NOTAS

1. "[ ] opomo-nos [ ] às mais cuidadosas e mais modernas reinterpretações do marxismo por certos marxistas (particularmente franceses e próximos a Althusser) que antes acreditavam dever tentar dissociar o marximo de toda teleologia ou de toda escatologia messiânica (mas meu propósito é precisamente distinguir esta daquela)." (Derrida 5, p. 147, tr. 123).
2. Quatro no original, três na "reforma da estrutura da comédia" operada por Strehler.
3. Cf. as indicações cenográficas dadas por Bertolazzi (Bertolazzi 3, p. 41).
4. Sobre isto, escreve Macherey: "This enterprise of deconstruction, which draws Marx alongside his ghosts, succeeds perfectly on the condition of filtering his inheritance to the point of retaining from Capital only Part I Chapter 1: Marx without social classes, without the exploitation of labor, without surplus-value, risks, in fact, no longer being anything but his own ghost" (Macherey 7, p. 24).

ALTHUSSER: A POLÍTICA NA FILOSOFIA

Mariana de Gainza*

Resumo: Sob que condições uma filosofia pode ser considerada crítica ou revolucionária? Esta é uma das inquietudes que norteia a reflexão althusseriana, e que se encontra também na base de sua releitura, em chave filosófica, do pensamento de Marx. Se trata de uma interrogação pelos modos em que filosofia e política se imbricam, na busca das coordenadas do que poderia considerar-se a intervenção de um pensamento teórico numa conjuntura. Neste artigo, procuramos reconstituir certos traços fundamentais dessa dimensão política da prática teórica althusseriana, na ligação inédita que estabelece entre as obras de Marx, Hegel e Espinosa.
Palavras-chave: Marx – Espinosa – Hegel – prática teórica – política

"A filosofia é um campo de batalha", disse Althusser. Esta afirmação que naqueles anos 60 ou 70 podia resultar mais ou menos inquietante, mas que certamente não escandalizaria os ouvidos acostumados com a onipresença das lutas políticas e sociais, hoje seria botada por muitos na gaveta dos anacronismos. A dimensão confrontadora da filosofia não recebe um reconhecimento universal, e isso certamente se relaciona com os modelos acadêmicos hegemônicos que, acompanhando processos mais profundos, consagraram a primazia de normas e valores comunicacionais, e fizeram do "consenso" o eixo gravitacional responsável pela atribuição e distribuição da "verdade" no campo da enunciação filosófica. Mas para

* Pós-doutoranda em filosofia pela USP.

além da vigente supervalorização do consenso sobre a discordância, talvez sejam as metáforas bélicas com as quais Althusser se refere à confrontação de idéias as que produzem o maior desconforto entre os leitores contemporâneos de sua obra. "A filosofia é um campo de batalha onde se dirimem posições que se associam, em última instância, com a luta de classes"[1]. Que soberba intelectual pode conceber tamanha ilusão de que a filosofia seja tão crucial para os rumos do mundo? Que dogmatismo extremo pode ainda sustentar a realidade da luta de classes e, adicionalmente, atribuir-lhe alguma conexão com a história da filosofia, quer dizer, com um âmbito que se proclamaria alheio dos conflitos sociais? Que outra coisa a não ser uma perversa nostalgia de tempos violentos já superados pode justificar esse uso de uma terminologia que remete à guerra como algo que estaria implícito não somente no laço social, mas também nos intercâmbios simbólicos mais sublimados?

Ora, se considerarmos que esse tipo de afirmações althusserianas são fórmulas extremas que assumem, em sua intenção polêmica, a necessidade de provocar um desajuste dentro de um espaço de sentidos sedimentados, devemos evitar a tentação de supor que sua forma de ver a atividade filosófica explicitaria uma imagem facciosa da produção de idéias que, dividindo ao mundo dos pensadores entre amigos e inimigos, encenaria com disfarces filosóficos a grande batalha social da modernidade: de um lado das trincheiras, os filósofos materialistas, representando as posições do proletariado; do outro, os idealistas, expressando a idiossincrasia burguesa. A concepção althusseriana da intervenção filosófica em uma conjuntura, ou seja, sua compreensão da dimensão política envolvida na produção filosófica, é muito mais complexa. Minha intenção neste trabalho é rastrear alguns elementos desta dimensão política da prática teórica althusseriana, com o fim de fazer justiça a sua complexidade.

