artigo questiona uma suposta “análise idealista” dos escritos de Marx, especialmente sob influência do “antropologismo humanista”, que dá, segundo o autor francês, especial destaque à fase feuerbachiana de Marx.

Retomando elementos de seu artigo sobre o Jovem Marx, Althusser centra sua crítica à dialética hegeliana e, ao que ele supunha, sua errônea apropriação pelo marxismo (e não por Marx). Logo na primeira página, o filósofo cita um pequeno trecho do prefácio a segunda edição alemã de *O Capital*, em que Marx se diferencia

metodologicamente de Hegel: “[a] dialética em Hegel estava de cabeça para baixo. É preciso inverti-la para descobrir o núcleo racional encoberto no envólucro místico” (MARX apud ALTHUSSER, 1978, p.71, tradução nossa).

Pondo destaque no termo “núcleo racional” descoberto por Marx em meio ao “invólucro místico” perpetrado por Hegel, Althusser salienta, e aqui com razão, a impossibilidade de uma inversão materialista, de forma pura, da dialética hegeliana. Ou seja, não seria possível apenas inverter o ponto de partida, da ideia para a matéria, caso mantenhemos intacta a estrutura, o invólucro, da dialética mesma.

Para o autor francês, Feuerbach é um exemplo claro do equívoco gerado por uma inversão, pura e simples, do pensamento hegeliano. No entanto, Althusser não elabora de uma maneira sistemática sua leitura de Feuerbach, encontramos alguns elementos no panfleto, escrito em 1960, *Os manifestos filosóficos de Feuerbach*, e implicitamente em seu texto *O Jovem Marx*, de 1962. Mas, mesmo quando seus escritos são endereçados expressamente a Feuerbach, como no caso do texto de 1960, se dá a partir da influência humanista em Marx. Assim, no artigo de 1960, argumenta que

[q]uando se tem lido os textos feuerbachianos do período de 39-43, não se pode deixar enganar sobre a atribuição da maior parte dos conceitos que justificam tradicionalmente as interpretações éticas de Marx [...] Todas as fórmulas do “humanismo” idealista de Marx são fórmulas feuerbachiana. E sem dúvida Marx não fez sem citar, tomar ou repetir a Feuerbach, quem, como se vê nos Manifestos, pensa sempre na política, mas não fala nunca dela. (ALTHUSSER, 1978, p.35).

Mas, ao que nos compete na análise, percebemos que o filósofo conjuga toda a mistificação dos textos anteriores ao “corte” a um materialismo abstrato de influência feuerbachiana, tendo toda a ganga idealista no marxismo surgida a partir dessa leitura equivocada que o próprio Marx desenvolveu quando jovem.

12 A edição colombiana da Siglo Veintiuno Editores, a nós disponível para a investigação, foi traduzida como *La Revolución teórica de Marx*.

13 Publicado também esse ano na revista acadêmica *La Pensée*.

O jovem Marx, ao não ter contato com a economia política e provocado sua ruptura com o Homem genérico, universal e abstrato, não conseguiria se desgarrar da ideologia idealista e desenvolver um estudo verdadeiramente científico, fato só possível a partir de *A Ideologia Alemã*. Em seu livro, escrito em 1965, *Ler o Capital*, em que há uma digressão rápida ao início da vida teórica de Marx, Althusser pouco comenta sobre qual era, de forma aprofunda e sistematizada, o desvio teórico do jovem alemão. Toda a referência a esse assunto é vista em trechos como, quando ao comparar com os pontos de partida do Marx jovem e maduro, afirma que “O capital se distingue não só do discurso da economia clássica, mas também do discurso filosófico (ideológico) do Jovem Marx”. (ALTHUSSER, 1975, p. 12).

É somente em um artigo não publicado em vida, *A Querela do Humanismo*, escrito durante o ano de 1967, é que Althusser nos traz apontamentos mais contundentes acerca da questão apresentada, ainda que restrito a poucas páginas deste ensaio.

Segundo Althusser (2010), Feuerbach assume toda a problemática proposta pelo idealismo alemão, como os da Natureza e Liberdade, Razão Pura e Razão Prática, da moral, da religião e etc. Para solucionar as mesmas problemáticas da filosofia idealista, Feuerbach inverte a dialética hegeliana, saltando da Ideia ao Homem. Logo,

O fim da filosofia clássica alemã é então simplesmente a supressão verbal dessas soluções sem abandono dos seus problemas. É substituição dessas soluções por noções filosóficas heteróclitas, recolhidas aqui e acolá na filosofia do século XVIII [...] e unificadas através de trocadilhos teóricos sob o conceito de Homem. (ALTHUSSER, 2010, p.20).

Ou seja, não se tem uma nova problemática, um novo paradigma sócio-político em que a teoria se situa. Contra o idealismo especulativo, Feuerbach propõe um materialismo igualmente especulativo, abstrato e a-histórico. Isso posto, podemos entender porque vieram

[d]aí suas declamações contra a especulação de Hegel, reduzida à abstração. Daí seus apelos ao concreto, à própria coisa, ao real, ao sensível, contra todas as formas da alienação, cuja abstração constitui para ele a essência última. Daí o sentido de sua inversão de Hegel, que Marx durante muito tempo adotou como a crítica real de Hegel, enquanto que ela permanece inteiramente presa ao empirismo do qual Hegel é apenas a teoria sublimada: inverter o predicado no sujeito, inverter a Idéia no Real Sensível, inverter o Abstrato no Concreto, etc. Tudo isso sob a categoria do Homem que é o Real, o Sensível, e o Concreto propriamente ditos. Velha música, da qual nos servem hoje as variações deformadas. (ALTHUSSER, 2010, p.20-21).

Daí provém toda a crítica ao humanismo (no marxismo e fora dele) que Althusser desenvolverá em seguida. Deixaremos essa questão para mais tarde. Vale-nos agora tratarmos daquilo que momentaneamente nos apetece: Althusser é contra essa simples inversão realizada por Feuerbach, tomar Hegel de ponta-cabeça de forma ainda mistificada, mantendo intacta sua estrutura. Logo, todo marxismo que prerrogativamente toma um retorno a esse jovem e incauto Marx é igualmente passível de críticas.

Voltemos agora ao artigo *Contradição e Sobredeterminação* de 1962. Para Althusser, frente a essas insuficiências da inversão feuerbachiana, é preciso tornar claro o “núcleo racional” da dialética hegeliana. Coloca-se, assim, de acordo com o filósofo, uma urgente tarefa: sistematizar uma crítica marxista do sistema hegeliano, problema nunca até então realizado de maneira adequada pela tradição marxista¹⁴.

A primeira empreitada de Althusser na crítica ao método hegeliano se dá pela categoria de “contradição”. Para tanto, aborda uma questão que é recorrente aos althusserianos brasileiros: a dialética hegeliana é teleológica, logo, devemos combater todo vir-a-ser, toda “superação” dialética, todo ranço da teleologia.

Podemos perceber esse viés crítico do althusserianismo brasileiro de forma mais clara em Boito Jr. (2013). Neste artigo, para uma defesa contemporânea de Althusser ele propõe uma arrojada tática: criticar o pólo inversamente oposto, a dialética lukacsiana. Diz, portanto, que em Lukács se encontra

14 A excepcional contribuição de Lukács aos estudos de Hegel Althusser reduz a apenas duas linhas de uma nota de rodapé: “[a]s tentativas de Lukács, limitadas à história da literatura e à filosofia, me parecem contaminadas por um hegelianismo vergonhoso”. (ALTHUSSER, 1978, p. 94).

