

Pelo teoreticismo:
prática teórica e o
inconsciente filosófico

Natalia Romé

Pelo Teoreticismo: Prática teórica e o inconsciente filosófico¹

NATALIA ROMÉ

Resumo:

O artigo explora duas teses. A primeira propõe revisar o suposto “teoreticismo” de Louis Althusser para destacar que seus desenvolvimentos sobre o problema do conhecimento e a conexão entre ciência e filosofia não são apenas um passo necessário na busca da teoria marxista e sua crítica da epistemologia idealista, mas condição indispensável para viabilizar o próprio pensamento político. A segunda tese considera as consequências do processual e estratégico pensamento althusseriano para a filosofia materialista, articulado em torno do categoria de sobredeterminação, algo que seria uma leitura sintomática da tópica e uma posição tomada em um campo controverso.

Palavras-chave: Teoria Marxista; Althusser; sobredeterminação; filosofia; ciência; teoreticismo.

Abstract:

The article explores two theses. The first one proposes to revise the purported “theoreticism” of Louis Althusser in order to highlight that his developments on the problem of knowledge and the connection between science and philosophy are not only a necessary step in the

¹ Texto traduzido por Mirian Monteiro Kussumi.

pursuit of Marxist theory and its critic of idealist epistemology, but an indispensable condition to enable political thought itself. The second thesis considers the consequences of the processual and strategic Althusserian thinking for materialist philosophy, articulated around the category of overdetermination; a symptomatic reading of a topic and a position taken on a controversial field.

Keywords: Marxist Theory; Althusser; overdetermination; philosophy; science; theoreticism.

I. Introdução.

Em 1967, no contexto da crescente popularidade alcançada através da publicação daquelas obras que, sem dúvida, viriam a ser as mais célebres, Louis Althusser empreendeu um processo de severa autocrítica e correção de algumas das teses que havia apresentado.

Se eu enfatizei a necessidade vital da teoria para a Prática revolucionária e, portanto, denunciei todas as formas de empirismo, entretanto, não discuti o problema da “união de teoria e prática” que tem desempenhado um papel tão importante na tradição marxista-leninista. Sem dúvida, falei da união da teoria e da prática dentro da “prática teórica”, mas não entrei na questão da união da teoria e prática dentro da prática política. Sejam precisos, eu não examinei a forma geral de existência histórica desta união: a “fusão” da teoria marxista e do movimento operário (...). Não mostrei o que é distinto da ciência que constitui a filosofia propriamente dita: a relação orgânica entre toda filosofia, como disciplina teórica e mesmo dentro de suas formas teóricas de existência e exigências, e política. Eu não aponte a natureza dessa

relação que, na filosofia marxista, nada tem a ver com uma relação pragmática. Por conseguinte, eu não mostrei claramente, o que neste respeito, distingue a filosofia marxista das filosofias anteriores².

A acusação auto-infligida tinha um sentido filosófico que poucos de seus leitores conseguiram perceber e, longe de ser um efeito intencional, funcionou como argumento funcional, que retroalimentou em sua posteridade tanto a incompreensão de seus detratores, bem como a de muitos de seus discípulos e seguidores³. Na maioria dos casos, ao promover leituras supostamente críticas de sua tese, que permaneceram capturadas pelas tendências interpretativas dominantes, algo que, em nome da teoria politizadora, ampliaria o canal de um deslocamento geral para formas de teoreticismo, empirismo e, em suas piores manifestações, posições claramente relativistas (não apenas em sua concepção de conhecimento, mas também em sua análise política). As últimas décadas do século XX sancionariam sua paradoxal posteridade.

O tempo passou e o poder cativante da acusação de teoreticismo perdeu um pouco de sua eficácia. É justo admitir que não devido à inocente passagem do tempo, mas porque muitas das paixões que alimentaram as controvérsias que disputavam a chave exegética da teoria marxista nos anos sessenta e setenta

² Althusser, 2005, p.15.

³ “A empreitada althusseriana original – tendo a política como pano de fundo – tentou resgatar o marxismo regenerando sua teoria; mas esse compromisso trouxe – como o próprio Althusser reconhece – uma dolorosa ausência: a da prática política (luta de classes). Em seu esforço autocrítico, ele tentou reintegrar a prática, mas relacionando-a – e, além disso, não através de uma necessária e essencial ligação – à teoria. Mas, neste caso, a teoria não é uma ciência ou conhecimento, mas uma filosofia ou um distanciamento teórico da ideologia. A teoria como esfera da verdade permanece autônoma e auto-suficiente. Apesar de suas próprias retificações e conquistas em sua dura autocrítica, Althusser não foi capaz de superar seu “desvio” teórico” (Sánchez Vázquez, 1975, p. 99).

enfraqueceram ao extremo. Além disso, é necessário destacar que o lançamento de uma significativa quantidade de escritos ainda não publicados de Althusser, a circulação de artigos menos conhecidos⁴ e a revitalização de um campo de leituras através da obra de vários pensadores que, em certo sentido, poderiam ser considerados Althusserianos ou pós-althusserianos⁵, abriram uma oportunidade para o retorno a certas áreas de seu trabalho com mais recursos e menos preconceitos.

Dentro desta perspectiva, proponho revisitar alguns dos desenvolvimentos clássicos do que poderia ser considerado a matriz do teoreticismo althusseriano, pretendendo reconstruir sua coerência, a fim de demonstrar que ele tem muito mais a dizer do que se tentou dizer do mesmo. Desenvolverei duas conjecturas inter-relacionadas: 1. Que o problema da articulação da prática política e da prática teórica já está inscrito – e promulgado – no desenvolvimento inicial da categoria de sobredeterminação, com a qual Althusser persegue a figura materialista da dialética marxista mesmo em sua fórmula mais “teorética”: a definição da filosofia como *a teoria da prática teórica*. 2. Que, além da cartografia que o próprio Althusser traçou de seus escritos, o acesso crítico ao campo epistemológico, a fim de dar forma à filosofia marxista em relação à questão da ciência, é exigido pelas próprias determinações políticas de sua intervenção.

⁴ Após a morte de Althusser, em 1990, foi tenazmente realizada a edição de seus textos inéditos pelo IMEC, pela editora Stock e pelo esforço de muitos pesquisadores que persistiram em compilar, traduzir e distribuir uma grande quantidade de seus escritos.

⁵ Refiro-me tanto a seus discípulos mais ou menos diretos como Étienne Balibar, Jacques Rancière, Alain Badiou, Michel Pêcheux e Pierre Macherey, bem como aqueles que recuperaram criticamente alguns de seus problemas ou categorias como Michel Foucault, Jacques Derrida, Slavoj Žižek, Ernesto Laclau, Judith Butler etc.

A crítica de Althusser à epistemologia clássica é direcionada para a conceituação da prática política como uma prática específica, e o pensamento político como um tipo singular de pensamento. Esta questão já está colocada (em um estado prático) na categoria de sobre-determinação, que exige a distinção teórica entre as diferentes práticas, com o objetivo de possibilitar a conceituação de sua articulação concreta em uma conjuntura. Em suma, a revisão do chamado “teoreticismo” que proponho visa enfatizar a magnitude da contribuição althusseriana para o desenvolvimento de uma concepção crítica da ciência e do conhecimento, notável por si só, mas também crucial como uma oportunidade para um pensamento político em todo o seu direito. Não vou me concentrar em sua correspondência recentemente publicada, nem em seus manuscritos não publicados ou publicações póstumas, que ofereceriam uma espécie de atalho para ler os escritos canônicos em retrospectiva, uma vez que o problema da junção de teoria e prática foi colocado explicitamente⁶. Vou me concentrar, em vez disso, nos textos clássicos, a fim de ler o que já estava lá.

II. Sobre-determinação: tópica e processo.

A noção de sobre-determinação é recuperada por Althusser de Freud, que a desenvolve dentro de seu estudo sobre a interpretação dos sonhos, a fim de descrever o tipo de operação próprio do pensamento inconsciente: “Cada um dos elementos do conteúdo do

⁶ Sem dúvida, nesse sentido, a leitura althusseriana de Maquiavel pode contribuir para tal empreendimento.

sonho acaba sendo “sobredeterminado” – tendo sido representado nos pensamentos oníricos muitas vezes, repetidamente”⁷

A partir da abordagem freudiana dessa noção, interessa-nos destacar alguns aspectos que, como os entendemos, sobrevivem no emprego althusseriano do termo e, de diferentes maneiras, comprometerão vastas regiões de sua problemática. Em primeiro lugar, o pensamento inconsciente é um processo descentrado que produz *formações*. Em segundo lugar, a sua estrutura é caracterizada por uma certa desproporção ou *desajuste*⁸. Em terceiro lugar, a figura de desajuste, que a noção de sobredeterminação supõe, é desenhada em oposição à noção de representação transparente direta e pressupõe uma omissão; mas a omissão e o desajuste não operam por uma falta, mas devido a um *excesso*⁹.