O ponto de partida da intervenção de Althusser em sua própria conjuntura é, como se sabe, o reconhecimento de uma paralisia na vitalidade crítica do marxismo. Tudo aquilo que até esse momento tinha se mantido unido, integrado à força de violência interpretativa e coação prática, aparecia pela primeira vez, à vista de todos, na realidade de sua cisão. A unicidade da história do movimento operário organizado, a narração que integrava os grandes sucessos revolucionários em uma seqüência que se orientava para o inevitável e iminente desaparecimento da injustiça e a exploração, tinha estalado: já não era possível sustentar a comunhão histórica entre as lutas operárias do século XIX, as glórias revolucionárias do 17 e a realidade da repressão stalinista. As derrotas dos movimentos de emancipação ao longo do século XX e a frustração das esperanças depositadas nos "socialismos reais" constituíam uma espécie de refutação factual dos postulados da concepção dialética da história que afirmava, em suas versões mais esquemáticas, ou bem que o avanço no sentido da emancipação social e política estava garantido pelo inelutável desenvolvimento das forças produtivas, ou bem que bastava tomar consciência da opressão para liberar-se dela. "Algo tinha se quebrado". E além dos dramas e vicissitudes da *história real*, de seus acidentes e contingências, era a *teoria* marxista da historia que devia ser reconsiderada sem concessões. Pois se, até então, ela tinha garantido a unidade do *passado* revolucionário com o *presente* da luta de classes, graças à afirmação de um sentido e um destino da humanidade; e tinha garantido, por outro lado, a unidade da *teoria* e da *prática*, a identidade dos meios de interpretação do mundo social e dos meios de organização interna da política revolucionária, acabou por comprovar-se impotente quando a conjuntura exigiu pensar a crise. Somente uma teoria que assumisse que a crise era também seu próprio elemento seria capaz de escapar do assédio paralisante do dogma e participar do esclarecimento das encruzilhadas e perspectivas que, graças à mesma crise, abriam-se para a

ação. Tratava-se da única resposta que podia estar à altura da compreensão de que "a crise do marxismo era teórica, em um sentido profundamente político" (Althusser 5, pp. 287-298).

Era, então, a hora da filosofia: só a filosofia podia restituir-lhe ao marxismo seu pensamento: sua capacidade de pensar. E pensar significava, também, rever sua filosofia implícita. Pois tanto o economicismo evolucionista dominante nas tendências associadas com o "marxismo oficial" da União Soviética, quanto a reação especular frente a essas tendências, o voluntarismo, que realizava um "chamado urgente à responsabilidade histórica" exaltando a liberdade humana como fonte e motor da transformação do mundo, descansavam sobre um solo filosófico comum: uma leitura simplificadora da relação filosófica existente entre Marx e Hegel.

A resposta curiosa que elaborou Althusser para tentar remover essa dupla falência interpretativa que conduzia para a obsolescência do marxismo incorpora um outro ator filosófico: Espinosa. Que forma estranha de luta teórica é, então, a que concebe Althusser? Que tipo de enfrentamento é esse que faz da filosofia algo suscetível de ser descrito como um campo de batalha? "Essa luta – diz Althusser – toma a forma própria da filosofia". E essa forma própria da filosofia é a "da demarcação, do rodeio, do trabalho teórico sobre a própria diferença" (Althusser 4, p. 214). Assim, a estratégia teórica para *atuar* contra o dogmatismo do hegelo-marxismo dominante consistiu na incorporação de outro antecedente filosófico para Marx, o qual, abrindo um novo âmbito de relações conceituais, devia permitir o surgimento de certos impensados da obra marxiana. Impensados que, habilitados por essa relação teórica nova (a de Marx com Espinosa), poderiam operar a crítica *interna* daquela outra relação filosófica (a de Marx com Hegel) que era a única admitida como legítima dentro do campo marxista. Uma relação teórica atuando contra outra relação teórica, um