[...] uma concepção teleológica dura da evolução do pensamento do jovem Marx. O processo, cujo final já está contido em germe no próprio começo, é concebido, fundamentalmente, como uma sucessão de ideias que vão se aperfeiçoando ou se desenvolvendo e sempre sem ruptura. (BOITO JR. 2013, p. 45).

E como chegam a essa conclusão? A partir da própria dialética hegeliana, da marcha incessante da Ideia. Em *Contradição e Sobredeterminação* (1978), Althusser afirma que toda contradição em Hegel surge da contradição simples entre a consciência sensível e seu saber. Dessa forma, a medida que “avança na dialética de sua produção e enquanto mais rica chega a ser a consciência, mais complexa se faz sua contradição”. (ALTHUSSER, 1978, p. 82, tradução nossa). Tal processo de complexificação da consciência se dá por uma interiorização acumulativa da consciência nela mesma, ou seja,

em cada momento de sua evolução a consciência vive e experimenta sua própria essência, através dos ecos essenciais anteriores a ela mesma, e através da presença alusiva de todas as formas históricas correspondentes. (ALTHUSSER, 1978, p. 82, tradução nossa).

Ainda seguindo a leitura de Althusser (1978) sobre Hegel, nesse curso histórico da consciência, o presente é sempre um passado suprimido-conservado, possuindo sempre em si as essências superadas do passado. Ao mesmo tempo, as figuras passadas da consciência nunca afetam a consciência presente como determinações diferentes de si mesma, ou seja, essas figuras são concebidas como ecos do que ela chegou a ser, como antecipações de si. Isso segue a relação primordial criticada por Althusser: “o passado não é jamais senão a escola interior (em-si) do futuro que encerra, esta presença do passado é a presença ante si da consciência mesma e não uma verdadeira determinação exterior a ela” (ALTHUSSER, 1978, p.82, tradução nossa).

Althusser (1978) dirige sua crítica a Hegel no que julga ser uma teleologia: para o filósofo alemão, a história assume o fim de maneira antecipada, antecipando também todo o movimento categorial, uma vez que há uma unidade indissolúvel entre sujeito e objeto. Para fugir da ganga mistificadora do idealismo hegeliano, portanto, é necessário romper com esse dispositivo, romper com essa concepção teleológica da contradição, romper, portanto, com o princípio da “superação” ou negação-da-negação. Há para Althusser, ao fim e ao cabo, uma necessidade prática

a ser realizada: é preciso arrancar toda a mistificação gerada pela dialética hegeliana para pôr fim a qualquer análise humanista ou antropológica de Marx. Parece-nos em larga medida adequada a tarefa de arrancar a carapaça idealista ainda envolta no período anterior à Ideologia Alemã. No entanto, colocamos sob suspeita a empresa althusseriana no que acreditamos ser central no marxismo, a categoria de “superação”.

A “inovadora” postura de Althusser sobre a questão da contradição é proveniente de sua leitura do revolucionário chinês Mao Tse-Tung. Em um artigo publicado em 1937 para o Partido Comunista Chinês, Mao intenta realizar um “retorno a Marx”, em uma luta contra o dogmatismo doutrinário que assolava seu Partido à época. O objetivo de Mao (2007) era estritamente político: intentava destruir a perspectiva que julgava idealista, que pulverizava os alvos da luta social no que hoje em dia poderíamos chamar de “micropolítica”. Logo, afirmava como verdadeiros adversários políticos a aristocracia rural, o imperialismo, a burguesia rural e urbana etc.

Para realizar seu intento, Mao (2007) faz uma rápida consideração do que julga ser a concepção metafísica burguesa, que identifica às perspectivas materialistas mecanicistas dos séculos XVII e XVIII e com o evolucionismo vulgar do século XIX e início do século XX (o positivismo). Aqui, com particular razão, afirma que tais posições assimilam a realidade de forma extremamente fragmentada, eternamente isoladas entre si e, por isso, imutáveis. Sendo assim, toda análise da realidade se torna uma atividade de mensuração, preocupado apenas com a oscilação de uma variável isolada, não possuindo em si mesmas a causa da mudança, mas um força motora externa.

Para todos os teóricos que coloca na seara da metafísica burguesa, Mao (2007) salienta seu caráter naturalista, que assume como sempre existentes características históricas como a exploração capitalista, a concepção individualista de sociedade etc. É necessário, portanto, historicizar o capitalismo. É importante mencionar agora, o que veremos daqui a pouco: Mao não historiciza o próprio movimento categorial, ou seja, vê as categorias como postas, estáticas.

Em oposição à postura anteriormente descrita, Mao (2007) propõe a perspectiva da dialética materialista. Segundo o autor chinês, essa nova perspectiva sustenta que a força motriz do desenvolvimento de uma coisa se dá em seu automovimento, interno e necessário. Portanto,

a causa fundamental do desenvolvimento de uma coisa não é externa, mas interna; e está no aspecto contraditório no interior à coisa. Existe contradição interna em tudo, e isso determina seu movimento e desenvolvimento. O aspecto contraditório de uma coisa é a causa fundamental de seu desenvolvimento, enquanto as interrelações e interações com outras coisas são causas secundárias. (MAO, 2007, p. 86).

Observamos aqui um avanço incontestável em relação ao positivismo clássico e ao marxismo positivista de Bernstein e, em menor grau, de Kautsky. Mao pensa a realidade social não de maneira estática, perene, mas em contínua mutação e, o que é igualmente importante, carregando em si mesma as causas de suas transformações.

Mao (2007), portanto, coloca a contradição como momento fundamental de análise para o movimento revolucionário, uma vez que é de uma compreensão dessa categoria que é possível realizar a revolução socialista. As coisas se movem a partir de polos contrários, sendo “A” identitariamente contrário a “B”. Ou seja, para a existência de “A”, é necessário haver “B”, para a existência do capitalista o proletariado, do aristocrata rural o camponês e etc.

Há, no entanto, em Mao, uma assimilação de certo aspecto teórico dos opositores no que tange o método, ou seja, uma cessão às teses ideais-típicas do positivismo já citadas. Apesar de considerar no movimento polos contrários que mutuamente se negam no curso da história, a compreensão desses elementos não passa por uma compreensão da realidade social enquanto uma totalidade existente anteriormente à racionalização do real. Nas palavras do revolucionário chinês, “a exposição subsequente nos mostra o desenvolvimento (tanto o crescimento quanto o movimento) dessas contradições na sociedade no somatório de suas partes

individuais, de princípio a fim”. (MAO, 2007, p.93).

Há, portanto, em Mao, uma inversão analítica. O todo como concreto-pensado, o conjunto de determinações e contradições, dá-se após o exercício de abstrações realizado pela consciência. Marx soluciona tal confusão na extensa citação que segue, de importante valor metodológico:

[q]uando estudamos um país determinado do ponto de vista da Economia política, começamos por sua população, a divisão desta em classes, seu estabelecimento nas cidades, nos campos, na orla marítima; os diferentes ramos da produção, a exportação e a importação a produção e o consumo anuais, os preços das mercadorias etc. Parece mais correto começar pelo que há de concreto e real nos dados; assim, pois, na economia, pela população, que é a base e sujeito de todo o ato social da produção. Todavia, bem analisado, esse método seria falso.