A noção freudiana de sobredeterminação toma a forma de um conceito no pensamento althusseriano em relação à busca de um tipo de apodidicidade adequada à posição materialista (que atua na teoria marxista da história) e, conseqüentemente, responde ao problema das condições de inteligibilidade de uma formação social. É necessário questionar – diz Althusser – sobre: “...qual é o conteúdo, a *razão de ser* da sobredeterminação da contradição marxista, e como pode a concepção marxista de sociedade ser refletida nessa sobredeterminação. Isto é uma questão crucial”¹⁰.

Nessa profunda racionalidade que habita a teoria psicanalítica, Althusser busca uma solução para o problema da

⁷ Freud, 2010, p.301.

⁸ “... a condensação se dá por omissão: isto é, o sonho não é uma tradução fiel ou uma projeção ponto a ponto dos pensamentos oníricos, mas uma versão altamente incompleta e fragmentária dos mesmos” (Freud, 2010, p. 299).

⁹ O pensamento inconsciente constitui uma “fábrica de pensamentos” que produz “pontos nodais” para os quais convergia grande parte dos pensamentos oníricos, e porque eles tinham vários significados...” (Ibidem, p.291).

¹⁰ Althusser, 2005, p. 107.

relação entre legalidade estrutural e singularidade (o que é vital para a teoria materialista da história)¹¹, entendendo que o desenvolvimento teórico do marxismo requer uma conceituação precisa da legalidade singular que responda a essa *tópica processual*¹². Seus textos são semeados com invocações para aqueles aspectos da problemática psicanalítica que, correlativamente, pedem uma topologia descentrada e uma temporalidade complexa, nem homogênea nem contemporânea.

Assim, é válido estabelecer claramente, em princípio, que o apelo à noção freudiana não opera como uma espécie de reformulação culturalista (ou paralinguística) do marxismo, mas assume o problema filosófico extremamente complexo da *leitura*, que é outra maneira de colocar o “problema do conhecimento” no enquadramento de uma teoria da história¹³.

Contra o “mito religioso da leitura” de um “livro aberto”, Althusser propõe outra concepção de leitura que, honrando a genealogia psicanalítica, ele chama de *sintomática*, mas tem precedentes na história da filosofia além de Freud. Nesse sentido, Althusser destaca:

O primeiro homem a colocar o problema da leitura e, em consequência, da escrita, foi Spinoza, e ele também foi o primeiro homem no mundo a propor tanto

¹¹ “Se é verdade, como a prática e a reflexão leninistas provam, que a situação revolucionária na Rússia foi precisamente o resultado da intensa sobredeterminação da contradição básica de classe, nós talvez devêssemos perguntar o que há de excepcional nessa “situação excepcional” e se, como todas as exceções, esta não esclarece sua regra – se não é, sem o conhecimento da regra, a própria regra. Pois, afinal, não estamos sempre em situações excepcionais?” (Althusser, 2005, p. 104).

¹² O termo “Tópica” é utilizado neste artigo no sentido de “representação topográfica do aparelho psíquico”, seguindo seu uso psicanalítico e posteriormente althusseriano, ao invés de seu significado mais coloquial.

¹³ É por isso que toda a linhagem crítica formulada por diversas gerações de estudos culturais contra esse problema althusseriano é, desde o início, mal fundamentada, com a única exceção de Stuart Hall, que oferece uma leitura mais complexa. Cf. Hall, 1985, p.91-114.

uma teoria da história quanto uma filosofia da opacidade do imediato. Com ele, pela primeira vez, um homem ligou a essência da leitura e a essência da história em uma teoria da diferença entre o imaginário e o verdadeiro. Isso nos explica por que Marx não poderia, possivelmente, ter se tornado Marx, se não tivesse fundado uma teoria da história e uma filosofia da distinção histórica entre ideologia e ciência, e por que, na última análise, esta fundação foi consumada na dissipação do mito religioso da leitura¹⁴.

Essa leitura não é a leitura de um discurso manifesto, a busca de uma voz, mas uma leitura de leituras, a busca de sintomas e desajustes: é a leitura de uma tópica¹⁵. Porque a partir da teoria marxista, o texto da história não é um texto onde uma voz fala (o *Logos*), é antes a “notação inaudível e ilegível dos efeitos de uma estrutura de estruturas”¹⁶. O que a teoria marxista da história mobiliza é uma diferenciação interna do conceito de história, um aumento da complexidade que inutiliza as díades que organizam o pensamento epistemológico clássico (sujeito-objeto, teoria-práxis). E faz isso na medida em que força a colocar o problema da própria historicidade da teoria para tornar pensável a de seu objeto o que, portanto, requer o esforço de reconsiderar a noção de *tempo*.

Como resultado, fica claro que, se a consideração do problema que a categoria de sobredeterminação é colocada por Althusser na linguagem do problema marxista da determinação, ele não é, contudo, referido a uma mera questão das relações (diretas

¹⁴ Althusser, 1970, p. 16

¹⁵ “Tal é a segunda leitura de Marx: uma leitura que poderia muito bem ser chamada de “sintomática” (“symptomale”), na medida em que divulga o evento não divulgado no texto que lê e, no mesmo movimento, o relaciona com um texto diferente, presente como uma ausência necessária no primeiro. (...) A segunda leitura de Marx pressupõe a existência de dois textos, e a medição do primeiro contra o segundo. (...) O segundo texto articula-se com os lapsos do primeiro texto” (Althusser, 1970, p. 28).

¹⁶ Althusser, 1970, p. 17.

ou indiretas) ou da interdependência entre as regiões da vida social, mas ao problema histórico e filosófico das *formas como formações*.

...é suficiente reter dele o que deveria ser chamado de acúmulo de determinações efetivas (derivado das superestruturas e das circunstâncias nacionais e internacionais especiais) sobre a determinação, em última instância, pelo econômico. Parece-me que isso esclarece a expressão “contradição sobredeterminada”, a qual eu promovi (...). Esta sobredeterminação é inevitável e concebível no momento em que a real existência das formas da superestrutura e da conjuntura nacional e internacional tiver sido reconhecida - uma existência largamente específica e autônoma e, portanto, irreduzível a um fenômeno puro¹⁷.

A questão principal, como este fragmento levanta, é a dialética. E a fórmula que Althusser segue é a de uma *dialética impura*. Ou, de modo mais amplo, a questão sobre a articulação problemática entre conceitualidade e história, relacionadas com a questão sobre a estrutura complexa de temporalidade. A sobredeterminação, considerada como um conceito, trata de um dilema que tentaremos desenvolver. Esse dilema é o de um conceito que, como conceito, não é a unificação da multiplicidade, mas a indicação de sua impossibilidade. A sobredeterminação é proposta por Althusser como nome para a tarefa impossível de conceituar os limites do conceito, isto é, *as relações entre ele e o que não é ele mesmo*. Esta é a questão capital para entender o complexo tipo de articulação estabelecida entre a filosofia e a ciência.

Althusser chegou a essa noção freudiana na busca de uma fórmula da dialética marxista capaz de expressar a racionalidade que

¹⁷ Althusser, 2005, p. 113.

habita as práticas teóricas marxistas, aquelas que viabilizam as premissas do *Capital*. Essa dialética não é apenas concebida por Althusser de uma perspectiva completamente diferente da de Hegel¹⁸, mas se define por sua diferença. Esta busca leva a conceber a condição materialista da contradição marxista em termos de sobredeterminação¹⁹. No entanto, na medida em que a consistência deste conceito repousa na leitura leninista (e mais tarde maoísta) de uma dada formação histórica e suas relações estruturais pela chave da *conjuntura* (ou seja, como uma questão sobre as concretas condições da *prática política*), ela já abre o espaço filosófico para problemas que ultrapassam a questão do conhecimento e que avançam em direção a outras zonas de pensamento²⁰.

É importante ressaltar que Althusser busca a definição materialista da dialética em um *duplo* movimento: no trabalho teórico de Marx e na experiência da luta revolucionária concreta (esta recuperada do pensamento de Lênin, Mao etc.). É a própria articulação dessas práticas heterogêneas o que define o complexo espaço para o pensamento materialista.