diálogo subterrâneo e não reconhecido atuando contra um diálogo explícito e, por isso, cativo da própria força inercial de sua evidência. Duas relações postas em tensão ou, melhor, um desvio atuando sobre outro desvio: "um desvio por Espinosa para ver um pouco mais claramente no desvio de Marx por Hegel" (Althusser 6, p. 195). De tal maneira que se "Marx só se definiu tomando apoio em Hegel, para demarcar-se dele" (Althusser 4, p. 214), esse movimento de identificação e diferenciação, por sua vez, podia ser determinado em sua especificidade ao *interferi-lo* com outra corrente, outro movimento de identificação e diferenciação, aquele que define o leitor. Pois é assim como Althusser entende o próprio da prática filosófica: "sempre se pensa realizando rodeios por outros pensamentos", sempre se pensa através de interferências.

Ora, a posta em tensão de ambas as relações (a de Marx com Hegel e a de Marx com Espinosa) justifica-se por certa necessidade teórica que o leitor (Althusser) visualiza a partir da homologia que encontra entre *outros* laços filosóficos subjacentes:

> Estabeleci um paralelismo bastante estrito entre Espinosa contra Descartes e Hegel contra Kant, mostrando que nos dois casos o que estava em jogo e era disputado era uma concepção *subjetivista transcendental* da 'verdade' e do conhecimento. O paralelismo ia mais longe: já não há *'cogito'* em Espinosa (tão somente a proposição factual '*homo cogitat*', o homem pensa), já não há sujeito transcendental em Hegel, só um sujeito como processo (sem considerar sua teleologia [imanente]). Não há teoria do conhecimento (quer dizer, garantia *a priori* da verdade e de seus efeitos científicos, sociais, morais e políticos) em Espinosa, não há tampouco teoria do conhecimento em Hegel, enquanto Descartes apresenta na forma da garantia divina uma teoria da garantia de toda verdade, ou de todo conhecimento – enquanto, por sua vez, Kant produz uma

> teoria jurídica do conhecimento sob o 'eu penso' do Sujeito transcendental e as condições *a priori* de toda experiência possível (Althusser 3).

O que permite, então, fundar uma conexão firme entre Marx e seus dois antecessores filosóficos – aquele universalmente reconhecido e aquele incorporado em virtude das novas exigências de uma conjuntura teórico-política – é o *caráter crítico* do pensamento de ambos os antecessores. Os dois assumem, com efeito, suas respectivas perspectivas como uma "batalha", entendida esta como uma operação de demarcação – de posição na oposição – em relação às filosofias dominantes em suas épocas e contextos; batalha em virtude da qual "um novo espaço de liberdade" se abria, graças à crítica dos conceitos que operavam como "garantia" (quer dizer, os conceitos que atuavam estabilizando o impulso de conhecer para que este se adequasse às exigências da ordem social). Um pensamento crítico, desta forma, se constitui distinguindo-se. Mas esse movimento de diferenciação teórica implica, por sua vez, a necessidade de sustentar-se no mesmo solo sobre o qual a crítica opera. O próprio Althusser, crítico de Hegel, continua reconhecendo o trabalho de distinção que o pensar dialético leva adiante, se considerarmos que a dialética hegeliana atua operando uma "inversão" muito particular do argumento do adversário; uma inversão que aceita a necessidade de situar-se da perspectiva da tese a ser combatida e de reconhecer o que há de verdade nela, para logo torcer essa força contra seu detentor originário. Um movimento crítico traduzível, pois, nos termos althusserianos que reivindicam a necessidade filosófica de "tomar apoio em uma perspectiva para desmarcar-se dela". E que se revela de fato muito próximo ao que Espinosa faz quando, logo de assumir a filosofia cartesiana como ponto de partida, produz uma torção na própria forma do discurso em virtude da qual as mesmas postulações cartesianas (espinosanamente modificadas) são endereçadas contra Descartes.

