

João Pedro Cachopo
THEODOR W. ADORNO

Hugo Dias
DAVID HARVEY

Benjamin Dawson
GIORGIO AGAMBEN

Maria Irene Ramalho
ROSI BRAIDOTTI

Miguel Vale de Almeida
JUDITH BUTLER

Miguel Cardoso
FREDERIC JAMESON

João Leal
BENEDICT ANDERSON

Miguel Serras Pereira
CORNELIUS CASTORIADIS

José Neves
ANTONIO NEGRI
MICHAEL HARDT

PENSAMENTO CRÍTICO CONTEMPORÂNEO

UNIPOP
ORGANIZAÇÃO

Irene Viparelli
LOUIS ALTHUSSER

Manuel Deniz Silva
JACQUES RANCIÈRE

Bruno Peixe Dias
ALAIN BADIOU

Ricardo Noronha
GUY DEBORD

Silvina Rodrigues Lopes
JACQUES DERRIDA

Manuela Ribeiro Sanches
EDWARD W. SAID

André Barata
JEAN-PAUL SARTRE

Jorge Ramos do Ó
MICHEL FOUCAULT

Miguel Cardina
ERNST BLOCH

José Nuno Matos
ANDRÉ GORZ

Nuno Domingos
PIERRE BOURDIEU

Adriana Bebiano
GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK

Filipe Carreira da Silva
JÜRGEN HABERMAS

Fátima Sá e Melo Ferreira
E. P. THOMPSON

70

Os *détours* filosóficos de Althusser

Irene Viparelli

Introdução

Balibar, no seu *Tais toi encore, Althusser!*, mostra, numa reflexão que relaciona intimamente o destino autobiográfico e o filosófico, a dinâmica profundamente “autodestrutiva” do pensamento althusseriano: “Althusser, como constrito por uma força implacável, «destrutiva», «desconstruía» ou «desfazia» o que tinha feito [...]. Não rectificava ou não revogava o seu argumento inicial, mas com as mesmas palavras e às vezes com as mesmas frases conseguia dizer que era branco o que ele tinha dito que era preto, como alguém que, refazendo os seus passos invisíveis, tentasse alcançar os antípodas.”¹

Balibar dá dois exemplos para apoiar esta tese. O primeiro está relacionado com a psicanálise: num manuscrito redigido por Althusser em Junho de 1976 para a participação num “Simpósio sobre o Inconsciente”, intitulado *A descoberta do Dr. Freud* (texto que então não foi apresentado), Althusser repetia os mesmos argumentos apresentados no seu texto sobre *Freud e Lacan* de 1964, para no entanto chegar a conclusões diametralmente opostas. O segundo exemplo refere-se, por sua vez, à “teoria marxista”: na intervenção de Althusser que teve lugar em Novembro de 1977 no Congresso de Veneza e na entrevista posterior dada ao jornal *Il Manifesto*, Althusser introduziu algumas teses

sobre a questão da “prática teórica”, que eram exactamente a antítese do ponto de vista expresso no famoso prefácio de *Pour Marx*.

Para Balibar, esta dinâmica autodestrutiva é “razão suficiente para que ninguém possa nunca falar de uma «obra de Althusser», em todo o caso, de uma «teoria» de Althusser”². Mas se esta força destrutiva das teses de Althusser sobre a psicanálise e o marxismo, longe de encerrar definitivamente a questão da “teoria filosófica de Althusser” fosse pelo contrário (num movimento tipicamente althusseriano) o “sintoma” da necessidade de “mudar de terreno”?