A população é uma abstração se deixo de lado as classes que a compõem. Essas classes são, por sua vez, uma palavra sem sentido se ignoro os elementos sobre os quais repousam, por exemplo: o trabalho assalariado, o capital etc. Esses supõe a troca, a divisão do trabalho, os preços etc. O capital, por exemplo, não é nada sem trabalho assalariado, sem valor, dinheiro, preço etc; Se começasse, portanto, pela população, elaboraria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais estrita, chegaria analiticamente, cada vez mais, a conceitos mais simples; do concreto representado chegaria a abstrações cada vez mais tênues, até alcançar as determinações mais simples. Chegado a esse ponto, teria que voltar a fazer a viagem de modo inverso, até dar de novo com a população, mas dessa vez não como uma representação caótica de um todo, porém como uma rica totalidade de determinações e relações diversas [...] Esses elementos isolados, uma vez que são mais ou menos fixados e abstraídos, dão origem aos sistemas econômicos, que se elevam do simples, tal como o trabalho, divisão do trabalho, necessidade, valor de troca, até o Estado, a troca entre as nações e o mercado universal (MARX, 2008, p. 258).

Nesse magistral escrito, podemos tirar importantes reflexões acerca do método que acreditamos terem sido negligenciadas por Mao e, por consequência, Althusser. A sociedade é vista sempre como premissa em relação ao sujeito, vale dizer, que não existe ser que não seja social. Ou seja, a totalidade social é sempre o início e o fim da análise científica, realizando a consciência um intenso processo de abstrações, cada vez mais simplificadas, ao ponto de, alcançada a determinação mais simples, fazer o retorno à totalidade concreta, não mais caótica como inicialmente, mas plenamente determinada e mediada.

A dialética, portanto, não pode ser encarada como um somatório de dados empiricamente coletados, ou de uma junção de contradições vistas na realidade e reunidas *a posteriori*. Realizando tal empreendimento, perdemos a possibilidade de encararmos a realidade como um intrincado de determinações, de um todo complexo e rico. Ou seja, negligenciando a preocupação inicial com a totalidade, Mao decai no

erro que corajosamente estava tentando se desviar, vale dizer, de um empobrecimento do real.

Retirando o primado da totalidade na compreensão do real, Mao (2007) elimina toda dimensão processual das contradições. Apesar de haver uma contradição central da realidade, vale dizer, entre proprietários e não proprietários dos meios de produção, toda a gama de contradições que compõe a realidade podem ser analisadas de forma isolada, imediata e aparente. Esse procedimento o permite encarar a resolução das contradições sempre como ruptura, uma vez que o novo surgido é, em forma, distinto. Ou seja, entre a contradição “A” e “B”, surge um “C” radicalmente distinto. Ou seja,

[n]ão existe a negação da negação. Afirmação, negação, afirmação, negação... No desenvolvimento das coisas, cada elo na cadeia de eventos é ao mesmo tempo afirmação e negação. A sociedade escravista negava a sociedade primitiva, mas com referência à sociedade feudal ela constituía, por sua vez, a afirmação. A sociedade feudal constituía a negação com relação à sociedade escravista, mas era por sua vez a afirmação com referência a sociedade capitalista. A sociedade capitalista era a negação em relação à sociedade feudal, mas é, por sua vez, a afirmação em relação à sociedade socialista. (TSE-TUNG, 2007, P. 225).

Mais à frente, afirma:

[u]ma coisa destrói a outra, coisas aparecem, se desenvolvem e são destruídas, tudo é assim. Se as coisas não são destruídas por outras, então elas mesmo se destroem. Por que as pessoas devem morrer? A aristocracia também morre? Essa é uma lei natural. [...] Se não houvesse a morte, seria insuportável (TSE-TUNG, 2007, p.226).

Toda “síntese” é assim, ruptura. É destruição, é negação total e completa. Seguindo a lógica do “corte epistemológico” de Althusser, portanto, o “Jovem Marx” é radicalmente distinto do “Marx maduro”. Não há conservação, não há superação. Ambos, Mao e Althusser (que absorve tal raciocínio), caem em um dualismo: entre A e B, não é A nem B, mas C.

Acreditamos, no entanto, a concepção marxiana ser profundamente distinta, tendo a negação-da-negação uma importância lacunar no desenvolvimento teórico do autor. Vejamos rapidamente, com a certeza de estarmos simplificando fundamentais etapas do pensamento de Marx, o tratamento que o autor dá no capítulo 1 de *O Capital* à mercadoria.

Já de início, Marx parte da totalidade da sociedade capitalista, buscando a

partir daí uma determinação mais simples:

[a] riqueza das sociedades onde rege a produção capitalista configura-se em 'imensa acumulação de mercadorias', e a mercadoria, isoladamente considerada, é a forma elementar dessa riqueza. Por isso nossa investigação começa com análise da mercadoria. (MARX, 1982, p. 41).

Ou seja, partindo da representação caótica do todo, reduz-se, em um processo intenso de abstrações, à categoria mais simples possível, à célula dessa sociedade.

A mercadoria, no entanto, possui uma dupla dimensão: ela é ao mesmo tempo valor e valor-de-uso¹⁵. Nos atentemos a esse fato concreto. A mercadoria, a célula da sociedade burguesa é unidade na diversidade, é valor e valor-de-uso. Essas duas determinações, por sua vez, surgem a partir do duplo caráter inerente ao trabalho na sociedade burguesa, ele é, ao mesmo tempo, concreto e abstrato¹⁶. Para a concepção maoísta-althusseriana, essa contradição só é possível se resolvida numa ruptura, dentro da mesma unidade, forças que se contrapõem, que se negam. No entanto, no curso histórico do desenvolvimento da mercadoria, surge a mercadoria-dinheiro¹⁷, que torna possível a existência do capital.

Para nós, é aqui que gera a impossibilidade da coexistência entre a dialética de Marx e o dualismo maoísta-althusseriano. Ao transformar-se em capital, a mercadoria-dinheiro não é destruída, mas superada:

Se na circulação simples, o valor das mercadorias adquire, no máximo, em confronto com o valor-de-uso, a forma independente de dinheiro, na circulação do capital, esse valor se revela subitamente uma outra substância que tem um desenvolvimento, um movimento próprio, e da qual a mercadoria e o dinheiro são meras formas. E mais. Em vez de representar relações entre mercadorias, entra por assim dizer em relação consigo mesma. (MARX, 1982, p. 174).

15 “A mercadoria apareceu-nos, inicialmente, como duas coisas: valor-de-uso e valor-de-troca”. (MARX, 1982, p.48)..

16 “Todo trabalho é, de um lado, dispêndio de força humana de trabalho, no sentido fisiológico, e, nessa qualidade de trabalho humano igual ou abstrato, cria o valor das mercadorias. Todo trabalho, por outro lado, é dispêndio de força humana de trabalho, sob forma especial, para um determinado fim, e, nessa qualidade de trabalho útil e concreta, produz valores-de-uso.” (MARX, 1982, p. 54).

17 “É dinheiro a mercadoria que serve para medir o valor e, diretamente ou através de representante, de meio de circulação. Por conseguinte, ouro (ou prata) é dinheiro. Desempenha o papel de dinheiro diretamente, quando tem de estar presente com sua materialidade metálica, como mercadoria dinheiro, portanto, e não idealmente, como sucede em sua função de medida de valor, nem através de representação por símbolos, como ocorre em sua função de meio de circulação”. (MARX, 1982, p. 144),

Vejamos bem: o surgimento do capital não destrói o valor-de-uso, a materialidade da mercadoria ainda está lá, como componente indissolúvel. No entanto, a autonomização do valor frente ao valor-de-uso é tão intensa, que submete não só a sua dimensão oposta, mas a própria mercadoria. Ao tornar-se capital, o valor supera assim sua antiga forma, afirmando-negando-superando a relação pretérita.

A concepção maoísta-althusseriana não pode responder a essa questão. Para eles não há superação. Esse processo só poderia ocorrer desprezando o movimento do real, o qual Marx acuradamente observa e representa categorialmente. O capital, por assim dizer, só poderia surgir destruindo o valor-de-uso e a mercadoria.