¹⁸Assim, Althusser demonstra a relação entre a tópica concêntrica da consciência que a *Fenomenologia do Espírito* prescreve e a concepção da história como processo teleológico: “Um círculo de círculos, a consciência tem apenas um centro, que a determina simplesmente; seria necessário círculos com outro centro que não ela mesma - círculos descentralizados - para que seja afetada em seu centro pela efetividade deles, em suma, para que sua essência seja sobredeterminada por eles. Mas este não é o caso. Esta verdade emerge ainda mais claramente da *Filosofia da História*”. Segundo esta: “a simplicidade da contradição hegeliana nunca é mais do que um reflexo da simplicidade desse princípio interno de um povo, isto é, não sua realidade material, mas sua ideologia mais abstrata” (Althusser, 2005, p. 102-103).

¹⁹“Se a dialética marxista é “em princípio” o oposto da dialética hegeliana, se é racional e não mística-mistificada-mistificadora, essa distinção radical deve ser manifestada em sua essência, isto é, em suas determinações e estruturas características. (...) Essas diferenças estruturais podem ser demonstradas, descritas, determinadas e pensadas” (Ibidem, p. 93-94).

²⁰“Lênin deu a essa metáfora acima de tudo um significado prático. Uma corrente é tão forte quanto seu elo mais fraco. (...) Até agora, não há revelação aqui para os leitores de Maquiavel” (Ibidem, p.94).

Assim, somos levados a considerar que é a conjunção com o pensamento político dos marxistas o que fornece a natureza materialista da apoditicidade teórica marxista.

Podemos encontrar, aqui, as pistas para uma articulação singular entre *filosofia e história* que estabelece os filamentos espessos – mas nem sempre visíveis – do que entendo como a problemática althusseriana. A sobredeterminação visa uma questão sobre o *pensamento teórico* que é respondida (desde 1962, data em que a primeira versão de *Contradição e Sobredeterminação* foi publicada) em um desvio pelo *pensamento político*. Envolve uma posição filosófica que requer uma *estrutura aberta* para a teoria porque atribui à história a condição constitutiva e permanente de uma *exceção às leis*. A categoria de sobredeterminação apresenta sua condição particular de ser um eixo, em torno do qual os desenvolvimentos althusserianos mais clássicos sobre a ciência são organizados, e um ponto de ambiguidade, que permite transbordar seu espaço, abrindo suas profundezas a novas perguntas. Essa ambiguidade decorre, por um lado, das fórmulas a que chega Althusser em sua busca pela formulação materialista da *necessidade teórica*; mas, por outro, é ela própria uma resposta que coloca o problema *do político* no mesmo campo da questão do conhecimento, produzindo um desajuste contínuo.

III. Qual teoreticismo? A filosofia como teoria da prática teórica.

A noção de sobredeterminação, vinda de outra tradição, constitui a primeira tentativa de Althusser de teorizar positivamente o

materialismo específico que fornece a posição *filosófica* da teoria marxista. O campo da problemática althusseriana é o campo da filosofia (e não da teoria social, nem da historiografia, nem da análise cultural).

É a existência da filosofia marxista “no estado prático” no *Capital* que nos autoriza a “derivar” a concepção marxista de filosofia do *Capital*. (...) Este trabalho é um verdadeiro trabalho teórico: não apenas um trabalho de extração simples, abstração no sentido empiricista, mas um trabalho de elaboração, transformação e produção, que exige um esforço considerável²¹.

A leitura *filosófica* de Marx é organizada por Althusser em sua primeira tentativa sistemática como a questão *da filosofia concebida como Teoria da prática teórica* e, mesmo que esta já exiba uma *aporia* (teoria-prática) e uma torção (teoria da teoria), ela supõe algumas limitações que Althusser indicaria mais cedo do que tarde²². No entanto, é o crescimento das premissas que tomam forma neste campo que é assumido como o desafio de pensar a filosofia materialista em sua relação com a história. Isso produz um alargamento permanente do campo problemático impulsionado pelo encontro e pela tensão entre teoria e política. Recorre-se à *sobredeterminação* para conceber a especificidade das construções da dialética materialista e, no mesmo gesto inaugural, a direção do processo filosófico. A partir de então, a posição materialista na filosofia envolve sempre, na perspectiva althusseriana, refletir sobre

²¹ Althusser, 1990, p. 59.

²² Poderia-se até pensar, como Balibar parece sugerir (2004), que a história do pensamento althusseriano coincide com o movimento de sua autocrítica. Nesse sentido, além do prólogo posterior à segunda edição de *Pour Marx* que já mencionamos, seus *Éléments d'autocritique* (1972), *Lénine et la philosophie* (1968), *Marx dans ses limites* (1977), muitos outros textos poderiam ser citados, incluindo, sem dúvida, seus últimos escritos postumamente publicados sobre o materialismo aleatório.

sua relação com a história, ou melhor ainda, seu próprio lugar na história. O próprio conceito de sobredeterminação é comprometido desde o início com uma concepção singular, não só da história, mas da *historicidade* e do *tempo*²³. E não só estritamente desses, mas também do alcance e das condições de sua *inteligibilidade*. Assim, revela que o problema da complexidade histórica é ele mesmo o problema da relação entre teoria e não-teoria, o qual é subentendido, desde o início, na questão materialista da teoria, abrindo seu espaço para um ponto de excesso irreduzível a si mesmo: a prática política. Algo que surgiu nos escritos recentes de Badiou, ao traduzir o problema da sobredeterminação em sua tensão (interna) com a determinação econômica nos termos da relação entre objetividade e política: “A sobredeterminação coloca o possível no planejamento, enquanto o lugar econômico (objetividade) é o da estabilidade bem ordenada (...) A sobredeterminação é, na verdade, o espaço político²⁴. É nesse esquema que a sobredeterminação aponta para um espaço de *articulação e diferença* entre a objetividade e o político, sinalizado pelo fio vermelho do que poderia ser chamado de “problemática althusseriana”. E permite abarcar a relação (retorcida pela torção) que se estabelece entre duas dimensões problemáticas que foram lidas separadamente: práticas teóricas e práticas políticas.

Mais ainda, se uma problemática especificamente althusseriana pode ser apontada (em vez de uma marxista ou estruturalista mais geral), é devido a esta perseverança em pensar

²³ Como o sugestivo ensaio *Notes sur un théâtre matérialiste* revela, originalmente publicado em 1962 e depois incluído em: Althusser, 2005, p. 129-151.

²⁴ Badiou, 2005, p. 65. Pode ser conveniente abrir uma discussão sobre a total coincidência da sobredeterminação e políticas que nos levariam a estabelecer alguns escrúpulos no que diz respeito a pensar a chave de uma ontologia política a partir de uma perspectiva althusseriana, no sentido que é proposto no atual contexto do chamado pensamento pós-fundacional.

conjuntamente aquilo que, por definição, pode não ser unido. A sobredeterminação é, nesse sentido, a equação de um processo de pensamento caracterizado por um esforço *contraditório de unificação-diferenciação*²⁵.

Somente assumindo a magnitude problemática desse pensamento pode-se considerar a série de desenvolvimentos teóricos que apresentam uma primeira abordagem para a filosofia; começando com a questão da prática teórica, formulada no quadro de um programa que pode dar à teoria marxista da história a forma de uma teoria da ciência imanente. Esta é uma zona de produção althusseriana que coincide com a formulação de alguns problemas relacionados com o conceito de *conjuntura*. Como disse, a questão filosófica da *teoria* encontra aí a sua consistência inconsistente e, portanto, seu conceito e o conceito de sua torção. Nesse sentido, entendo que é possível contornar o lugar desse eixo no espaço geral da problemática althusseriana nos termos do par *prática teórica-conjuntura*, a fim de buscar essa operação desconstrutiva que faz o problema do político aparecer “de dentro” do problema da teoria, *como seu excesso*. O movimento desse processo resulta, como aponta Balibar, no efeito de um *traço não nulo* que só pode ser notado no enquadramento de uma leitura filosófica. Isso nos permite, como afirmou Balibar, conceder aos textos de Althusser algo mais do que normalmente é pesquisado dentro deles, o efeito não-nulo de um

²⁵ Esse esforço é, não por acaso, o que liga a intervenção filosófica de Althusser à aposta psicanalítica de Lacan que, em outra ordem de problemas, parece desenvolver um processo semelhante: “No decorrer de sua docência, ele explorou as diferentes formas que a *jouissance* é capturada pelo significante. A partir do falo, também designado como o significante da *jouissance*, Lacan inaugura uma série extraordinária de termos que se substituem. (...) De fato, cada um desses termos pode ser considerado uma “peça solta”, para usar a formulação de Jacques-Alain Miller, um elemento do real que, pela operação de significação é elevado à dignidade do significante, agindo como significante, para costurar o que não permanece junto” (Šumic, 2011, p. 49).

caminho que anula sua própria tese²⁶. Em nosso entendimento, o mais denso golpe nesta suspensão vazia que produz um “efeito não vazio” é notado no movimento pelo qual, no cerne desta questão filosófica do teórico, *uma distância é colocada* lá onde o problema da política aparece. Essa ausência-presença do político é a marca da historicidade na teoria; e, a partir daí, é possível supor que a politicidade da filosofia é o lugar de seu compromisso com o real, como Althusser desenvolveria nos anos seguintes.