A tese que procuramos demonstrar é que, se é efectivamente impossível procurar uma “teoria de Althusser” a partir da sua relação contraditória com a *ciência* marxista e a psicanalítica, tal teoria poderá surgir através duma mudança radical de perspectiva; abordando o pensamento de Althusser a partir dos seus *détours* filosóficos através de Espinoza e Maquiavel. Um “deslocamento teórico” que parece ser sugerido pelo próprio Althusser, quando ele reconhece “a necessidade de toda a filosofia de passar pelo desvio doutras filosofias para se definir e compreender-se a si mesma na sua diferença: dentro da sua *divisão*”.³

O *détour* através de Espinoza

Toda a interpretação althusseriana da obra marxista é baseada na famosa tese da *coupure épistémologique*: na *Ideologia Alemã*, Marx, através da *coupure* com a sua própria “consciência filosófica anterior”, isto é, através do abandono da problemática ideológico-feuerbachiana da essência humana central nos textos da sua juventude, funda uma nova ciência, o materialismo histórico, e uma nova filosofia (definida por Althusser como “teoria da prática teórica”), a dialéctica marxista. Esta dupla fundação, científica e filosófica, por um lado é necessária, uma vez que o nascimento de uma ciência acarreta sempre consigo “uma nova forma de racionalidade”⁴, mas por outro é profundamente desequilibrada; Marx dedicou de facto a sua vida a estabelecer os fundamentos da nova ciência, mas nunca escreveu uma “Dialéctica”.

A conclusão que Althusser tira deste “desequilíbrio teórico” é a necessidade de um trabalho filosófico sobre a obra de Marx que dê uma forma teórica, conceptual, à “filosofia de Marx” que existe apenas no “estado prático”, latente, no seu trabalho científico, em *O Capital*, que é para Althusser “o lugar por excelência onde é dada a filosofia de Marx em pessoa”⁵. Por outras pala-

bras, deverá, através de uma “leitura sintomática” capaz de ir para além do texto “manifesto” e de tornar “visível o que [...] ainda poderia ter de invisível”⁶, fazer emergir dos textos marxistas a sua filosofia ausente.

O *détour* por Espinoza constitui a condição de possibilidade dessa “leitura sintomática”, como confessa o próprio Althusser quando, em *Eléments d'auto-critique*, respondendo às acusações do estruturalismo, proclama: “Temos sido culpados duma paixão contrariamente forte e comprometedora: *nós temos sido Espinozistas*”⁷. Só Espinoza permite “ver com um pouco mais de clareza na filosofia de Marx”⁸, “ver com um pouco mais de clareza no desvio de Marx por Hegel”⁹; em suma, esclarecer “a relação da dialéctica com o materialismo”¹⁰.

A clarificação da especificidade da dialéctica marxista, da “filosofia de Marx”, através do *détour espinozano*, cumpre-se através da colocação e solução de três questões fundamentais, intimamente ligadas entre si: a) o problema do método científico; b) o problema da especificidade da dialéctica marxista; c) o problema dos limites da abordagem Espinozista da obra de Marx.

a) O método científico

A “leitura sintomática” da obra de Marx só pode iniciar-se a partir do genial “traço filosófico” constituído pela famosa *Introdução de '57 a Para a crítica da economia política*; um “texto de metodologia de primeira, infelizmente inacabado”¹¹, no qual Marx se concentra na análise do método do conhecimento científico. A *Darstellung*, o método da exposição científica, é concebido como um processo que procede do pensamento abstracto para o “concreto de pensamento”, isto é, para o conhecimento da realidade. Esta *Darstellung* expressa, para Althusser, uma teoria do “conhecimento como produção”: a partir de uma matéria-prima inicial, constituída por uma série de abstracções ideológicas, denominadas por Althusser como “Generalidade I”, através de uma série de “ferramentas de produção”, a “Generalidade II”, “constituída pelo corpo de conceitos cuja unidade mais ou menos contraditória forma a “teoria” da ciência no momento histórico em questão”¹², chega-se à formulação de conceitos científicos, à produção do “concreto de pensamento” marxista, renomeado por Althusser como “Generalidade III”.