Afastemo-nos de Mao Tse-Tung e Marx e retornemos ao dualismo de Althusser. O autor, como vimos, absorve a concepção maoísta de contradição. Segundo o filósofo francês:

[o] panfleto de Mao Tse-Tung (Sobre a Contradição) redigido em 1937 contém uma série de análises em que a concepção marxista da contradição aparece sob uma forma distinta à perspectiva hegeliana. Em vão se buscará em Hegel os conceitos essenciais deste texto. (ALTHUSSER, 1978, p.75, tradução nossa).

No entanto, Althusser não realiza uma mera apropriação, mas um, se é possível dizer, refinamento. Somando a essa concepção a categoria sobredeterminação (que ele diz se apropriar de outras disciplinas¹⁸ por falta de termo melhor), Althusser não modifica o essencial das reflexões de Mao, ao contrário, mantém-na intacta.

Para o autor, sobredeterminação seria o conjunto de contradições que, somadas com a contradição principal (proletários e capitalistas), possibilitariam a eclosão de um processo revolucionário. Ou seja, a necessidade de “C” ser um rompimento radical de “A” e “B” se mantém, mas agora recheado de várias outras determinações.

Observemos que, tal qual Mao Tse-Tung, Althusser desconsidera o primado

18 “Não me ateno especialmente a este termo de sobredeterminação (tomado de outras disciplinas), mas o emprego à falta de um termo melhor, à vez como um índice e como um problema, e também porque permite ver, bastante bem, porque se trata de algo totalmente diferente à tradição hegeliana”. (ALTHUSSER, 1978, p.82).

da totalidade. O conjunto de determinações que sobredeterminam é um “somatório” de contradições, idêntico ao proposto pelo chinês. Segundo o filósofo francês:

me basta reter aqui o que é necessário denominar: acumulação de determinações eficazes (surgidas das superestruturas e de circunstâncias nacionais e internacionais) sobre a determinação em última instância pela economia. É aqui onde me parece que se pode esclarecer a expressão contradição sobredeterminada que propus anteriormente. (ALTHUSSER, 1978, p. 93, tradução nossa).

Há, no entanto, um último elemento a ser mencionado. Althusser, frente à latente influência hegeliana em Marx, reduz toda a sua manifestação clara a Hegel a uma questão puramente terminológica. Marx, na verdade, não tinha outro termo melhor, o que gera embaraços na leitura de Marx.

Mencionamos, no início desse item, o trecho de *O Capital* utilizado pelo filósofo francês para iniciar seu artigo Contradição e Sobredeterminação. Vejamos, agora, à luz do que discutimos, o que ele diz nas linhas imediatamente anteriores:

Critiquei a dialética hegeliana, no que ela tem de mistificação, há quase 30 anos, quando estava em plena moda. Ao tempo em que elaborava o primeiro volume de “O Capital”, era costume dos epígonos impertinentes, arrogantes e medíocres, que pontificavam, nos meios cultos alemães, comprazerem-se em tratar Hegel, tal e qual o bravo Moses Mendelssohn, contemporâneo de Lessing, tratara Spinoza, isto é, como um “cão morto”. Confessei-me, então, abertamente discípulo daquele grande pensador, e, no capítulo sobre teoria do valor, joguei, várias vezes, com seus modos de expressão peculiares. A mistificação por que passa a dialética nas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico. (MARX, 1982, p. 17).

Percebemos, portanto, que a questão está acima devidamente respondida pelo próprio Marx, curiosamente no mesmo excerto fornecido por Althusser.

4. 1 SOBRE O JOVEM MARX

As publicações das obras de juventude de Marx chacoalharam o cenário teórico-político da Europa, e em modo particular os Partidos Comunistas deste continente. Especialmente as obras *Manuscritos Econômico-filosóficos* (também conhecidos como Manuscritos de Paris ou Manuscritos de 1844) e *Ideologia Alemã*, desconhecidas até o ano de 1932, influíram uma discussão até então obliterada: em

que momento Marx “se tornou” marxista?

As discussões em torno desse tema engendraram inúmeras contribuições¹⁹ ao longo das décadas subsequentes. Essa vaga de retorno às obras de juventude marxianas levaram a revista *Recherches Internationales*, importante periódico divulgador do marxismo na França, a publicar, em seu número 19, um dossiê sobre o assunto. Em 1960, portanto, onze artigos foram publicados em uma revista de ampla influência no meio marxista, o que causou uma enorme inquietação no pensamento de nosso autor francês.

Althusser decidiu prontamente também posicionar-se na temática. Em outubro e dezembro do mesmo ano publica dois textos em que a preocupação central é questionar a cientificidade dos textos de juventude de Marx, aportando a larga influência de Ludwig Feuerbach por sobre o pensamento marxiano como a grande causadora de um pensamento altamente ideológico, portanto, não-científico. *Os Manifestos filosóficos de Feuerbach*, o primeiro dos dois textos, trata-se de um pequeno comentário acerca das obras do filósofo alemão, a fim de nos apresentar que a *problemática* desse autor muito se aproximava da *problemática* do Jovem Marx o que, como veremos, recobria o pensamento marxiano por sobre uma ganga ideológica. Sobre isso, Althusser comenta que:

É aqui que o conhecimento da problemática de Feuerbach e as razões da ruptura de Marx com ele vêm em nosso auxílio. Pois, por intermédio de Feuerbach, temos indiretamente acesso à nova problemática de Marx. Sabemos *com que problemática Marx rompeu* e descobrimos os horizontes teóricos que essa ruptura “descerra”. (ALTHUSSER, 2015, p. 37, itálicos do autor).

Já nesse artigo Althusser anuncia a incompatibilidade de Feuerbach com o pensamento de Marx da maturidade e, pelo pensamento do jovem Marx ser calcado no feuerbachianismo, haveria uma ruptura inconciliável entre o seu pensamento de juventude e seu pensamento de posteridade. Ainda não nos apresenta a noção de *corte epistemológico*, que será desenvolvido posteriormente, mas anuncia, aqui, o conceito de problemática, ainda que apenas o desenvolva em textos ulteriores.

É dois meses depois, no artigo “Sobre o Jovem Marx”, que Althusser aprofundará o tema, nos apresentando a questão sob três aspectos fundamentais: 1) político, 2) teórico e 3) histórico.

A polêmica em torno do Jovem Marx é, antes de tudo, para Althusser, uma discussão política. Para o autor, a preferência que boa parte dos teóricos europeus davam à juventude de Marx, à sua fase “humanista”, afastava a análise marxista de uma adequada apreensão do real. Evangelista (1985), sobre o momento de escrita dos artigos da coletânea *Por Marx*, afirma que

O marxismo estava obstruído. Obstruído não somente pelo dogmatismo stalinista, mas também pelas tentativas de superação, feitas a custo de alianças com certas antropologias existencialistas e com certas filosofias do homem, que ao invés de fazê-lo avançar, arriscavam-se a arrastá-lo em seu próprio declínio. Além disso, o “humanismo teórico” resultante dessas alianças mostrava-se incapaz de ir além da justificada e necessária denúncia e de prestar contas, analiticamente, dos impasses vividos. (EVANGELISTA, 1985, p. 9).

Para Althusser (2015), o debate em relação à juventude de Marx possui pano de fundo político, a depender das escolhas políticas daqueles que o leem - por exemplo, na utilização pela social-democracia das obras da juventude de Marx na sustentação da “via democrática”. Assim, “esses bons críticos deixam-nos então esta única escolha: admitir que *O Capital* (e, em geral, o “marxismo maduro”) é a expressão ou a traição da filosofia do Jovem Marx” (ALTHUSSER, 2015, p.40).