Tudo o que pode ser verdadeiramente filosófico nesta operação de desenho nulo é o seu deslocamento, mas isso é relativo à história das práticas científicas e das ciências. (...) Portanto, há uma história em filosofia ao invés de uma história da filosofia: uma história do deslocamento da repetição indefinida de um traço nulo, cujos efeitos são reais²⁷.

O desdobramento analítico da noção de sobredeterminação e de suas consequências teóricas nos permite abordar o problema da *conjuntura* – ou de estrutura como conjuntura – que é organizada em torno da questão da teoria na chave da inteligibilidade da história. A zona teórica que dá consistência à interrogação da problemática filosófica materialista é a chave de sua *cientificidade*. O chamado “desvio teoreticista” de Althusser, longe de construir um panteoreticismo ou um formalismo hipertrofiado, permite apontar os *limites* da teoria e, conseqüentemente, abrir o caminho para a possibilidade de pensar uma filosofia materialista em seu pleno direito; ou seja, aquele que tenta fazer a história como passível de ser pensada sem subsumi-la à sua própria lógica. Colocamos o nervo deste movimento no conceito de sobredeterminação que, ao ser

²⁶ Balibar, 2004, p. 57.

²⁷ Althusser, 1971, p. 38.

proposto como chave para a intelecção de uma conjuntura, estabelece os limites do *inteligível* no *conjuntural*.

A história deixa sua marca na teoria na forma de uma ruptura que é, ao mesmo tempo, um evento histórico e um movimento dentro do teórico: uma dobra da teoria sobre si mesma. A *ruptura* que Althusser identifica na teoria marxista no que diz respeito à sua própria genealogia hegeliana não é apenas histórica ou apenas teórica. É, antes, a *distância*, o espaço tortuoso que se abre entre o histórico e o teórico, onde o paradoxo de uma *unidade na disjunção* está em ação²⁸. Só assim pode a noção de ruptura ser mantida – apenas vagamente por causa das dificuldades bachelardianas, as quais Althusser mais tarde se repreenderia e que Balibar define rigorosamente²⁹ –, se algum grau de precisão tiver de ser estabelecido.

A ruptura de Marx com Hegel não consiste simplesmente em um “corte”, no sentido de uma *demarcação* de formações teóricas em relação a seus predecessores não teóricos (ideológicos); mas sim, é isso e também o índice de um *processo interminável* que transforma a posição althusseriana em um *(re)começo* da posição marxista: sua leitura, sua transformação e sua luta pela existência. Sua vida e sua crise.

²⁸ Althusser apresenta esta figura para dar conta da complexidade da problemática marxista: “Esta atitude pode ser paradoxal, mas Marx insiste nela em termos categóricos como a condição absoluta de possibilidade de sua teoria da história; ela revela a existência de dois problemas distintos em sua unidade disjunta. Há um problema teórico que deve ser colocado e resolvido para explicar o mecanismo pelo qual a história produziu como resultado o modo de produção capitalista contemporâneo. Mas, ao mesmo tempo, há outro problema absolutamente distinto que deve ser colocado e resolvido a fim de entender que esse resultado é, de fato, um modo de produção social, que esse resultado é precisamente uma forma de existência social e não qualquer forma de existência” (Althusser, 1970, p. 65).

²⁹ Balibar, 2004, p.9-48.

O empreendimento althusseriano para produzir uma filosofia materialista procurando-a na produção teórica de Marx descreve a forma de um deslocamento que resulta em *aporia*: a filosofia imanente das práticas teóricas marxistas é, como tal, seu *critério interior*. Mas não é imanente apenas à teoria de Marx, é imanente também às práticas políticas do movimento operário, como se destaca em uma leitura apenas superficial dos textos clássicos: “... então, devemos começar considerando práticas em que a dialética marxista como tal está em ação: prática teórica marxista e prática política marxista”³⁰. A *aporia* é, então, que a filosofia só pode ser pensada em sua condição interna a uma determinada ciência se for assumida também como a leitura daquilo que resulta como exterior a si mesma, porque é imanente a práticas não-científicas. Temos, então, que *a filosofia é interna à ciência e a transborda ao mesmo tempo*. Esta é a posição filosófica materialista que se construirá – não como discurso, mas como filosofia atuante – no processo de trabalho teórico que abrange quase três décadas de seus escritos.

Se, como dissemos acima, a problemática althusseriana consiste em lidar com a união desarticulada do teórico e do político, Althusser transforma essa solução aporética na fórmula materialista para o problema que a “descoberta” de Marx coloca em tensão: o impossível encontro entre filosofia e história é reinscrito como união contraditória entre teoria e política³¹.

Isso reforça a necessidade de uma crítica da tradição filosófica que identifique o saber com a ação política, e da ênfase na ruptura

³⁰ Althusser, 2005, p. 173.

³¹ Seria necessário aqui um trabalho de pesquisa, visando estabelecer a diferença entre a “união” empregada por Althusser e a unidade que poderia derivar da dialética idealista hegeliana para especificar em que medida ainda se pode falar de uma dialética. Isso não é algo que podemos desenvolver aqui, mas não podemos deixar de indicar a necessidade desta tarefa.

da operação marxista com as tendências humanistas que Althusser define como as Filosofias da Consciência em um claro aceno para a psicanálise e sua potência contra-epistemológica.

Nessa linha, Althusser sustentará que a problemática marxista toma forma como uma operação de ruptura dentro do próprio campo dessa cifra hegemônica (o Sujeito), que identifica o conhecimento com a história. Isso funciona não apenas como matriz do pensamento filosófico, mas também do senso comum. “Toda a filosofia ocidental moderna é dominada pelo “problema do saber”, diz Althusser, e depois esclarece: “dominada pela solução ideológica, imposta e antecipada à formulação da pergunta certa; imposta pelos “interesses práticos, religiosos, éticos e políticos estranhos à realidade do conhecimento...”³². A formulação da filosofia materialista que toma consistência nesta operação marxista de ruptura só é possível a partir da premissa de produzir uma concepção não-humanista do processo de conhecimento; o que quer dizer uma concepção que não requeira a figura de um sujeito cognoscente como uma construção espelhada – ao mesmo tempo forma e norma – dos sujeitos empíricos cognoscentes. Essa crítica da própria epistemologia coincide com a prática da nova problemática da sobredeterminação, como fórmula para a compreensão de um tópica processual:

Notarei, de passagem, que o conceito de processo sem sujeito sustenta a obra de Freud. Mas falar de um processo sem sujeito implica que a noção de sujeito é ideológica. Se este dupla tese é levada a sério: 1. o conceito de processo é científico; 2. a noção de sujeito é ideológica; de onde se seguem duas consequências distintas; 1. a revolução das ciências; a ciência da história torna-se

³² Althusser, 1970, p. 53

formalmente possível, 2. uma revolução na filosofia: já que toda a filosofia clássica repousa sobre as categorias de sujeito + objeto (objeto = reflexo espelhado do sujeito). Mas essa herança positiva ainda é formal. A questão que se coloca é então: quais são as condições do processo da história? Marx não deve nada a Hegel: ele contribui no ponto decisivo com algo inédito: só há processo sob relações³³.

Isso significa que, se a ciência tem uma história, precisamos aceitar que mesmo que os “indivíduos humanos sejam seus agentes”, o conhecimento pode não ser entendido como a faculdade de um sujeito, nem transcendental, nem empírica, nem psicológica. Em vez disso, o pensamento se desenvolve como um processo sob relações, isto é, relações inscritas no enquadramento concreto de uma complexidade histórica. A condição processual do conhecimento é sua condição histórica. A força ontológica desta frase pode não ser domada em poucos parágrafos. Para compreendê-la, é necessário um longo desvio que não poderia atravessar aqui; mas posso, no entanto, extrair algumas de suas consequências. A primeira é que o histórico faz parte da definição do próprio teórico. Agora, essa estranha “consequência” que extraímos da intervenção de Althusser no seminário ditado por Jean Hyppolite no início dos anos setenta e que, portanto, pode ser concebida como parte de uma operação de “retificação”, já estava redigida em *Lire le Capital*, em que Althusser não se abstém de insistir na necessidade de conceber o conhecimento como:

(...) sistema historicamente constituído de um aparato de pensamento, fundado e articulado à realidade natural e social. É definido como o sistema de condições reais que o tornam, se me atrevo a usar a

³³ Althusser apud D'Hondt, 1973, p. 119.

frase, um determinado modo de produção de conhecimentos³⁴.