“Não escondo”, confessa Althusser, “que nesta matéria me baseei fortemente em Espinoza”¹³. Desde logo, na definição do processo de conhecimento como “produção”: “Evidentemente, eu também tinha em mente o eco da «produção»

espinozista, e tirei partido do duplo sentido duma palavra, que por sua vez era um sinal na direcção do trabalho, da prática, e da exibição da verdade.”¹⁴ Em segundo lugar, na concepção dessas abstracções a partir das quais começa o processo de conhecimento como “matéria-prima ideológica”. Portanto, não em Marx, mas apenas em Espinoza, Althusser encontra a “primeira teoria de ideologia”¹⁵: interpretando o primeiro gênero de conhecimento espinozano como “o mundo imediato tal como o percebemos, ou seja, como o vivemos [...] sob o domínio da imaginação”¹⁶, Althusser podia conceber a “Generalidade I”, que inicia o processo de conhecimento, como a “*Lebenswelt* imediata”¹⁷ que constitui o “relacionamento «vívido» dos homens com o mundo”¹⁸.

Finalmente, Althusser “apoiou-se” em Espinoza, na definição do “concreto-de-pensamento”, do conhecimento científico: “Era obviamente mais um reencontro com Espinoza, cujas palavras me agitavam a memória: a ideia do círculo não é um círculo, o conceito de cão não ladra, enfim, não devemos confundir o real e o seu conceito.”¹⁹ A distinção radical espinozista entre *ordo idearum* e *ordo rerum* permite definir a linha de demarcação entre o pensamento ideológico, com base numa concepção do conhecimento concebido como relação de reflexão entre o Sujeito cognoscente e o Objecto percebido, que necessariamente cai no “mito reflexivo do conhecimento como visão de um objecto dado”²⁰, e o conhecimento científico, com base por sua vez na consciência da diferença radical entre o objecto de conhecimento e objecto real. Uma diferença que necessariamente coloca o novo problema teórico da relação entre objeto do conhecimento e objecto real. Mais uma vez, a *Darstellung* marxista é interpretada através de Espinoza: o concreto de pensamento é o terceiro gênero de conhecimento espinozista, “a eternidade no sentido espinozista”²¹, que ultrapassa o imediatismo do dado para “descobrir sob a aparência das coisas, e nos seus antípodas, a essência irreconhecível das suas “relações íntimas””²², a dimensão estrutural.

b) A especificidade da dialéctica marxista

A leitura espinozista da *Introdução de '57* conduz ao coração da filosofia de Marx; ao lugar no qual se define a especificidade da dialéctica marxista, na sua diferença radical com a dialéctica “mistificada” idealista: esta última, tendo por base um princípio espiritual, define a complexidade real como dimensão “fenoménica”, efémera, constantemente levada de volta à “unidade simples origi-

nal”²³; a dialéctica marxista, pelo contrário, parte da complexidade do real, de “um sempre-já-dado, que remonta na medida em que o conhecimento pode escavar no próprio passado. Assim, já não temos mais uma unidade simples, mas uma unidade complexa estruturada; portanto, não temos mais (qualquer que seja a sua forma) uma unidade simples original, *mas o sempre-já-dado numa unidade complexa estruturada*”²⁴. Esta complexidade “sempre-já-dada” é representada por Marx através da famosa “tópica do edifício”, que por um lado distingue os diferentes níveis da totalidade social, a estrutura económica e a superestrutura jurídico-política e ideológica, por outro, através da categoria de “determinação em última instância”, define as suas “relações internas”: “a determinação em última instância pela base económica não pode ser considerada senão num todo diferenciado, assim complexo e articulado [...], onde a determinação em última instância define a diferença real de outras instâncias, as suas autonomias relativas e os seus modos de eficácia sobre a própria base.”²⁵

A heterogeneidade radical entre os pressupostos materialistas da dialéctica marxista e os da dialéctica idealista de Hegel dá origem a uma teoria da contradição completamente diferente: a simplicidade do princípio espiritual reflecte-se de facto na simplicidade da contradição hegeliana, que é continuamente superada através do movimento dialéctico do *Aufhebung*, que restaura a unidade original; a complexidade da totalidade marxista afirma, pelo contrário, em primeiro lugar, uma série de contradições; e em segundo lugar, a distinção entre a contradição principal – entre as forças produtivas e as relações de produção – e as contradições secundárias (ideológicas e políticas); finalmente, o “reflectir-se da estrutura articulada com dominante, que constitui a unidade do todo complexo, dentro de todas as contradições”²⁶; o que Althusser define como carácter “sobredeterminado” das contradições.