Em relação com isto, é para dar toda sua força ao fato de que existe uma efetiva confrontação em que se joga a vida filosófica dos autores que podem considerar-se "revolucionários" que Althusser usa aquelas imagens bélicas que dramatizam as alternativas e dilemas do diálogo filosófico. Assim, interpreta: é "começando por Deus" como Espinosa se instala em pleno coração do campo antagônico (o campo da tradição teológica e seus perpetuadores) para, de ali, usando suas próprias armas – trabalhando sobre o léxico e o andaime conceitual consagrado – começar a desconstrução. Uma "suprema estratégia", diz Althusser, em virtude da qual Espinosa

> ...começava por cercar a suprema praça forte de seu adversário, ou ainda melhor, instalava-se nela como se ele mesmo fosse seu próprio adversário e assim não suspeito de ser um adversário declarado, e redirecionava essa fortaleza teórica, girando-a completamente, do mesmo modo que se giram os canhões dirigindo-os contra o ocupante. Este redirecionamento consistia na teoria da substância infinita idêntica a Deus (Althusser 3).[2]

Mas acontece que esse particular começo que Espinosa realiza, o começo por um Deus transfigurado ou por um conceito de totalidade elaborado como diferenciação crítica a respeito de todos seus sentidos tradicionais, é compreendido em seu caráter inédito pelo próprio Hegel, quem, numa espécie de reconhecimento deslocado da peculiaridade da intervenção espinosana, afirma que "ser espinosista é o ponto de partida essencial de toda filosofia". A tal ponto que, conforme podemos supor, seria essa *percepção* (associável com uma leitura sensível) a que faria com que Hegel retorne recorrentemente para a filosofia de Espinosa, "para desfazer-se e apoderar-se dela, para distinguir-se e definir-se a respeito da mesma" – tal como Althusser dizia que Marx fez com Hegel ao longo de todo seu percurso teórico. E se essa associação é factível,

se pode estabelecer-se uma conexão entre tais insistências (Marx insistentemente regressando a Hegel, que insistentemente regressava a Espinosa), é possível então entrever, na seguinte afirmação de Althusser, o sentido desse rodeio teórico que ele empreendeu e que marcou tão profundamente os rumos do pensamento posterior:

> Marx se achava próximo de Hegel (...) por razões que têm a ver com a posição crítica de Hegel em relação aos pressupostos teóricos da filosofia burguesa clássica (...). Marx se achava próximo de Hegel pela insistência de este em recusar toda filosofia da Origem e do Sujeito, fosse ela racionalista, empírica ou transcendental: por sua crítica do *cogito*, do sujeito sensual-empirista, e do sujeito transcendental, por sua crítica, por conseguinte, da idéia de uma teoria do conhecimento. Marx se achava próximo de Hegel pela crítica hegeliana do sujeito jurídico e do contrato social, por sua crítica do sujeito moral, em resumo, por sua crítica de toda ideologia filosófica do Sujeito, que, quaisquer sejam suas variações, dava à filosofia burguesa clássica o meio de 'garantir' seus conhecimentos, suas práticas e seus fins, não simplesmente reproduzindo-os, mas elaborando filosoficamente a partir deles as noções da ideologia jurídica dominante. E se se considerar o agrupamento destes temas críticos, é preciso constatar que *Marx se achava próximo de Hegel pelo que Hegel tinha herdado de Espinosa, pois tudo isso já pode ler-se na* Ética *e no* Tractatus theologico-politicus (Althusser 4, p. 225. O grifo é nosso).

E Marx se distingue de Hegel, por sua vez, em virtude do que Espinosa permite vislumbrar como diferença entre ambos, de tal maneira que o nunca finalizado retorno marxiano a Hegel, implícito nesse perpétuo diferenciar-se, seria a resposta a um chamado que, de dentro do pensamento de Hegel, realizaria Espinosa. Como se a diferenciação

("começar por Espinosa para superá-lo") fosse sempre e necessariamente imperfeita; como se esse Outro de si que é Espinosa para Hegel permanecesse sempre irredutivelmente *outro*, falando através das fauces hegelianas; e como se um reverso do próprio Marx tivesse a capacidade de escutar essa voz soterrada.