Esse sistema de produção teórica se articula em uma conjuntura: suas práticas são articuladas com práticas econômicas, políticas e ideológicas concretas; essa é a sua existência determinada. É isso que define e atribui funções ao pensamento de indivíduos singulares “que só podem “pensar” os “problemas” já colocados de fato ou potencialmente; por isso é também o que põe o “poder de pensamento” para trabalhar”³⁵. Desta forma, deixa de ser concebido dentro do esquema de uma dicotomia que opõe uma consciência e o mundo material sem um resíduo (e que, portanto, o reflete como um espelho). E, em troca, resulta em um “sistema real peculiar, estabelecido e articulado ao mundo real de uma determinada sociedade histórica”; um sistema específico de práticas articuladas, definido pelas condições de sua existência, com uma estrutura própria³⁶.

A característica específica do conhecimento repousa em sua capacidade de indicar seu próprio lugar entre as muitas outras práticas sociais³⁷, e que é, portanto, capaz de indicar suas próprias condições históricas, porque também pode indicar o lugar e as condições históricas da ideologia que transforma e relega à sua própria pré-história. Ou seja, a perspectiva de um processo de produção de conhecimento como um processo de produção material, ou seja, a partir da concepção de um “trabalho de transformação

³⁴ Althusser, 1970, p. 42.

³⁵ Idem.

³⁶ Idem.

³⁷ Como oposto à ideologia, a qual apaga suas próprias condições de produção e se oferece com a força de uma evidência tautológica, cuja forma mais acabada é ainda a do discurso do Sujeito religioso “Eu sou aquele que é”.

(*Verarbeitung*) da intuição (*Anschauung*) e a representação (*Vorstellung*) em conceitos (*Begriffe*)³⁸. Nessa concepção, a “matéria-prima” das instituições e representações não é pensada no sentido de uma intuição sensível ou de uma representação pura, mas consiste sempre já em articulações complexas, que combinam por sua vez “elementos sensoriais, técnicos e ideológicos”³⁹. Nunca há um objeto puro, idêntico ao objeto real, como ponto de partida no processo de conhecimento. Há uma matéria-prima ideológica que se transforma no processo de conhecimento que produz, como resultado, conhecimentos.

Assim considerado, o conhecimento:

não cai do céu nem do “espírito humano”; é o produto de um processo de trabalho teórico, está sujeito a uma história material, e inclui entre suas condições e elementos determinantes as práticas não-teóricas (econômicas, políticas e ideológicas) e seus resultados. Mas, uma vez produzida e constituída, a teoria formal-teórica dos objetos pode e deve servir como objeto de um trabalho teórico em sentido forte, deve ser analisada, pensada em sua necessidade, suas relações internas, e desenvolvida de modo a extrair delas todas as consequências - ou seja, toda a sua riqueza⁴⁰.

É o conceito de *processo* (sobredeterminado) que indica a historicidade da produção do conhecimento e, portanto, também *sua articulação com práticas não teóricas*. Se, no curso de sua autocrítica, Althusser se repreende por não ter contemplado plenamente a dimensão política da noção de ruptura⁴¹, e daí deriva

³⁸ Althusser, 1970, p. 22. Recuperando, então, a tão conhecida máxima de Marx na sua *Zur Kritik der politischen Ökonomie*.

³⁹ Ibidem, p. 43.

⁴⁰ Althusser, 1990, p. 51.

⁴¹ Como pode ser lido no prólogo da segunda edição de *Pour Marx*, como já mencionamos.

um certo “desvio”, que poderia resultar em uma leitura da demarcação da ciência/ideologia na chave idealista do erro/falsidade, é preciso sublinhar que a sua própria definição como *prática* teórica, desenvolvida em *Sobre a Dialética materialista*, já contém os elementos cruciais para evitar tal confusão:

teoria é uma prática específica que age sobre seu próprio objeto e termina em seu próprio produto: um conhecimento. (...) o conhecimento do processo desta prática teórica em sua generalidade, ou seja, como a forma especificada ou diferença real da prática, ela mesma uma forma específica do processo geral de transformação, do “desenvolvimento das coisas”, constitui uma primeira elaboração teórica da Teoria, isto é, da dialética materialista⁴².

Sustento que o conceito de prática teórica, que atua no centro de sua concepção de conhecimento, nos obriga a considerar a relação (e demarcação) entre *ciência* e *ideologia* – no contexto de uma filosofia da distinção *histórica* entre práticas científicas e ideológicas, correlativas a uma teoria materialista das formações históricas. Isto é, dentro da *causalidade sobredeterminada*. Isso é entendido como o nome da condição ao mesmo tempo específica e diferenciada da prática geral e teórica ou inscrita no processo geral de transformação. O que esta referência enigmática desdobra é nada mais que a ênfase na condição prática estrita da produção teórica e, portanto, aponta o local onde sua especificidade deve ser considerada – esse lugar é o pensamento de uma complexidade articulada, ou antes, de uma causalidade sobredeterminada. Isso, por sua vez, nos permite pensar a diferença e a articulação da prática teórica com aquelas que não são idênticas a si: as práticas

⁴² Althusser, 2005, p. 173.

ideológicas; mas, desse modo, abre a possibilidade (e a necessidade) de pensar sua diferença e sua articulação com outras práticas, econômicas, políticas...

É, pois, na mesma medida em que a inscrição do problema do conhecimento é produzida na tópica descentralizado da sobredeterminação (e isso ocorre no mesmo instante em que a teoria é pensada como *práxis*) que a diferença ciência/ideologia *ocupa* o lugar da díade idealista verdade/falsidade e coloca, em seu lugar, um critério que introduz a condição histórica *do concreto* e singular ao terreno da Epistemologia. Contra o que Althusser pode sugerir em sua autocrítica, esse movimento crítico é menos devedor da noção bachelardiana de ruptura epistemológica do que do conceito de *prática* teórica e da problemática materialista como pensamento da articulação diferencial de práticas.

É a noção de sobredeterminação que produz a entrada da história na filosofia, no que diz respeito ao “problema do conhecimento”. E o faz adicionalmente com a virtude de não conduzir a qualquer tipo de relativismo, na medida em que é solidário com a premissa segundo a qual a cientificidade se “con-forma” como um *sistema imanente* de práticas teóricas; isto significa seguir um critério de *interioridade radical* de práticas científicas, pois a definição de práticas teóricas em sua especificidade repousa na possibilidade de conceituar suas *diferenças relativas* no que tange a outros tipos de práticas.

Se Althusser se repreende por não ter dado uma forma teórica adequada a essa ideia, isso não nos autoriza a supor que ela já não esteja praticamente em ação em seus textos clássicos. Desse modo, refletindo sobre a ideologia, uma nova filosofia materialista é produzida como *deslocamento*, tomando o lugar do “problema do

conhecimento”, historicamente ocupado (constituído) pela filosofia moderna:

Pois, nesse trabalho de investigação e conceituação, temos que aprender a não fazer uso dessa distinção de uma forma que restaure a ideologia da filosofia do Iluminismo, mas, ao contrário, tratar a ideologia que constitui a pré-história de uma ciência, por exemplo, como uma história real com suas próprias leis e como a pré-história real cujo confronto real com outras práticas técnicas e outras aquisições ideológicas ou científicas foi capaz, em uma conjuntura teórica específica, de produzir a chegada de uma ciência, não como seu objetivo, mas como sua surpresa⁴³.

Tanto que Althusser lembra a expressão de Macherey para afirmar que toda ciência, em sua relação com a ideologia, só pode ser concebida como uma “ciência da ideologia”; assumindo ao mesmo tempo “o objeto de conhecimento, que só pode existir na forma de ideologia no momento de constituição da ciência”⁴⁴.

Esta questão é desenvolvida por Badiou sob a ideia de que o par ciência/ideologia existe antes de cada um de seus termos separadamente, e isso pressupõe aceitar que não é uma oposição distributiva que permitiria alocar as diferentes práticas e discursos, muito menos valorizá-los abstratamente. Sua diferença pode não ser apreendida como uma *simples contradição*, mas como *processo*: a ciência é um processo de *transformação-diferenciação* e a ideologia é um processo de *repetição-unificação*. Dizer que a ciência é “ciência da ideologia” implica que “a ciência produz o conhecimento de um objeto do qual uma determinada região da ideologia indica a existência”⁴⁵. Mas, além disso, a ciência é a ciência da ideologia

⁴³ Althusser, 1970, p. 45.