O materialismo dialéctico, enquanto teoria da complexidade social, da “sobredeterminação”, coloca o problema de pensar “a determinação dos elementos de uma estrutura e as relações estruturais existentes entre esses elementos e todos os efeitos dessas relações para a eficácia dessa estrutura”²⁷; em suma, o problema da “definição do conceito duma causalidade estrutural”²⁸. Este problema teórico inédito destaca a última dívida de Althusser para com Espinoza: a definição de uma “causalidade estrutural” ou “metonímica”: “A ausência da causa na «causalidade metonímica» da estrutura sobre os seus efeitos implica que a estrutura seja imanente aos seus efeitos, causa imanente aos seus efeitos no sentido espinozista da palavra, que toda a existência da estrutura consiste nos seus

efeitos, em suma, que a estrutura que é apenas uma combinação específica dos próprios elementos, não seja nada fora dos seus efeitos.”²⁹

A questão da especificidade da dialéctica materialista está longe de ser uma “problemática puramente teórica”: basta voltar os olhos da “prática teórica” de Marx à “prática política” de Lenine para descobrir o seu valor político. Para Althusser, a obra de Lenine demonstra que a “prática política” é a outra dimensão em que a dialéctica materialista se encontra “no estado prático”, não conceptual. O que impõe, mesmo para Lenine, uma leitura “sintomática” funcional para expressar em conceitos a teoria “dialéctica e científica” da revolução que vive em estado latente na sua “prática política”. Por onde começar? O “sintoma filosófico” de Lenine é constituído, segundo Althusser, pela sua teoria do “elo mais fraco”: para Lenine a revolução eclodiu na Rússia porque “a Rússia representava, no «*sistema dos Estados*» imperialistas, o ponto mais fraco. [...] A revolução de 1905, apesar do seu próprio fracasso, havia mostrado já o grau de fraqueza da Rússia czarista, cujas principais causas eram a *acumulação e a exasperação de todas as contradições históricas, então possíveis num único Estado*.”³⁰ A dialéctica marxista é aqui apresentada sob a forma de uma ciência das condições da revolução: o carácter sobredeterminado das contradições, em conjunturas específicas, sob certas condições e dadas certas “circunstâncias”, podem levar ao processo da suas acumulação e fusão “numa *unidade de ruptura*”³¹: ao evento revolucionário.

c) Os limites da abordagem espinozista à obra de Marx

“Quem pode negar que estes desvios indispensáveis não tenham também eles pago um preço teórico cuja dimensão, embora suspeitemos, ainda falta estabelecer, e (que) não pode ser estabelecida senão na condição de *trabalharmos por nosso turno sobre esses desvios?*”³²

Em *Elements d'autocritique*, Althusser regressa aos seus textos *Pour Marx e Lire Le Capital* para criticar “uma tendência errada. Aponte a existência desse erro, e dei-lhe um nome: *théoricisme*”³³: concebendo a *coupure* na obra de Marx apenas como uma questão “epistemológica”, Althusser chegava a uma declinação racionalista do problema da relação entre ideologia e ciência, concebida como a relação da ilusão e verdade.

“Façamos o que fizermos, faltar sempre a Espinoza o que Hegel deu a Marx: *a contradição* [...] *A ausência da contradição* fez a sua obra: não se tratava

da luta de classes na ideologia.”³⁴ O *détour* através de Espinoza tinha desempenhado um papel fundamental na afirmação de tal tendência teoricista: a identificação da ideologia com o primeiro gênero de conhecimento espinozano confirmava e suportava a leitura racionalista da ideologia como simples “ilusão”, excluindo o problema da função “de classe”, e por conseguinte “de domínio”, dessa mesma ideologia.

O apogeu desta “funesta tendência” é para Althusser a definição precisa da filosofia como “Teoria da prática teórica”, isto é, como a dialética marxista, que impõe a redução da filosofia à epistemologia, a uma “teoria como a ciência, feita da mesma matéria, mas em letra maiúscula: Teoria”³⁵.