Trata-se de conexões, então, que só podem ser estabelecidas a partir de dobras escondidas: produzindo diferenças, distinções, distanciamentos ativos em relação às associações automáticas e imediatas que se produzem como efeito colateral da vigência histórica de um pensamento: suas derivas rigidificadas. Só mediante tal método indireto pode se compreender que há "profundas afinidades" que existem à maneira de vozes tênues que remetem umas às outras à margem do que a historiografia consagrada está disposta a ouvir. Tampouco no marxismo se consideram esse tipo de afinidades; e isso é assim, diz Althusser,

> devido à desestimulante razão de que Marx não falou delas, enquanto se remete toda a relação Marx-Hegel à dialética porque Marx falou sim dela! Como se não houvesse sido Marx o primeiro em advertir que jamais se deve julgar alguém por sua consciência de si, mas sim a partir do processo de conjunto que, às costas de sua consciência, produz essa consciência (Althusser 4, p. 225).

O que se perde de vista, então, é o fundamental, pois tais afinidades negligenciadas são as que verdadeiramente "constituem de Epicuro a Espinosa e Hegel, as premissas do materialismo de Marx" (Althusser 4, p. 225).

A estratégia de Althusser se revela, neste ponto, em sua dimensão "construtiva" ou positiva. Enquanto a dimensão confrontadora consubstancial a uma perspectiva crítica se verifica na tomada de posição

na oposição, na distinção em relação às coordenadas que configuram certo território de base do qual se parte, existe esta outra fase criativa, ligada à afirmação da diferença específica que um pensamento inovador inscreve em um mundo que resulta transfigurado, justamente, por essa inscrição. Mas somente a leitura, identificando a aparição de algo novo (uma verdade descoberta), pode fazer justiça a essa diferença, pois de modo geral não é habitual que aqueles que produzem uma mudança essencial dentro de um horizonte teórico dado nos deixem também a teoria que explique com precisão por que essa modificação tem sido revolucionária[3]. Por isso, a leitura, tal como Althusser a entende, é estritamente produtiva. À leitura compete o estabelecimento das conexões teóricas que devem configurar o conceito complexo de uma *diferença* historicamente relevante. E é para isso, para pensar o conceito complexo de uma diferença histórica, que são mobilizadas aquelas relações cruzadas que subvertem os cânones convencionais da história da filosofia. Relações cruzadas que permitem estabelecer certas "conexões teoricamente necessárias", que não respondem às sucessões cronológicas, mas implicam, pelo contrário, a possibilidade de efetuar reversões temporais. Assim, por exemplo, Espinosa só pode atuar sobre Hegel, subvertendo-o[4], se nos deixarmos orientar pelas exigências de uma outra ordem de necessidade: aquela que autoriza que os acontecimentos singulares da história da filosofia se reordenem segundo uma seqüência que, ao invés de "histórica" em sentido linear ou empírico, deve conceber-se como crítica ou desconstrutiva; quer dizer, que se reordenem segundo uma lógica efetiva que se associa com a potência explicativa, a capacidade compreensiva ou a causalidade teórica.

A intervenção filosófica de Althusser procura, desta forma, configurar uma nova antecedência para Marx, uma antecedência suscetível de ser reconhecida se se atender a aquelas "afinidades profundas" que explicam a apelação recíproca ou a força de atração que se dá entre pensamentos

que, se permitirmos que entrem em relação, ganham intensidade graças ao mútuo esclarecimento. Novos predecessores, então, que constituiriam para o marxismo uma família teórica renovada. Uma família que não se sustenta em antecedências sangüíneas, pois se trata, na verdade, de dar a Marx *outra* família: uma família substituta, "inventada", a família que teria tido se houvesse podido escolher. A família teórica que se merecem os "sem pai", os que têm a força e a capacidade de realizar um verdadeiro "começo teórico", um descobrimento.

Assim, contra uma "dialética da filiação" que conecta os pensadores segundo a "ideologia jurídica familiar da sucessão" e a herança, trata-se de entender, diz Althusser, que "os Filhos que contam no processo da história *não têm pai*, pois lhes são necessários vários, os quais por sua vez não são filhos *de um só pai,* mas sim de vários, etc.".[5] A lógica que articula a história real de um pensamento, quando se trata de um pensador que produz descobrimentos, não é a da *herança* e a *acumulação* (uma lógica de pais, filhos e discípulos), mas a do *encontro* e a *subversão*. O que esse tipo de parentesco que não responde às ideologias familiares produz, então, é certa tradição teórica que pode ser considerada uma *tradição da anti-tradição*[6], uma trajetória oculta feita de *desvios*, ou bem, "a corrente subterrânea do materialismo do encontro".