A polêmica sobre o Jovem Marx, portanto, não é meramente acadêmica: Althusser incide por sobre as formulações do PCF, dos teóricos marxistas franceses, acerca do legado do marxismo. Situa-nos, pois, “o lugar do debate: o Jovem Marx. O que está em jogo no debate: o marxismo. Os termos do debate: se o Jovem Marx é já Marx e todo o Marx”. (ALTHUSSER, 2015, p. 40).

O aparecimento das obras de juventude fez com que os teóricos se levantassem contra a oposição entre o jovem Marx e o Marx da maturidade a tomar uma posição resolutivamente contrária:

Reconciliar-se-á Marx com sua própria juventude: não se lerá mais *O Capital* por meio d’*A questão judaica*, mas esta obra por meio d’*O Capital*; não se projetará mais a sombra do Jovem Marx sobre Marx, mas a sombra deste sobre o Jovem Marx; e forjar-se-á, sem se aperceber de que ela é simplesmente hegeliana, uma pseudoteoria da história da filosofia no “futuro do pretérito” para justificar essa defesa. (ALTHUSSER, 2015, p.40).

Althusser nos apresenta aqui a tônica que perdurará por toda a sua obra ulterior: a negação radical de Hegel no “marxismo científico”. As oposições ciência/ideologia, Jovem Marx/Marx maduro, humanismo/anti-humanismo, serão

decisivamente marcadas por essa formulação de Althusser.

Partindo de uma postura anti-hegeliana, Althusser situar-se-á na conjuntura teórico-política bastante alinhado ao programa estruturalista. Três anos após a publicação de *Sobre o Jovem Marx*, Althusser publicará o artigo *Marxismo e Humanismo*, onde promove um verdadeiro manifesto anti-humanista, polemizando com as grandes figuras do marxismo francês de sua época. Para o francês, “ao rejeitar a essência do homem como fundamento teórico, Marx rejeita todo esse sistema orgânico de postulados. Ele expulsa as categorias filosóficas *sujeito*, *empirismo*, *essência ideal* etc. de todos os domínios em que elas reinavam (ALTHUSSER, 2015, p.188)”. Se considerarmos que a aqui já citada obra de Michel Foucault, *As Palavras e As coisas*, libelo estruturalista anti-humanista, foi publicado apenas três anos após o artigo *Marxismo e Humanismo*, podemos enxergar o alinhamento também programático de Althusser com o estruturalismo.

O anti-hegelianismo, portanto, é o “motor”, para usar uma expressão althusseriana, na crítica do francês ao marxismo até então posto. Quando Althusser nos apresenta o segundo aspecto fundamental da questão “Jovem Marx”, está preocupado em responder a seguinte questão: as *problemáticas* de Feuerbach e Hegel são radicalmente diferentes das de Marx da maturidade, sendo os primeiros de problemáticas ideológicas, assim como era a problemática marxiana quando sobre influência desses autores.

Como, então, ocorreu esse *salto epistemológico* (processo correlato a Bachelard) entre as problemáticas do Jovem Marx e do Marx da Maturidade? Veremos rapidamente esse processo, utilizando, como aporte, além do texto sobre *O Jovem Marx* em si, os escritos de Althusser acerca do *Humanismo* marxista.

Althusser observa que as análises sobre o Jovem Marx recaem em uma postura ingênua, imediatista, que, baseadas em *três pressuposições teóricas*, contaminam-se de ideologia. Sendo que

A primeira pressuposição é analítica: ela considera todo sistema teórico, todo pensamento constituído como *reduzível a seus elementos*; condição que permite pensar *separadamente* um elemento desse sistema e aproximá-lo de *outro* elemento semelhante pertencente a *outro sistema*. *A segunda pressuposição é teleológica*: ela institui um tribunal secreto da história, que *julga* as ideias que lhe são submetidas, ou melhor, que permite a dissolução dos (outros) sistemas em seus elementos, institui esses elementos como elementos, para medi-los em seguida com sua norma como se essa fosse *a verdade deles*. Por fim, essas duas pressuposições repousam sobre uma *terceira*, que considera a história das ideias como seu

próprio elemento, que defende que nada aí advém que não remeta à própria história das ideias, e que o mundo da ideologia é *seu próprio princípio de entendimento*. (ALTHUSSER, 2015, p. 43)

Dessa forma, Althusser demarca um aspecto fundamental do conceito *problemática*, aludido no capítulo anterior: da irreducibilidade do todo às suas partes. Ou seja, a *problemática*, essa estrutura que determina *a priori* todo o nosso pensamento, está presente em todos os elementos da reflexão teórica, não sendo possível retirarmos isoladamente um elemento e o compararmos com elementos igualmente isolados de sistemas teóricos que possuem *problemáticas* radicalmente distintas.

A leitura comparativa de elementos isolados é decisivamente rejeitada por Althusser na análise do Jovem Marx. Quando se compara elementos isolados da juventude de Marx com elementos isolados da maturidade de Marx torna possível relacionar quando ele *já era* materialista, onde, no conjunto, expressava uma *problemática* idealista. Segundo o francês,

É assim que se pode destacar, nos artigos da *Gazeta Renana*, na forma exterior de um pensamento *ainda* hegeliano, a presença de *elementos materialistas*, tais como a natureza política da censura, a natureza social (classes) das leis sobre o roubo da lenha etc.; no manuscrito de 1843 (*crítica da filosofia do direito de Hegel*), numa exposição e com fórmulas *inspiradas* por Feuerbach ou *ainda* hegelianas, a presença de *elementos materialistas*, tais como a realidade das classes sociais, da propriedade privada, e de sua relação com o Estado, até mesmo da própria dialética materialista etc. Ora, é claro que essa discriminação em *elementos* destacados do contexto interno do pensamento exprimido, e pensados em si mesmos *como entidades significantes por si mesmas*, só é possível na condição de uma *leitura orientada*, ou seja, *teleológica*, desses mesmos textos. (ALTHUSSER, 2015, p. 43, itálicos do autor).

A *problemática* não pode ser reduzida em seus elementos e toda e qualquer comparação isolada é rejeitada por Althusser como teleologia²⁰. Devem-se comparar os elementos apenas em sua própria *problemática*, sua lógica interna. O traço mais marcante desse método teleológico criticado por Althusser (2015) é, segundo ele, o *eclétismo*. Mas o autor da *École Normale* não desenvolve muito essa questão, afirma em algumas linhas esse traço marcante, o eclétismo, para logo desenvolver um pouco mais a impossibilidade de uma leitura teleológica. O que conseguimos apreender do conceito, portanto, é tratar-se de uma leitura condescendente ao

hegelianismo, assumindo alguns dos seus elementos e, portanto, trazendo consigo suas consequências ideológicas. O método dialético que considera a mediação como aspecto fundamental, a fértil tradição teórica que recupera o humanismo revolucionário e o tratamento dado por várias correntes ao marxismo como um “guia para ação”, são tratados como desvios ideológicos próprios do ecletismo. Para o autor, “quando se escava abaixo da superfície do ecletismo, encontra-se, a menos que se trate de formas absolutamente desprovidas de pensamento, sempre essa teleologia teórica e essa inteligibilidade da ideologia enquanto tal. O ecletismo, essa postura teleológica frente a história do pensamento marxiano é, no limite, uma contaminação do hegelianismo (ALTHUSSER, 2015, p. 45.)”