Althusser chega assim a uma conclusão paradoxal, que parece dar razão a Balibar: Espinoza tinha representado a ferramenta teórica fundamental para fazer surgir, a partir dos textos marxistas, a filosofia de Marx; e ainda no mesmo momento em que essa filosofia é conceptualizada é ao mesmo tempo negada como filosofia e reduzida a epistemologia. Então, finalmente, o *détour* espinozano, se por um lado se revela epistemologicamente fecundo, tendo definido as condições gerais da “prática teórica” marxista, por outro deve declarar a sua falência na tentativa de lançar luz sobre o problema da “distinção (justamente em princípio) entre a ciência e a «filosofia» marxista”.

Somente abandonando Espinoza e voltando o seu olhar para Lenine é que Althusser pode chegar a uma solução do problema, uma solução que na realidade coincide com a sua negação. Em *Lenine et la philosophie*, de facto, Althusser proclamou: “menos que nunca diremos que o marxismo é uma nova filosofia, uma filosofia da *praxis*. No cerne da teoria marxista, existe uma ciência: uma ciência sem dúvida singular, mas uma ciência. O que o marxismo trouxe de novo à filosofia foi uma nova *prática da filosofia*”³⁶, uma prática filosófica finalmente consciente da sua relação quer com as ciências quer com a política³⁷.

O *détour* através de Maquiavel

“Surpreendente e indescritível.” Os atributos com que Althusser define o pensamento de Maquiavel parecem poder ser atribuídos em pleno à sua própria reflexão sobre Maquiavel. Althusser faz um primeiro curso sobre Maquiavel na École Normale em 1962, redigindo em seguida, entre 1971 e 1972, um manuscrito (publicado postumamente com o título de *Machiavel et nous*),

com vista a um novo curso. São portanto os anos de *Pour Marx, Lire Le Capital, Lenine et la philosophie* e *Éléments d'autocritique*, o que indicaria uma certa organicidade e coerência dos dispositivos teóricos; mas em vez disso Althusser, através de Maquiavel, aborda as mesmas questões dos “textos marxistas” – o nascimento de uma nova ciência e de uma nova prática filosófica – através de um dispositivo teórico que não só é radicalmente diferente, mas mesmo oposto ao expresso na análise sobre a obra de Marx.

Maquiavel, assim como Marx, é para Althusser o “descobridor de um novo continente”, o “continente política”. Através da *coupure* com os dispositivos teóricos tradicionais da ciência política e com os seus pressupostos ideológicos de “uma antropologia filosófica que pode ela própria levar a uma filosofia da história (cíclica)”³⁸, ele funda uma nova ciência: “a ciência da política. Deixo em aberto a questão de saber se estes termos (ciência positiva da política) são justos. De qualquer forma, eles marcam um começo que é uma fundação, o início de uma “coisa”, (essa ciência) que dura até nós, e correspondentemente um contraste e uma ruptura.”³⁹

O estatuto desta nova ciência é absolutamente original e não apresenta nenhum dos “critérios” que Althusser tinha utilizado para demonstrar o carácter “científico” do materialismo histórico. Em primeiro lugar, a “prática teórica” e a “prática política”, que nas reflexões sobre Marx constituíam dois âmbitos absolutamente heterogêneos, nas reflexões sobre Maquiavel não só estão intimamente ligadas, mas sobretudo a “prática teórica” parece ser completamente subordinada à “prática política”. Toda a teoria política de Maquiavel, “o primeiro teórico da conjuntura”⁴⁰, estrutura-se de facto a partir de um problema político específico, o da unidade nacional italiana, e duma prática política específica: a definição de uma estratégia funcional para atingir o objectivo da unidade nacional. O resultado é aquilo que Althusser define como “um *vacillement* estranho no estatuto, filosoficamente tradicional, destas proposições teóricas [...] O espaço da teoria pura, supondo que ela existe, contrasta efectivamente com o espaço da prática política. Para resumir esta diferença, podemos dizer muito esquematicamente, e em termos que teriam de ser transformados, que o primeiro espaço, teórico, não tem sujeito (a verdade aplica-se a todos os sujeitos possíveis), enquanto o segundo só faz sentido pelo seu sujeito, possível ou requerido, seja o Príncipe Novo de Maquiavel, ou o Príncipe Moderno de Gramsci”⁴¹.