Tal como adverte Althusser, se se optar por reconstruir a trajetória teórica marxiana respeitando as cronologias lineares que resultariam de sucessivas influências textuais explícitas, poder-se-ia dizer: o pensamento de Marx tem sua *origem* em Hegel, *continua* na crítica feuerbachiana de Hegel, e se completa com o *agregado* dos elementos com que contribuem a economia e a política. Marx iria, desta sorte, acumulando referências, e poderíamos reconhecer como base e sustentação dessa trajetória a identidade do *mesmo* indivíduo, percorrendo uma linha através da qual seguiríamos passo por passo suas evoluções.

Mas Althusser tem outra idéia a respeito da forma em que se produzem os movimentos teóricos ao interior de uma biografia intelectual. Neste sentido, é conhecida sua polêmica com o estendido recurso aos *Manuscritos* marxianos de 1844 como fundamento legitimador das posições que queriam resgatar o progressismo humanista do sufoco que associavam à ênfase nos condicionamentos materiais dos processos sociais. No contexto dessa polêmica, encontramos em "A querela do humanismo" uma descrição bastante peculiar da "ruptura epistemológica" tal como ela atuaria naqueles escritos da juventude teórica de Marx. Nos *Manuscritos* de 1844, diz Althusser, se dá um triplo encontro teórico: o encontro entre Feuerbach, Hegel e a Economia Política. Feuerbach é o anfitrião, "é Feuerbach que convida. A Economia Política e Hegel são seus convidados, ele os recebe, apresenta-os um ao outro, explicando-lhes que são da mesma família (trabalho), sentam-se e a conversa começa: *na casa de Feuerbach*" (Althusser 2)... Porém, este encontro "só podia ser um encontro *explosivo*", pois aquela pretendida combinação harmônica entre o conceito de trabalho de Smith, o Homem de Feuerbach, e Hegel – que jamais declarou o "trabalho como a essência do homem", lembra Althusser – encenava, antes bem, a convergência superficial do inarticulável e, por isso, a necessidade do curto-circuito que devia ocorrer enquanto o pensamento de Marx pulsasse mais firmemente, assinalando para além dos protocolos de uma conversa amável. Nas palavras de Althusser: "No momento mesmo onde Marx sustenta este extraordinário Discurso da Unidade que são os *Manuscritos,* até a própria prodigiosa tensão teórica de seu discurso prova que se trata do discurso não da crítica, mas da crise (...) Esse encontro e esse impossível Projeto eram necessários, para que estoure, irremediável, a crise" (Althusser 2).

O que acontece então? Acontece que, a partir de certo ponto, a crise se transforma em *crítica*: experiência de uma *mudança de posição*

que é, também, auto-compreensiva desse movimento. Mudança de posição (produzida pela prática política e por seus efeitos de conhecimento) que consiste na assunção de uma nova perspectiva, e que *realmente* tem –segundo a concepção althusseriana – o caráter de uma nova disposição territorial: a "conversação" que se dava em Feuerbach passa a ocorrer em Marx. Marx se converte em Marx. Em virtude de uma experiência que é ao mesmo tempo política e teórica, desprende-se, libera-se daquele fundo ideológico que o constitui, produzindo sua inteligibilidade: se autonomiza.