⁴⁴ Althusser, 1970, p. 46.

⁴⁵ Badiou, 1967.

porque, reciprocamente, ideologia é sempre ideologia para uma ciência: “Os únicos discursos conhecidos como ideológicos o são enquanto retrospecção de uma ciência”⁴⁶.

Voltamos assim à ideia de “ruptura”, e de algum modo começamos a vislumbrar, na forma de sua relação com a ideologia, o carácter topológico da trama que compõe o problema althusseriano do conhecimento (em sua condição processual e complexa). As figuras topológicas anunciam a relação entre o “problema do conhecimento” e as noções de *conjuntura* e *sobredeterminação*.

Não é um exagero dizer que o MD (materialismo dialético) está em seu ponto mais relevante neste problema: como pensar a articulação da ciência naquilo que ela não é, sempre preservando a radicalidade impura da diferença? Como pensar a não-relação daquilo que é duplamente relacionado? A partir desse ponto de vista, podemos definir o MD como a teoria formal das rupturas. Nosso problema, portanto, ocorre em um contexto conceitual muito mais amplo, que diz respeito a todas as formas de articulação e ruptura entre as instâncias de uma formação social⁴⁷.

Não se trata de pensar o processo de conhecimento sob o aspecto filosófico de um teatro concebido como a relação *fechada* e *espelhada* dos protagonistas do vínculo epistêmico; mas sobre pensar na chave topológica de uma problemática entendida como uma *combinação* ou *articulação* de elementos resultantes de uma *conjuntura* (teórica e não teórica).

A trama ideológica da filosofia clássica – diz Althusser – pode ser identificada na figura do círculo de *garantia*, pois é a questão da

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ Badiou, 1967, p. 20.

garantia do conhecimento que nos coloca no terreno ideológico da filosofia que vai do “círculo cartesiano” até o círculo da teleologia hegeliana ou husserliana⁴⁸. Este círculo explode (e sua explosão se torna “visível”) na premissa materialista que distingue, para nunca mais se associar de novo, o objeto real do objeto de conhecimento. Althusser encontra em Marx essa *outra* relação de conhecimento, entendida agora como uma relação de *apropriação*. Isso é onde a ciência acaba por ser uma forma específica (diferente) das várias formas humanas de apropriação do mundo, política, moral, estética e a própria religião⁴⁹.

Entendendo a relação cognosciva como uma forma de *apropriação*, a filosofia (como uma “teoria da prática”) cuida disso, *mas não só* disso; porque para pensar sobre isso, a filosofia deve ser capaz de pensar na sua diferença; ou seja, suas relações diferenciais às outras formas de apropriação que distinguem as diferentes práticas. Toda prática, como atividade de apropriação, pressupõe duas condições; uma é seu caráter mal construído, processual e, portanto, incompleto; a outra, a condição sempre imprópria tanto de seu objeto quanto do seu resultado.

A “primazia do ser sobre o pensamento” pode, nesta perspectiva, ser traduzida no sentido de uma primazia *das práticas* (atividade de conformação) em relação ao discurso da filosofia (já tendo se tornado uma forma). Uma primazia que, portanto, não é de modo algum um “fundamento”. Neste quadro, a filosofia torna-se:

uma disciplina deste mundo, como uma disciplina que tem este mundo como objeto nas formas efetivas de

⁴⁸ Althusser, 1970, p. 53.

⁴⁹ Althusser, 2008, p. 55. A edição original deste texto corresponde ao artigo publicado por Althusser na *Revue de l'enseignement philosophique* XIII, 5 (junho-julho de 1963) como resposta a uma investigação publicada pela revista sobre a relação entre filosofia e ciências humanas.

sua apreensão (de “sua apropriação”, disse Marx): formas de percepção, de ação, da prática política, da prática teórica das ciências, da arte, da religião etc. Essa autonomia da filosofia nos é expressa através da rejeição de qualquer “positivismo”, qualquer “empirismo”, qualquer “psicologismo”, qualquer “pragmatismo”. Porque se a “verdade” é esse conteúdo, esta coisa ou esta fórmula da ciência, se a verdade é este “dado” ou este “objeto”, em sua opacidade ou em sua transparência de fato, não sabemos o que pode ser feito com a filosofia. Basta “estudar a realidade” (...) que a filosofia encontrará sua morte natural: será enterrada dentro das ciências existentes⁵⁰.

A noção marxista de apropriação coloca o problema do conhecimento no terreno real das práticas *na* história e, conseqüentemente, também contamina a filosofia que cuida desse problema com a história. Este é o sentido no qual uma certa ambigüidade ou intercambialidade que opera nos textos dos anos setenta deve ser entendida, em que a *teoria da prática teórica* é também “teoria da prática em geral – a dialética materialista”⁵¹. Isso não é um mero deslocamento retórico, mas uma ideia profunda: uma teoria da prática teórica já é em si mesma uma filosofia da articulação complexa de práticas diferenciadas, uma teoria de um “prática social” que não existe senão como uma complexidade de práticas, ou seja, como uma generalidade inconsistente:

Assim, “prática social”, a unidade complexa das práticas existentes em uma determinada sociedade, contém um grande número de práticas distintas. (...) É levada a sério ainda mais raramente: mas esta condição prévia é indispensável para uma compreensão do que a própria teoria e sua relação com a “prática social” são para o marxismo⁵².

⁵⁰ Althusser, 1960, p.28.

⁵¹ Althusser, 2005, p. 169.

⁵² Ibidem, p. 167.

Como Badiou deduziu anteriormente, a “organização sistemática” das noções elementares do *materialismo histórico* através do *materialismo dialético* produz o conceito geral de prática como efeito, entendido como o processo de transformação de uma determinada matéria-prima. Contudo:

Dizer que o conceito de prática é o conceito mais geral do MD (materialismo dialético) (sua primeira combinação regulada de noções), equivale a dizer que no “todo social” existem apenas práticas. (...) Isso também significa que a generalidade deste conceito não pertence ao MH (materialismo histórico), mas apenas ao MD. A prática não existe: “não há prática em geral, mas apenas práticas distintas”⁵³.

A história, tal como pensa o materialismo histórico, só admite *práticas concretas, determinadas, múltiplas*. Parece que a radicalidade e potência desta tese, que permitem situar tanto práticas teóricas e ideológicas (mas também práticas políticas) no mesmo terreno, foram consideradas insuficientemente. E, no entanto, é um movimento disruptivo total no que se refere à interação tradicionalmente descrita da relação entre o par *história e filosofia*.

Nessa perspectiva, a afirmação de Althusser de que “o conhecimento se preocupa com o mundo real por meio de seu modo específico de apropriação do mundo real”⁵⁴ deve ser considerada. A questão do conhecimento vai então ser a questão da estrutura do modo específico (e determinado) de apropriação/transformação, em que as *práticas teóricas* consistem em sua diferença (e, portanto, em sua relação) no que se refere a outras práticas.

Isso não constitui um problema exclusivo da história da

⁵³ Badiou, 1967, p. 35.

⁵⁴ Althusser, 1970, p. 54.

ciência, mas envolve a própria filosofia, não apenas o campo chamado de “Filosofia da Ciência”, mas toda a Filosofia (isto significa uma certa formação filosófica, claro que não qualquer uma, mas aquela que reivindica o nome *de* Filosofia) que se desenvolve do ponto de vista da questão do conhecimento e constitui sua função como operador de uma garantia cognitiva.

A posição materialista desconsidera a questão de uma garantia *a priori* do conhecimento, dissolve a figura filosófica (ideológica) do “drama epistêmico” e, por isso, “encenando os personagens indispensáveis a este cenário (...), colocando à consciência científica a questão das condições de possibilidade de sua relação de conhecimento com seu objeto”⁵⁵, perde sua função. Essa confusão responde à forma em que a filosofia imaginou o vínculo epistêmico:

(...) uma relação de interioridade e contemporaneidade entre um Sujeito e Objeto míticos, obrigados a assumir o comando, se necessário, falsificando os mesmos, as condições reais, ou seja, o real mecanismo da história da produção de saberes, com o objetivo de submetê-los a fins religiosos, éticos e políticos (a preservação da “fé”, da “moralidade” ou da “liberdade”, ou seja, valores sociais)⁵⁶.