Há aqui algo interessante: Althusser condena veementemente o ecletismo (de batuta idealista), aludindo a impossibilidade de comparativos entre problemáticas radicalmente diferentes, como vimos no capítulo anterior. No entanto, apropria-se com certo conformo de conceituações próprias do estruturalismo de sua época, como, por exemplo, as categorias que desenvolvemos aqui nos capítulos anteriores, *leitura sintomal*, *problemática* e *corte epistemológico*. Para Althusser, ao que nos parece, há uma assimilação dos perigos do ecletismo aos perigos do “idealismo hegeliano e feuerbachiano”, negligenciando, por sua vez, a proximidade de seus conceitos à vaga estruturalista de sua época.

Assim, encaminhando a discussão para suas consequências teóricas, Althusser resume sua posição ao dizer que

Não se pode, portanto, começar um estudo marxista das obras de juventude de Marx (e de todos os problemas que elas colocam) sem ter rompido com as tentações espontâneas ou refletidas do método analítico teleológico que é sempre assombrado, em maior ou menor medida, pelos *princípios hegelianos*. Para isso é preciso romper com os pressupostos desse método, e aplicar a nosso objeto os princípios marxistas de uma teoria da evolução ideológica. (ALTHUSSER, 2015, p.47, itálicos do autor).

A análise de uma teoria, portanto, deve ser feita de uma forma diversa da até então desenvolvida, aplicando à obra os “verdadeiros” princípios marxistas cujo principal, para Althusser (2015, p. 48), é “que cada ideologia seja considerada como um todo real, unificado interiormente por sua *problemática* própria, de tal modo que não se possa retirar-lhe um elemento sem alterar seu sentido”.

Mais à frente Althusser complementa:

É preciso acrescentar que tais princípios, contrariamente aos anteriores, não são *princípios ideológicos no sentido estrito, mas princípios científicos*: dito de outro modo, eles não são a *verdade* do processo que se trata de estudar (como são todos os princípios de uma história no “futuro do pretérito”). Eles não são a *verdade de*, são a *verdade para*, são *verdadeiros*, como condição para a proposição legítima de um problema, e portanto, por meio desse problema, para a produção de uma solução verdadeira. (ALTHUSSER, 2015, p. 48, itálicos do autor)

Para o francês, portanto, apenas na medida em que se incorpora a leitura do corte epistemológico é que se torna possível um tratamento efetivamente científico da obra marxiana²¹. As conceituações de problemática e corte epistemológico são, portanto, vitais para Louis Althusser. Todo seu edifício teórico será construído a partir desses alicerces, sendo indissociável a leitura althusseriana do marxismo de suas influências estruturalistas.

Quando na análise os escritos de algum autor, é preciso, segundo Althusser, tratar o texto de forma pura, ausente de todas as “determinações concretas” desse pensamento. Vimos essa dimensão quando analisamos a sua compreensão de leitura sintomal e, para o caso específico do Jovem Marx, vemos uma coerente aplicação desse conceito. Assim, o autor diz que devemos ler o texto como se os próprios autores estivessem *ausentes*, estando, assim,

Ausente o indivíduo concreto que se exprime em seus pensamentos e em seus textos, ausente a história efetiva que se exprime no campo ideológico existente. Assim como o autor desaparece diante de seus pensamentos publicados restando apenas seu rigor, também a história concreta desaparece diante de seus temas ideológicos para ser apenas seu sistema. (ALTHUSSER, 2015, p. 49).

Assim, em total consonância com o programa estruturalista, como vistos na seção 2, Althusser pensa o texto por si mesmo, por sua lógica interna, por sua *problemática*. Para o Althusser (2015, p. 49), “é essa relação que se precisa pensar, a relação da unidade interna de um pensamento singular como o campo ideológico existente.”

Quando analisa, portanto, o Jovem Marx, Althusser retoma a relação dos *textos* de Marx com o *campo ideológico* de sua época, precisamente em relação aos

21 Cabe aqui ressaltar que Louis Althusser em momento algum desse artigo utiliza o vocabulário “corte epistemológico” apesar de utilizar sua conceituação a todo o momento. Ele, o conceito de corte epistemológico, nos é apresentado no prefácio de *Por Marx* e que, por ser revisado pelo próprio autor e ter um intervalo curto de tempo entre as publicações do artigo e da coletânea, sem qualquer ressalvas, pensamos ser possível tratar essa correlação sem prejuízos analíticos.

textos de Feuerbach e Hegel. Assim, em confluência com os pressupostos de sua *leitura sintomal*, Althusser (2015) diz que é preciso ir além da presença não-mencionada dos pensamentos de um autor, é preciso avançar até a presença da *possibilidade de seus pensamentos*, até sua problemática, ou seja: “até unidade constitutiva dos pensamentos efetivos que compõem esse domínio do *campo ideológico* existente, com o qual um autor singular se explica em seu próprio pensamento”. (ALTHUSSER, 2015, p. 50)

Assim, ao analisar a juventude de Marx, Althusser avalia a influência da ideologia feuerbachiana/hegeliana por sobre seu pensamento, afirmando que o Jovem Marx ainda estava limitado à *problemática* desses autores. Logo, todos os *pensamentos possíveis* de Marx estavam limitados a essa estrutura invisível que forma a *problemática*, determinando os pontos os quais o jovem Marx não poderia ultrapassar. Não há, portanto, a possibilidade de comparar o Jovem Marx com o Marx da maturidade, pois são problemáticas *distintas*. Sendo a problemática feuerbachiana ideológica, assim é, também, a problemática marxiana até 1845, o ano da ruptura.

Althusser, portanto, anuncia a ruptura das problemáticas distintas

A reflexão de Marx sobre os objetos novos que são as classes sociais, a relação propriedade privada-Estado etc., na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, derrubou as pressuposições teóricas de Feuerbach, reduziu-as ao estado de meras frases? Ou esses novos objetos são pensados a partir das mesmas pressuposições? Essa questão é justamente possível porque a *problemática* de um pensamento não se limita ao domínio dos objetos de que seu autor tratou, porque ela não é a abstração do pensamento como totalidade, mas a estrutura concreta e determinada de um pensamento, e de *todos os pensamentos possíveis desse pensamento*. Assim, a *antropologia* de Feuerbach pode tornar-se problemática não só da religião (*A essência do cristianismo*), mas também da política (*A questão judaica*, o Manuscrito de 1843), até mesmo da história e da economia (os manuscritos de 1844), sem deixar, no essencial, de ser uma problemática antropológica, mesmo quando a “letra” em si de Feuerbach é abandonada e superada (ALTHUSSER, 2015, p. 52).

Althusser não desenvolve, aqui, mais sobre os aspectos específicos da *problemática* na relação Marx/Hegel/Feuerbach. Desenvolverá nos escritos especificamente sobre o humanismo (ou o anti-humanismo) em Marx, que são ulteriores a esse de que ora nos ocupamos. Em breve nos deteremos a esses textos para extrair não a compreensão de Althusser sobre o humanismo, mas como esses conceitos que aqui estamos abordando aparecem nessas formulações.

Tratemos aqui, portanto, do último aspecto necessário, segundo Althusser, para compreender a juventude de Marx, o problema *histórico*. Nesse último e breve tópico, nosso autor intenta preencher a pureza do conceito desenvolvida anteriormente. Depois de abstraído de todas as determinações concretas e tratar o texto em sua pureza textual, Althusser (2015) preocupa-se em compreender o Marx histórico “realmente existente”. Para isso, formula a seguinte pergunta a ser respondida: “Como a maturação e a mutação de Marx foram possíveis?”. É bom, antes, ressaltar o seguinte ponto: para Althusser, antes de compreender o movimento histórico real de Marx foi preciso compreender seus textos em sua pureza teórica, para que, desvencilhados de preconceitos ideológicos, pudéssemos compreender todas as implicações de seus textos e, portanto, realizar seu empreendimento científico. Quando formula a pergunta sobre a maturação e mutação de Marx acima exposta, o autor já tem para si qual foi a maturação e como ocorreu essa mutação, tendo a experiência real, assim, efeito secundário em sua análise.