Esse esforço marxiano de elaboração crítica dos pressupostos não refletidos de seu próprio pensamento é o que faz da "casa de Marx" um território instável, não garantido, em si mesmo inadequado para cobrir concílios harmoniosos. O Marx maduro que se torna o "anfitrião impróprio" de outras personagens teóricas recebe, então, de outra maneira. Trata-se, precisamente, do tipo de acolhida que pode brindar uma perspectiva que, tal como Althusser a entende, constitui uma "teoria conflituosa", uma teoria cuja natureza intrínseca, sua mesma "cientificidade" vive da contestação e da luta (Althusser 1). Um verdadeiro escândalo para o racionalismo, diz Althusser, que pode aceitar, sim, que "uma ciência nova choque contra o poder estabelecido da Igreja e contra os prejuízos de uma época de ignorância", mas unicamente "como por acidente e só num primeiro momento", até que a ignorância desaparece, já que "por direito próprio, a ciência, idêntica à razão, acaba sempre por vencer" (Althusser 1, p. 112). Pelo contrário, se "a ciência marxista nos mostrar o exemplo de uma ciência necessariamente conflituosa e escisionista (...), aqui não se trata de um acidente, nem da ignorância surpreendida ou dos prejuízos dominantes atacados em sua comodidade e em seu poder: trata-se de uma necessidade organicamente ligada ao objeto mesmo da ciência fundada por Marx" (Althusser 1, p. 113)[7]. Uma teoria que abriga em si mesma o conflito, assim, não pode ser pensada como definitiva ou acabada: vive

na permanente conquista da verdade, uma e outra vez produzida como inteligência ativa do que se produz sem pausa como apreensão imaginária da experiência e elaboração ideológica dos horizontes coletivos, em conjunturas sempre cindidas por lutas que são constitutivas.

Era verdadeiramente possível sustentar, então, desde posições que se reivindicavam marxistas que se possuía de uma vez por todas a fórmula da interpretação verdadeira da história e o programa definitivo para a luta emancipatória? Isto é o que a "crise do marxismo" finalmente revela: que um pensamento consistentemente produtivo e crítico deve ser tão complexo como é exigido pela complexidade de seu objeto, que no caso do materialismo histórico não é senão a constituição singular e a transformação das sociedades. O "conhecimento adequado de um objeto complexo por meio do conhecimento adequado de sua complexidade" (o que Althusser concebe como a "eternidade em sentido espinosista"[8]) requer de uma filosofia que esteja à altura da ciência conflituosa marxista: uma filosofia crítica que, acompanhando a batalha pelo conhecimento e pela verdade histórica, estabeleça as coordenadas de uma permanente luta contra as reduções, as simplificações, os sentidos comuns ideologicamente formatados, e todos os modos de pensar que, de maneira consciente ou inconsciente, participem da reprodução infinita de trilhas do pensamento funcionais à opressão. Por aí passa, então, a intervenção teórica althusseriana, que tentamos aqui reconstruir em sua qualidade de estratégia que assume a forma do rodeio filosófico – uma maneira peculiar de conceber a filosofia como "batalha", na busca de uma definição da politicidade própria da filosofia. Intervenção que não é mais do que a *interpretação*/*transformação*, quer dizer, a modificação althusseriana da famosa tese XI marxiana sobre Feuerbach: "*Até* o momento, os *filósofos* apenas *interpretaram* o *mundo;* o fundamental *agora* é *transformá-lo*".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1.ALTHUSSER, L. "Marx y Freud (1976)", em *Nuevos Escritos*, Barcelona, Laia, 1978.

2._____. "La querelle de l'humanisme ", em *Écrits philosophiques et politiques II*, Paris, Stock/Imec, 1995.

3._____. "La única tradición materialista (1985)", em *Youkali. Revista de las artes y el pensamiento*, N° 4, Dic. de 2007. Disponível em: http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf

4._____. "Defensa de tesis en la Universidad de Amiens (1975)", em *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008.

5._____. "¡Por fin la crisis del marxismo! (1977)", em *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008.

6._____. "Elementos de autocrítica (1972)", em *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008.

7.ALTHUSSER, L. & BALIBAR, E. *Para leer El Capital*. Madrid, Siglo XXI, 1998.

8.MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*. Paris, Maspero, 1979.

9.TOSEL, A. *Du matérialisme de Spinoza*. Paris, Kimé, 1994.