Mesmo que ainda haja um longo caminho pela frente antes de poder falar sobre uma formulação totalmente materialista do problema do conhecimento, a tarefa da filosofia materialista com relação a este problema é de fato clara: refletir sobre o conhecimento questionando seus materiais, sem fixar previamente a resposta com os “títulos e direitos” de outros níveis da vida social (outras práticas

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ Althusser, 1970, p. 55.

concretas), moralidade, religião etc. Tal é a suposta luta dupla que formula o problema do conhecimento em termos materialistas; isto é, em uma relação imanente com práticas teóricas concretas e determinadas, onde reside a sua especificidade: sem subordiná-las ao requisito religioso da leitura; mas, tampouco, sem subordinar a história ao propósito das mesmas.

É notável até que ponto a intervenção nas “praças” ocupadas pela Filosofia do Conhecimento constitui uma estratégia *política* para desenvolver o novo vínculo entre filosofia e história. Superar essa “virada da imaginação” – que se baseia na identificação do *Logos* e da história como fundamento do “mito religioso da leitura” – exige colocar a lente sobre a relação proposta por Marx em termos de uma “apropriação”. Isso proíbe recorrer à solução ideológica que convoca os personagens Sujeito e Objeto em sua *estrutura espelhada* de reconhecimento mútuo.

“A ideologia é um processo de redobramento intrinsecamente (...) ligado à estrutura especular da fantasia. (...) Se a ciência é um processo de transformação, a ideologia – na medida em que o inconsciente surge para constituir a si mesmo aí – é um processo de repetição”⁵⁷. Trata-se de recorrer às *práticas* – como modos de apropriação diferencial – o que permite reformular a relação entre *ciência* e *ideologia* nos termos de um *processo*.

E justamente por ser um processo de transformação, a relação cognoscente de apropriação não é configurada em torno de qualquer tipo de operador de garantias; não consiste em um movimento de fechamento, supõe uma *estrutura* singular e específica: uma *paradoxal estrutura de abertura*:

⁵⁷ Badiou, 1967.

(...) o paradoxo do campo teórico é seu caráter infinito porque se trata de um espaço definido, ou seja, não tem limites, nem fronteiras externas que o separam do nada, precisamente porque se define e se limita a partir de si mesmo, carregando em si a finitude de sua definição que, ao excluir o que não é, faz com que seja o que é. Sua definição (uma operação científica por excelência), então, é o que o torna tanto infinito em sua espécie quanto demarcado dentro de si, em todas as suas determinações, pelo que é excluído dele em si mesmo, por sua própria definição⁵⁸.

Essa condição paradoxal de um espaço, ao mesmo tempo aberto e diferenciado, repousa no que Althusser chama de “critério de interioridade radical” do conhecimento nas práticas científicas. A estrutura do campo teórico responde à *forma paradoxal* que supõe a coexistência de duas premissas, a condição *interior* de sua definição e sua *abertura*, sua falta de limites. Nos aspectos relacionados ao problema do conhecimento, o “critério de interioridade radical das práticas” estabelece que a *cientificidade* é imanente às práticas teóricas, em vez de construir uma racionalidade *a priori* ou uma fórmula prescritiva. Mas isto não é tudo. A singularidade da *causalidade imanente*, tal como se desenvolve na problemática althusseriana, é colocada no vínculo entre a racionalidade de uma formação e seus *limites*, de modo a ser difícil localizar o espaço onde um mecanismo *produtivo* não seja meramente *reprodutivo*.

Essa é a relação entre uma formação e seus limites porque, no caso da teoria, o “critério de interioridade” não pode ser desacoplado da condição *aberta* de toda ciência. Como aponta Étienne Balibar:

Althusser, por sua vez, nunca deixou de sustentar que o “critério de prática” para o conhecimento é interno à

⁵⁸ Althusser, 1970, p. 27.

prática teórica de cada ciência. Sob a condição de lembrar que, por definição, ciência não é um círculo de idéias fechado, mas uma prática aberta a outras práticas e ao seu próprio desenvolvimento⁵⁹.

Althusser propõe suas noções de problemática teórica e de leitura sintomática no contexto de uma rejeição da tese filosófica que, ao identificar a verdade com o discurso, formula o problema do conhecimento como um problema sobre sua garantia, em um esquema circular amarrado à estrutura especular da fantasia⁶⁰. A leitura sintomática é baseada na consideração de um discurso teórico que decorre de “tudo que nele “soa oco” para um ouvido atento, apesar de sua plenitude”⁶¹. Isso quer dizer que a leitura, para ser sintomática, deve concentrar sua atenção naquelas zonas onde algumas fórmulas imaginárias inevitavelmente se entrelaçam na textura teórica, procurando investir os espaços de *impasse*. E isso porque é ali, naqueles espaços extremamente frágeis, onde uma ciência vive: uma teoria “depende menos para sua vida daquilo que conhece do que do que não conhece”⁶². São aqueles espaços aludidos pela presença de elementos ideológicos que indicam os *limites* do discurso teórico e constituem, por isso mesmo, seus pontos mais vitais. Por isso, Althusser sublinhou o movimento *paradoxal* que ele propõe como a matriz da teoria: a ciência é a ciência da ideologia.

Em outras ocasiões, Althusser aludiu a essa tese ao evocar a expressão spinoziana segundo a qual:

É só porque (*enim*) possuímos (*habemus*) uma ideia verdadeira que... também podemos dizer: “*Verum index sui et falsi*”; o que é verdade é tanto o sinal de si mesmo e do que é falso, e o reconhecimento do erro

⁵⁹ Balibar, 2004, p. 15, nota de rodapé nº 8.

⁶⁰ Badiou, 1967.

⁶¹ Althusser, 1970, p. 30.

⁶² Idem.

(e de verdades parciais) depende de partir do que é verdadeiro⁶³.

A verdade é sempre descoberta em um processo de ordem secundária, é uma leitura retroativa do que já estava lá. Mas não pode ser dito que a leitura é ela mesma o que localiza a verdade, cada vez que tem um discurso teórico, ela o lê como condição. A leitura filosófica se desenha, portanto, como uma transição entre o gesto que lê e descobre o que já estava lá sem ser descoberto. É um *processo sem Sujeito, Origem ou Fim*, em que a verdade não é um atributo a ser encontrado, mas o efeito de um desajuste.

IV. Inconsciente *sive* política: palavras para (re)começar.

A ação de demarcação, profundamente ligada ao problema da *leitura* – e, portanto, do conhecimento –, coloca a filosofia em um espaço *liminar*. A pergunta que podemos fazer, a partir de agora, é se uma fórmula capaz de definir a *filosofia-diagonal* no campo da premissa materialista de *imanência*, que o desenvolvimento do problema do conhecimento desdobra sob a condição *do critério de interioridade radical das práticas*, pode ser pensada. Voltamos, finalmente e por outra estrada, que é, em sua determinação última, a mesma para o problema do excesso. E com isso, à relação entre filosofia e tópica.

O esforço do pensamento althusseriano para evitar fechar o círculo de complexidade ao atribuir uma dimensão supra-histórica à

⁶³ Althusser, 1976, p.185 -186.

filosofia, mesmo nos termos de uma “prática”, (prática-mãe, prática das práticas) é encontrado repetidamente. Pelo contrário, no que diz respeito ao vínculo entre filosofia e práticas (sempre concretas, determinadas), Althusser insiste em conceber a materialidade filosófica como a *leitura de uma tópica* que é uma *intervenção*. Uma espécie de conhecimento teórico abstrato que não deixa de ser heterogêneo a si mesmo, que funciona como um intervenção política cada vez que assume sua própria “politicidade” interna.

É assim que Althusser explicaria, logo no início de seu tão conhecido prólogo da segunda edição de *Pour Marx*, a condição do pensamento filosófico de seus textos:

são ensaios filosóficos, tendo investigações como seus objetos, e como seu fim, uma intervenção na presente conjuntura teórico-ideológica em reação às suas perigosas tendências. (...) “Eles “intervêm” em duas frentes, para traçar, na excelente expressão de Lênin, uma “linha de demarcação” entre a teoria marxista por um lado, e tendências ideológicas por outro”⁶⁴.

Essa dupla condição, de ser tanto um texto filosófico quanto uma intervenção, se traduziria anos mais tarde na figura paradoxal da *eternidade da filosofia*. “Anteciparei uma tese tripla: a filosofia não tem nenhuma história = a filosofia é “eterna” = nada acontece na filosofia”⁶⁵.

A “teoria do efeito-filosofia”, que consiste em uma repetição, de um nada que insiste e retroalimenta uma causalidade “eterna”, “no sentido em que Freud sustenta que o inconsciente analítico é

⁶⁴ Althusser, 2005, p. 12.