Em sua juventude, nos anos concernentes ao período que vai de 1840 a 1844, Marx viveu em contexto ideológico determinado, o mundo da ideologia alemã de seu período, o mundo que, segundo Althusser (2015), compreendida uma enorme massa ideológica que esmagava todo o pensamento. Assim, é impossível pensar Marx sem essa luta contra o esmagamento ideológico, contra o pensamento de Hegel e dos hegelianos, pela ruptura total e completa da ideologia de sua época. Assim,

Tem-se demasiada tendência a sugerir, sob as fórmulas da “superação” de Hegel, Feuerbach ou outros, uma espécie de figura contínua de desenvolvimento; em todo caso, um desenvolvimento cujas próprias discontinuidades deveriam ser pensadas (justamente pelo modelo da dialética hegeliana “*Aufhebung*”) no interior de um *elemento de continuidade*, sustentado pela própria *duração* da história (de Marx e do seu tempo) enquanto a crítica desse elemento ideológico consiste, em boa parte, no retorno aos objetos autênticos anteriores (lógica e historicamente) à ideologia que os refletiu e investiu. (ALTHUSSER, 2015, p. 59, itálicos do autor).

Mais adiante Althusser continua:

A “superação” [feita por Marx] de Hegel *não é absolutamente uma “Aufhebung” no sentido hegeliano*, ou seja, o enunciado da verdade, mas, ao contrário, *uma superação da ilusão rumo à realidade; ou melhor, mais do que uma “superação da ilusão rumo à realidade, é uma dissipação da ilusão e uma volta atrás, da ilusão dissipada, rumo à realidade*: o termo “superação não tem, portanto, mais nenhum sentido (ALTHUSSER, 2015, p. 59, itálicos do autor)

Compreender o Marx maduro é, para Althusser, compreender uma negação completa da dialética hegeliana, um abandono da superação (*Aufhebung*) e a construção de uma problemática radicalmente diferente, sem conservações e continuidades, mas rupturas e cortes.

Negando dessa forma a superação do processo dialético acreditamos que Althusser aproxima-se paradoxalmente das formulações do próprio Feuerbach. Não é nosso intuito, nessa dissertação, realizar uma exegese dos textos marxianos para se compreender sua evolução teórico, acreditamos que isso já foi realizado por vários autores com elevado rigor - indicamos a leitura de Lowy (2012), Frederico (2009) e Lukács (2010). No entanto, vale abordar brevemente a alguns elementos apontados por Celso Frederico (2009) para que, posteriormente, possamos aprofundar nesse tema.

No item do capítulo 3 especialmente voltado para o período em que Marx assume a crítica das mediações de Feuerbach, intitulado não à toa “a crítica das mediações”, Celso Frederico (2009) nos apresenta um curto período da obra de Marx, no qual ele, se aproximando das formulações de Feuerbach, realiza uma crítica (jamais publicada em vida) da obra *Filosofia do Direito* de Hegel. Também chamado de *Manuscritos de Kreuznach*, essa obra escrita entre os meses de agosto e outubro de 1843 compreende uma sistemática crítica à obra supracitada de Hegel, onde, de acordo com Celso Frederico (2009), nos é apresentada uma leitura largamente influenciada pelo pensamento feuerbachiano. O processo de assimilações e abandonos realizado por Marx durante todo o período da juventude é, como vimos, escanteado por Althusser, que os vê como escritos ideológicos porque hegelianos/feuerbachianos.

Mas o que nos é interessante, por agora, no desenvolvimento exposto por Frederico (2009) dá-se a que, ao apropriar-se da antropologia feuerbachiana, estendendo a crítica da religião de Feuerbach a uma crítica da política (Estado), Marx apropria-se também de sua (de Feuerbach) crítica às mediações, o que o leva, segundo Frederico, à alguns embaraços. Assim,

A transposição do instrumental feuerbachiano – elaborado exclusivamente para dar conta da crítica à religião e às formas de pensamento teológico – para o território nada “etéreo” da vida política trouxe resultados desconcertantes. Além disso, algumas vezes Marx introduz elementos que destoam do sentido geral do texto ou, pelo menos, da parte que se conhece dessas anotações inconclusas. Vimos um exemplo disso na discussão travada sobre a propriedade fundiária como um elemento material (até então ausente) chamado às pressas para dar sustentação a um Estado abstrato, totalmente desligado da sociedade civil, flutuando no ar. Mas mesmo aí continuamos em Feuerbach: o Estado ainda é alienação, não mais da sociedade civil, é verdade, mas de uma forma imperfeita de propriedade privada (o morgadio).

Suprimidas as mediações, encontramos do outro lado a sociedade civil um aglomerado de indivíduos, uma multidão indiferenciada vivendo o mesmo estado de alienação. Numa breve passagem do texto, Marx critica a visão hegeliana por reduzir tudo à “história da substância abstrata da Ideia” e propõe, inversamente, que se veja a atividade dos homens como sujeito e não como predicado do Estado. (FREDERICO, 2009, p. 90).

Percebemos, portanto, que, ao negar a superação, *Aufhebung*, (e por consequência, a “superação”), Althusser se aproxima do pensamento desenvolvido por Marx, sob influência de Feuerbach, que logo foi abandonado definitivamente já no ano seguinte.

Em *Marxismo e Humanismo*, publicado em 1963, no ano seguinte de *O Jovem Marx*, Althusser retoma a periodização do corte (lembramos, apenas anunciada no prefácio da coletânea que fez dois anos depois), afirmando que, até 1845, como vimos, Marx ainda detém uma *problemática* feuerbachiana. Perdem-se, portanto, as idas e vindas, as assimilações e abandonos, ocorridas no pensamento marxiano durante todo o período anterior ao corte. Portanto, negligenciado a crítica feuerbachiana das mediações (que, como vimos, aproxima-se de sua crítica à “superação”), Althusser argumenta que

ao rejeitar a essência do homem como fundamento teórico, Marx rejeita todo esse sistema orgânico de postulados. Ele expulsa as categorias filosóficas sujeito, empirismo, essência ideal etc. de todos os domínios em que elas reinavam” (ALTHUSSER, 2015, p. 189).

O desenvolvimento althusseriano das argumentações da polêmica do jovem Marx é, portanto, diretamente herdeiro das conceituações de origem estruturalistas, como vimos no capítulo anterior, a leitura sintomal, a problemática e o corte epistemológico.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos demonstrar durante a presente dissertação o percurso categorial de Louis Althusser que pudéssemos analisar, de uma forma um pouco mais cuidadosa, a influência do pensamento de sua época em suas categorias mais basilares. Para tanto, após nossas investigações, nos ativemos nas categorias que consideramos as grandes “inovações” do pensamento de Louis Althusser do ponto de vista do método: i) a leitura sintomal; ii) problemática e; iii) corte epistemológico.

Para dar suporte as investigações próprias a essas três categorias, discutimos em nosso primeiro capítulo as grandes formulações do estruturalismo ao pensamento francês das décadas de 1950 e 1960, procurando demonstrar tanto teoricamente, quanto em sua inserção acadêmica, a importância do programa estruturalista para a França dessas décadas.