ALTHUSSER: THE POLITICS IN THE PHILOSOPHY

Abstract: Which are de conditions that allow us to say that a philosophy is critic or revolutionary? This is one of the interests that guides the althusserian reflection, and is also in the base of his reading, in a philosophical key, of Marx's thought. It is an interrogation about the ways in which philosophy and politics articulate themselves, searching the coordinates of what should be understand as the intervention of a theoretical thought in a conjuncture. In this article, we try a reconstruction of certain fundamental lines of this political dimension of the althusserian theoretical practice, considering his original way to connect Marx's, Hegel's and Spinoza's works.

Keywords: Marx – Spinoza – Hegel – theoretical practice – politics

NOTAS:

1 Ver o balanço que faz Althusser sobre esta forma sua de entender a filosofia como *Kampfplatz* (Kant) na "Soutenance d'Amiens" (1975), em *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris, PUF, 1998. Cf. Althusser 4, pp. 213-214.
2"Geralmente não é assim com os filósofos procedem – continua Althusser– [pois eles] sempre opõem a partir de certo *exterior* as forças de suas teses, destinadas a cercar o domínio protegido e defendido por teses precedentes que já ocupam o terreno". Tampouco é exatamente assim como Hegel procede, pois a contaminação real com o ponto de vista assumido – que se verifica na relação de Espinosa com Descartes – não se dá efetivamente em Hegel. Hegel, na visita que realiza aos outros pensamentos, permanece sempre idêntico a si mesmo (em toda parte se encontra como "em sua casa").
3 Como insistentemente assinala Althusser em *Lire Le Capital*: se bem é certo que Marx produziu a distinção que o separava de seus antecessores, não pensou adequadamente o conceito dessa distinção. Essa "tarefa", então, concerne aos leitores contemporâneos.
4 O livro que mais agudamente trabalha a hipótese dessa subversão de Hegel por Espinosa é, certamente, o de Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza* (Macherey 8).
5 Althusser, L., "La querelle de l'humanisme " (1967), em *Écrits philosophiques et politiques II* (Althusser 2). Utilizo para as citações a tradução espanhola de A. Arozamena, disponível em diversos sítios de internet.
6 Tomo esta expressão de André Tosel (Tosel 9).
7 Profundiza Althusser: "Não se pode descobrir a essência desta realidade conflituosa senão sob a condição de ocupar determinadas posições no conflito e não outras"; uma condição que "choca contra toda a tradição positivista (...) pois a condição positivista de objetividade é precisamente ocupar uma posição nula, fora do conflito, seja ele qual for". Aquela tradição da anti-tradição que mencionávamos acima entende, diferentemente do positivismo, que somente de determinadas posições é possível conhecer certas configurações essenciais, ou perceber, a partir da realidade de seus efeitos, a existência de certos objetos como a luta de classes ou o inconsciente.
8 Cf. Althusser, L., "Los defectos de la economía clásica. Bosquejo del concepto de tiempo histórico", em Althusser, L. & Balibar 7.

UM MAQUIAVEL DE ALTHUSSER: ACERCA DO FUNDAMENTO NA FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

Douglas Ferreira Barros*

Resumo: O presente texto aprofundará a interpretação de Althusser à obra de Maquiavel naquilo que concerne ao tema dos limites da ação humana. Tomando a análise do príncipe novo e as longas referências à oposição entre as noções de *Virtù* e de Fortuna, que constam principalmente da obra *Política e História*, pretendemos mostrar por que a leitura de Althusser do filósofo florentino nos remete a uma discussão contemporânea da filosofia política acerca dos fundamentos do poder e da própria filosofia. A questão de que partimos para essa leitura do texto althusseriano é: há sentido em pensarmos um princípio fundante da ação, capaz de definir o que são os homens e daí extrair certas regras norteadoras do agir humano?
Palavras-chave: Althusser, Maquiavel, Virtù, Fortuna, fundamento.

O objetivo do presente artigo é aprofundar aspectos da interpretação althusseriana do pensamento de Maquiavel que nos remetem à discussão contemporânea do sentido, ou não, de um fundamento na reflexão filosófica sobre a ação humana e sobre a política em sentido amplo. Partimos da exposição – pouco sistemática, dirão os críticos de Althusser – sobre o príncipe novo. Tema privilegiado do pensamento maquiaveliano que nos põe em face do problema dos limites da ação

* Professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Email: douglasfbarros@gmail.com