A ciência de Maquiavel mostra assim um segundo elemento de “paradoxal originalidade”: se nos textos sobre Marx a definição da ciência como um

“processo sem sujeito” era instrumental no estabelecimento da sua diferença com a ideologia, que se baseia na “ilusão do sujeito”⁴², Maquiavel oferece uma ciência que só faz sentido enquanto “nos interpela de um lugar que nos convida a ocupar como “sujeitos” (agentes) possíveis duma prática política possível”⁴³. A ciência política de facto, enquanto “ciência da conjuntura”, é sempre um “*acte politique*”⁴⁴, uma tomada de partido subordinada à luta para atingir específicos objectivos políticos⁴⁵. Nesse sentido, Althusser, recuperando a tese de Gramsci, define *O Príncipe* de Maquiavel como um *Manifesto Revolucionário*: longe de fornecer uma análise objectiva da conjuntura, de mostrar os elementos da conjuntura numa contraposição indiferente, oferece-nos uma representação da conjuntura como totalidade contraditória, na qual estão em jogo forças opostas e antagonistas. Esta representação é funcional para desvendar o “lugar” de uma possível “prática política”: “um determinado lugar *vide*: vazio para o encher, vazio para lá inserir a acção do indivíduo ou do grupo de homens que virão a tomar uma posição e apoio, para reunir as forças capazes, para constituir as forças capazes de realizar a tarefa política atribuída pela história – vazio para o futuro.”⁴⁶

A descoberta de “novos continentes”, como tínhamos visto, acarreta sempre consigo, segundo Althusser, uma paralela “revolução” conceptual que define uma nova filosofia. Qual é então, se é que existe, a filosofia que se expressa “em estado prático” na nova paradoxal ciência de Maquiavel? É possível aplicar a Maquiavel o método filosófico usado por Marx? É possível, em suma, uma “leitura sintomática” da obra de Maquiavel? Parece ser este o projecto de Althusser, na medida em que define Maquiavel como “o mais agudo na filosofia materialista”⁴⁷: como *O Capital* deve ser considerado a obra filosófica de Marx, também *O Príncipe* é a obra filosófica de Maquiavel. Uma filosofia que, tal como a ciência maquiavélica, resulta sumamente paradoxal, dissolução do estatuto que Althusser tinha dado à filosofia nos seus textos dedicados a Marx.

“À questão, que nunca deixou, nem deixará, de assombrar a filosofia: por quem devemos *começar*? Maquiavel responde, fora da filosofia, mas através de teses que não são desprovidas de eco filosófico: é preciso começar pelo princípio. Ora o começo não é, em última análise, nada. Eis-nos lançados para o próprio texto do *Príncipe*. É preciso começar por um Príncipe Novo e por um Principado Novo: ou seja, literalmente e em casos extremos, por nada, não pelo «nulo», mas pelo vazio.”⁴⁸

Eis-nos lançados no lugar fundador da filosofia de Maquiavel: a identificação de início com o nada é a afirmação de uma negação radical do problema

idealista da “Origem” e do “Sujeito”, é uma afirmação de materialismo. Mas somos também lançados no lugar revelador da diferença radical entre o materialismo de Maquiavel e o de Marx: enquanto este último, sendo instrumental para pensar a “revolução”, que é o problema da transformação-ruptura de uma matéria já formada (o todo estruturado, uma determinada sociedade), não pode ser senão dialéctico; pelo contrário, o materialismo de Maquiavel, fundado a partir do problema da contingência radical do início, revela ser totalmente depurado de dimensão dialéctica. Em Maquiavel, de facto, os elementos de uma determinada conjuntura (da conjuntura italiana) não constituem uma unidade estruturada que tem em si os elementos para a sua própria transformação, mas uma matéria que “é puramente vazia de forma, pura tentativa enferma e forma. A matéria italiana é um vácuo de poder, que espera *du dehors* que uma forma lhe seja levada e imposta [...] A *necessidade* do inventário completo das formas negativas existentes não é mais do que o reconhecimento da contingência radical da aplicação da Nova forma à matéria existente. Por outras palavras, a necessidade da nova forma tem como condição a contingência radical do seu início e nascimento”⁴⁹.