Observamos, ao analisar o pensamento de Saussure, grande precursor do estruturalismo, uma grande valorização da sincronicidade em seu pensamento e uma enorme aproximação, corajosamente declarada, ao pensamento matemático e às ciências naturais. A formalização da ciência levou a uma hipervalorização do presente e suas estruturas, negligenciando a gênese histórica na análise do real.

Essa preponderância esmagadora da sincronicidade no pensamento social foi universalizado por Lévi-strauss, ao menos no conjunto das Ciências Sociais, que levou o estruturalismo como a grande corrente teórica na França dos anos de 1950 e 1960. Indubitavelmente essa influência impactou o pensamento de Louis Althusser, como vimos nos três capítulos.

A elaboração da categoria de leitura sintomal, que desenvolvemos no capítulo 2, é, para nós, uma total aceitação do paradigma psicanalítico sob influência do estruturalismo, reduzindo o marxismo à análises secundárias e marginais escondidas no interior do texto. O dito-no-não-dito e não-dito-no-dito transforma-se em técnica fundamental de análise dos textos marxianos.

Da mesma forma, a categoria de problemática, em grande diálogo com um dos precursores do estruturalismo, Gaston Bachelard, elimina da análise do real o momento da mediação, transformando a concepção althusseriano numa “dialética diádica” ou, avaliamos, uma dialética fora da dialética. Para Althusser, não há superação, mas rupturas, não compreendendo, assim, quando as contradições

surgem **do** interior da categoria analítica, como demonstrando na própria categoria marxiana de *Valor*.

Já a, talvez, mais famosa formulação althusseriana, o “corte epistemológico”, observamos que se trata de um desenvolvimento da categoria problemática, levando às últimas consequências a rigidez do conceito de problemática. Ao abdicar da dialética, Althusser deveria criar uma nova forma de analisar as mudanças, rupturas, transformações da sociedade capitalista. Assim, como desenvolvimento categorial, observamos a categoria de “corte epistemológico”.

Por fim, observamos que toda a polêmica do Jovem Marx, aludido no capítulo 3, tem como pano de fundo metodológico essas categorias profundamente influenciadas pelo paradigma estruturalista. Ao fim, observamos uma expressiva contradição Althusser reivindicar uma crítica profunda ao ecletismo marxista utilizando, como grande influência de suas inovações metodológicas autores marcadamente não-marxistas.+

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis. **La revolución teórica de Marx**. Siglo Veintiuno Editores. Bogotá, 1978

_____; RANCIERI, Jacques; MACHEREY, Pierre. **Ler o Capital**. Zahar Editores. Rio de Janeiro, 1979.

_____. **Freud e Lacan. Marx e Freud**. Edições Graal. Rio de Janeiro, 1985.

_____. **Posições**. Editora Graal. São Paulo, 1980.

_____. **Sobre a Reprodução**. Editora Vozes. Petrópolis, 2016.

_____. A querela do humanismo parte I. In: **Revista Crítica Marxista**, ed. 9. Campinas, 1999.

_____. A querela do humanismo parte II. In: **Revista Crítica Marxista**, ed. 9. Campinas, 1999.

_____. **Por Marx**. Editora Unicamp. Campinas, 2015.

BACHELARD, Gaston. **A filosofia do não**. Editora Abril Cultural. São Paulo, 1978.

_____. **O novo espírito científico**. Edições Tempo Brasileiro. Rio De Janeiro, 1968.

_____. **A epistemologia**. Edições 70. Lisboa, 2006.

_____. **A formação do espírito científico**. Editora Contraponto. Rio de Janeiro, 2017.

BALIBAR, Etienne. **From Bachelard to Althusser**. In: *Economy and society*. Volume 7. 1978.

BOITO JR, Armando. Indicações para o estudo do marxismo de Althusser. In: **Ler Althusser**. Cultura Acadêmica Editora. São Paulo, 2016.

BRANCO, G. C. & PORTOCARRERO, V. (Orgs.). **Retratos de Foucault**. NAU Editora. Rio de Janeiro, 2002.

CANDIOTTO, Cesar. Notas sobre a arqueologia de foucault em as palavras e as coisas. IN: **Rev. Filos. Aurora**, v. 21, n. 28, p. 13-28. Curitiba, 2009.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Estruturalismo e a miséria da razão**. Editora Expressão Popular. São Paulo, 2010.

EVANGELISTA, Walter José Evangelista. Althusser e a psicanálise. IN: ALTHUSSER, Louis. **Freud e Lacan. Marx e Freud**. Edições Graal. Rio de Janeiro, 1985.

FIORIM, José Luiz. **Língua e história em Saussure**. Matranga, rio de janeiro, v.21, n.34, jan/jun. 2014

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**. Editora Martins Fontes. São Paulo, 2000.

FREDERICO, Celso. **O Jovem Marx: 1843-1844: as origens da ontologia do ser social**. Editora Expressão Popular. São Paulo, 2009.

GIANNOTTI, José Arthur. **Exercícios de Filosofia**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1980.
GOMES, João Carlos Lino. **Notas sobre o conceito de epistême em Michel Foucault**. Síntese Nova Fase. V. 18. N. 53. P. 225-231. 1991.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Duhring**. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1877/antiduhring>. Acessado em: 07 de junho de 2015.

JAPIASSU, Hilton. **Para ler Bachelard**. Editora Francisco Alves. Rio de Janeiro, 1976.

KHRUSHCHEV, Nikita. **Informe Secreto al XX Congreso del PCUS**. Disponível em: <<https://www.marxists.org/espanol/khrushchev/1956/febrero25.htm>>. Acesso em: 31 mai. 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o barão de münchhausen: Marxismo e Positivismo na Sociologia do Conhecimento**. São Paulo: Editora Cortez, 1994.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Editora Difel. São Paulo, 1982.

_____. **A Ideologia Alemã**. Boitempo Editorial. São Paulo, 2007.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. Editora Expressão Popular, São Paulo, 2008.

MAIA, Aline B.; MEDEIROS, Cynthia de; FONTES, Flavio. **O Conceito de sintoma na psicanálise: uma introdução**. Estilos da Clínica, São Paulo. Volume 17. P. 44 – 61. 2012.

MAREK, Franz. **História do Marxismo**. Editora Paz e Terra. São Paulo, 1980.
MARRA, Daniel; MILANI, Sebastião Elias. **Uma teoria social da língua(gem) anunciada no limiar do século XX por Antoine Meillet**. 69Linha d'Água, n. 25 (2), p. 67-90, 2012.

MOTTA, Luiz Eduardo. **A favor de Althusser: revolução e ruptura na Teoria Marxista**. Gramma Livraria e Editora. Rio de Janeiro, 2014.

ORTEGA, F. **Amizade e Estética da Existência em Foucault**. Editora Graal. Rio de Janeiro, 1999.

THOMPSON, E. P. **A miséria da Teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser**. Zahar Editores. São Paulo, 1981.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. Editora Cultrix. São Paulo, 2006.

SOBRINHO, Helson Flávio da Silva. **Durkheim e Saussure: dois clássicos e duas ciências na abordagem do fato social**. Revista Investigações. Vol. 26, nº 2, Julho/2013.

STALIN, Joseph. **Materialismo dialético e materialismo histórico**. 3. ed. São Paulo: Global, 1982.

VAISMAN, Ester. **Althusser: Ideologia e aparelhos de Estado – velhas e novas questões**. Projeto História, nº33, p. 247 – 268, São Paulo, 2006.

VÁZQUEZ, Sánchez Adolfo. **El teoricismo de Althusser (notas críticas sobre una autocrítica)**. In: Cuadernos Políticos, número 3. Editorial Era, 1975, pp. 82-99.

_____. **Ciência e Revolução: o marxismo de Althusser**. Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1980.