⁶⁵ Althusser, 1997, p. 333.

eterno”⁶⁶, convoca uma causalidade estrutural que supõe um “sistema de instâncias entre as quais figura o inconsciente filosófico”⁶⁷.

Chegamos assim ao lugar da relação (paradoxal) entre o *limite* e a *necessidade* de sobredeterminação na problemática althusseriana. Este conceito visa uma racionalidade imanente, concreta e descentralizada, que assume o vínculo paradoxal da lógica com o singular. Paradoxal, porque a própria singularidade é uma categoria da lógica, mas é também uma categoria nos *limites da lógica*, como Jacques-Alain Miller insiste repetidamente⁶⁸. Nesse sentido, como conceito, essa sobredeterminação situa-se nos limites do conceitual; ou para colocar de forma mais controversa, é o conceito-limite do vínculo entre o conceitual e o não-conceitual.

Assim, a sobredeterminação é uma tentativa de responder – talvez uma resposta que ainda não encontrou sua pergunta, ou que não conseguiu formulá-la em termos adequados – o problema da *necessidade na história*, uma necessidade que não só coexiste, mas se organiza *funcionando como limite*. Não se trata apenas de tornar a história *pensável*, mas de assumir o compromisso de pensar o historicamente concreto e singular enquanto situado em seu meio (sem com isso, como dissemos, reduzi-lo a um mera historicização relativista do pensamento). Esse tipo de dialética – se o termo for ainda adequado – é encontrado em ação – e mais ou menos “visível” – na estrutura de *abertura* reconhecida pelo pensamento althusseriano a um *Gliederung* teórico. E avança produzindo uma trincheira, uma profunda contradição dentro da própria discursividade

⁶⁶ Ibidem, p. 336.

⁶⁷ Ibidem, p. 337.

⁶⁸ Miller, 2007.

filosófica, da qual não há escapatória: “Não se trata de “suprimir a filosofia (...) do mesmo modo que não se trata, na cura freudiana, da supressão do inconsciente”⁶⁹.

Como princípio específico da dialética materialista, a sobredeterminação toma forma na questão da *necessidade que opera como racionalidade científica* e permite dar conta da condição complexa e descentralizada da totalidade histórica marxista. Nesse sentido, a sobredeterminação é proposta como um princípio de inteligibilidade, uma cifra da *racionalidade*. E ainda – e isso é essencial para a questão –, em seu desenvolvimento lógico, recorre ao *desvio* e à excepcionalidade com o intuito de pensar o compromisso materialista com a necessidade na *existência*. Em outros termos, para colocar a *singularidade* do concreto na história e a condição *real e processual* de suas transformações, ou a eficácia da prática política.

Conceituar a sobredeterminação pode ser uma tarefa impossível ou uma ambição paradoxal, mas é precisamente por essa razão que podemos afirmar que ela sinaliza o *(re)começo* do materialismo na filosofia althusseriana.

A filosofia é em si mesma sempre uma repetição (ou melhor ainda, uma iteração): um jogo de posições sem desenvolvimento em direção a um único lugar – mas com efeitos reais. A introdução deste termo, que é tudo menos recente, é a posição de uma diferença dentro do campo filosófico, e é por isso que seu começo é sempre um *(re)começo*. Por isso, também é mais conveniente falar de uma “posição materialista na filosofia” em vez de uma “filosofia materialista”.

⁶⁹ Althusser, 1997, p. 340.

Uma trama sobredeterminada pode ser acessada em qualquer ponto – a partir da perspectiva teórica – , mas não em qualquer ponto – de uma perspectiva política. Essa dupla disposição (teórica e política) não é uma duplicidade de pensamento, é antes o esforço de manter um espaço entre os dois planos de problemas e tornar esse espaço consistente como “problemático” – como uma união desarticulada. Portanto, não é um capricho para Althusser pesquisar a operacionalidade do princípio da sobredeterminação em ambos os campos – teórico e político – simultaneamente. De um lado, a dialética materialista é lida como uma racionalidade imanente das práticas teóricas de Marx e, como tal, a sobredeterminação é “arrancada” de sua performance prática na produção científica de Marx. Mas isso não é tudo: a noção de sobredeterminação toma forma na estratégia *política* de Lênin, no pensamento da experiência prática, no campo de sua própria experiência, que dá contornos à contemporaneidade da conjuntura.

Isso é o que é insubstituível nos textos de Lênin: a análise da estrutura de uma conjuntura, os deslocamentos e condensações de suas contradições e sua unidade paradoxal, as quais são a própria existência daquela “situação atual” que a ação política deveria transformar, no sentido mais forte da palavra, entre fevereiro e Outubro de 1917⁷⁰.

Insubstituível, o pensamento de Lênin é um *pensamento político*, um pensamento que se desenvolve na questão política. Não é o pensamento de um *teórico* “que necessariamente reflete sobre o

⁷⁰ Althusser, 2005, p. 179.

fait accompli” da necessidade”, mas o pensamento da ação política, “sobre a necessidade a ser alcançada”⁷¹.

Claro, não se trata de encontrar a “teoria” de Marx na “*práxis*” de Lênin; nem sobre adicionar algumas práticas teóricas a outras práticas políticas. Trata-se, ao contrário, de pensar que uma problemática materialista tem sua coerência *entre* práticas teóricas e práticas políticas e *entre* as formas científicas e políticas de pensamento: aí reside a singularidade da posição materialista na filosofia que o empreendimento althusseriano procura.

Seria excessivo se apressar em conjecturas em relação a múltiplos fatores que contribuíram para o brutal silenciamento e zombaria do pensamento althusseriano. Não podemos, no entanto, deixar de recordar a inquietante sugestão que Étienne Balibar lançou tanto a amigos quanto a inimigos no final dos anos oitenta:

Por quase vinte anos, Althusser foi o controverso marxista na França (...) Eliminar o papel de Althusser neste período é um típico aspecto de uma censura mais geral, que tem um significado muito preciso: significa negar que o marxismo no pós-guerra (especialmente nos anos 60 e 70) não foi uma simples repetição de dogmas. (...) Intelectuais marxistas e especialmente os intelectuais comunistas devem ser retratados como vítimas passivas ou impostores, meras vítimas de uma gigantesca conspiração. Eles deveriam não ter a capacidade de pensar por si mesmos⁷².

⁷¹ Idem.

⁷² Balibar, 1993, p. 2.

Bibliografía:

Althusser, Louis 1967, Sobre el trabajo teórico. Dificultades y recursos, Barcelona: Anagrama, 1967.

----- 'Freud and Lacan'. New Left Review, v I, nº 55, 1969

----- 1971, Lenin and philosophy and other essays, New York and London: Monthly Review Press.

----- 1976, Essays in Self-Criticism. New York: NLB.

----- 1990, Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists & Other Essays. New York-London: Verso.

----- 1997, Écrits philosophiques et politiques, Tome II, Paris: Stock-IMEC.

----- 2005, For Marx, London, New York: Verso.

----- 2008, "Filosofía y Ciencias Humanas" en La soledad de Maquiavelo, Madrid: Akal.

Althusser, Louis; Badiou, Alain 1969b, Materialismo histórico y materialismo dialéctico, Córdoba: Pasado y Presente.

Althusser, Louis; Balibar, Étienne 1970, Reading Capital. New York: NLB.

Badiou, Alain 2005, Metapolitics, New York-London: Verso.

----- 1967, The (re)commencement of dialectical materialism. Critique 240, May 1967.

Balibar, Étienne. Escritos por Althusser, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

----- 1993, "The non-contemporaneity of Althusser", in Kaplan, Anne and Sprinker,

Michael, The Althusserian legacy, New York: Verso.

Freud, Sigmund. The Interpretation of Dreams, New York: Basic Books, 2010.

D'Hondt, Jacques (comp.). Hegel y el pensamiento moderno. Seminario Dirigido por Jean Hyppolite, México: Siglo XXI, 1973

Hall, Stuart 1985, "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the PostStructuralist Debates." *Critical Studies in Mass Communication*, Vol. 2, N°2, June.

Marchart, Oliver 2009, *El pensamiento político post-fundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Miller, Jacques-Alain 2007, *La angustia lacaniana*, Buenos Aires: Paidós.

Sánchez Vázquez, Adolfo 1975, "El teoricismo de Althusser (Notas críticas sobre una autocrítica)". *Cuadernos políticos*, N° 3, enero-marzo, México, pp.82-99.

Šumič, Jelica 2011, "En el camino del semblante", *Debates y combates* N° 1, Buenos Aires, pp. 41-74.