A acção formadora do Príncipe, por conseguinte, não se afirma *na* conjuntura (através da interacção-transformação dialéctica dos seus elementos), mas no “vazio” da conjuntura, num “*vide politique*” que é “*d’abord un vide philosophique*. Não se encontra nenhuma Causa que antecede os seus efeitos, nenhum Princípio de moral ou de teologia [...] não raciocinamos sobre a necessidade do «facto consumado», mas na contingência do facto a consumir”⁵⁰. Maquiavel apresenta portanto uma forma lógica absolutamente “evental” [*événementiel*], que sublinha o primado absoluto da dimensão aleatória sobre todas as formas de necessidade.

A forma abstracta do pensamento de Maquiavel, a absoluta indeterminação em relação ao local e hora do “evento” e em relação à figura do Príncipe, é uma consequência directa da primazia do aleatório; a abstracção é de facto a forma necessária para poder pensar a “prática política” “*sous la forme de l’absence déterminée*”⁵¹; “a abstracção do anonimato, é de facto, ao mesmo tempo, a tábua rasa do passado e a sua consequência: que a grande aventura começa fora de tudo o que existe, portanto num local desconhecido e por um homem desconhecido”⁵². Surge então o carácter mais “surpreendente” da leitura althusseriana de Maquiavel: tal como Althusser, através de Espinoza, estabelecia a identidade do abstracto e ideológico, apresenta através de Maquiavel um tipo muito diferente de abstracção: uma abstracção, não “teórica” (ideológica), mas “política”, que,

precisamente por causa da sua função política, retroage sobre a “teoria”, estabelecendo o terreno sobre o qual se pode “pensar as condições de possibilidade de uma tarefa impossível, para pensar o impensável”⁵³.

“Voltei a Maquiavel por uma palavra, repetida incessantemente, em que Marx disse que o capitalismo nasceu do *«rencontre entre l’homme aux écus et les travailleurs libres»*”⁵⁴, esta afirmação indica uma relação entre o materialismo dialético do aleatório encontrado no *détour* através de Maquiavel e o problema, deixado por resolver por Espinoza, duma “filosofia marxista”. Mas quais são os termos dessa relação? Nos textos sobre Maquiavel dos anos 60 e 70 esta pergunta permanece sem resposta.

A teoria de Althusser

O *détour* através de Espinoza conclui-se com a exclusão da dialética materialista da dimensão filosófica e com o conseqüente reconhecimento do seu valor epistemológico; o *détour* através de Maquiavel conclui-se com a afirmação de uma “filosofia singular que é um *matérialisme de la rencontre, pensée au travers de la politique*”⁵⁵, mas deixa em aberto o problema da relação deste dispositivo com a questão da filosofia marxista.

A nossa hipótese é que essas “questões deixadas em aberto” pelos “*détours*” filosóficos, encontram a sua resposta nos textos dos anos 80, precisamente através da formulação de uma “teoria de Althusser”, definida pelo próprio Althusser como uma “filosofia *para o marxismo*”⁵⁶, que se determina através do “encontro” entre o materialismo de Maquiavel e a dialética materialista (tal como foi lida por Althusser nos seus textos dos anos 60).

O *matérialisme de la rencontre*, ou materialismo “*de la pluie, de la déviation, de la rencontre, et de la prise*”⁵⁷, representa, segundo Althusser, uma “corrente subterrânea”, que atravessa toda a filosofia ocidental, de Epicuro até Derrida, passando por Maquiavel, Espinoza, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger, a qual, a partir da materialista “rejeição radical de qualquer filosofia da essência (*Ousia, Essentia, Wesen*), ou seja da Razão (*Logos, Ratio, Vernunft*), portanto da Origem e do Fim”⁵⁸, reafirma a resposta maquiavélica à pergunta filosófica sobre o início: “à velha questão: «Qual é a origem do mundo?» esta filosofia materialista responde: «o nulo?» – «nada» – «eu começo por nada.»”⁵⁹

Uma tradição filosófica da contingência absoluta das origens, da primazia do caso sobre a causalidade, da desordem sobre a ordem, da aleatoriedade

sobre a necessidade, que tem na chuva epicurista a sua metáfora principal: os átomos caem no vazio até que o *clinamen*, um desvio contingente que gera um “encontro aleatório”, “provoca uma enorme acumulação e colisão dos átomos em número infinito a partir do qual nasce um mundo”⁶⁰.

Esta “ontologia do nada” só pode ser uma “não-ontologia” porque, negando a questão do sentido original, faz “à *jamaïs second* o discurso sobre o mundo, e *segunda* [...] a filosofia do Ser”⁶¹. Neste sentido, o materialista é aquele que “apanha sempre o comboio em andamento. Sem saber donde ele vem (origem) nem para onde vai (fim)”⁶²; no sentido em que o “*es gibt*” heideggeriano, o “«existe» = «*sempre houve nada*»”⁶³, a factualidade contingente do ser constitui o pressuposto para qualquer posição de um Sentido, de uma Razão, de um Fim. Por outras palavras, o materialista, ao contrário do idealista, não pensa “a contingência como modalidade ou excepção da necessariedade”, mas “a necessidade como o tornar-se-necessário do encontro de contingentes”⁶⁴.

O carácter indubitavelmente mais problemático desta “ontologia do nada” é a sua pretensão de ser uma “filosofia para o marxismo”: que relação pode haver entre o *matérialisme de la rencontre* e o marxismo, com a sua tradição dialéctica? De que modo é que esta filosofia, tão afastada da perspectiva marxista, pode servir ao marxismo, pode servir o marxismo?

Althusser dá um primeiro indício, quando afirma: “Dentro do «nada» do desvio ocorre o encontro entre um átomo e outro ... dando-se, uma vez efectuado o encontro (mas não antes), o primado da estrutura sobre os seus elementos.”⁶⁵ *Matérialisme de la rencontre* e “marxismo” referem-se portanto a duas dimensões fundamentalmente diferentes: enquanto a filosofia se concentra na falta de sentido original, pelo contrário, o objecto do marxismo é a realidade estruturada de um mundo já criado; enquanto o marxismo coloca a questão da revolução, ou da ruptura revolucionária da totalidade estruturada, o *matérialisme de la rencontre*, pelo contrário, define a total falta de continuidade entre a estrutura dissolvida e a nova composição aleatória dos elementos para a criação um mundo futuro.

A “teoria de Althusser” constitui-se portanto como uma “filosofia para o marxismo” graças ao “encontro” entre uma “filosofia” cujos pressupostos fundamentais foram definidos através do *détour* por Maquiavel e de uma ciência, “o marxismo”, cujas condições epistemológicas surgiram no *détour* espinozano⁶⁶.

Esta união da ciência e da filosofia é instrumental para a definição de uma fronteira, um limite, um espaço vazio entre o materialismo (a realidade exis-

tente, estruturada) e a filosofia (a aleatoriedade futura); um vazio que se define, tal como o “vazio maquiavélico”, como o lugar da “prática política”.

“Se não existe Sentido da história [...] pode haver sentido *dentro* da história, já que este sentido surge de um encontro eficaz e realmente feliz, ou catastrófico, que é também sentido.”⁶⁷

Este encontro, gerador de sentido, é a afirmação da “prática política” na história. Mas um encontro de quê? Quais são as condições da “prática política”? Para responder a esta pergunta, é mais uma vez necessário passar pelos *dé-tours* filosóficos de Althusser, começando pela análise da figura do “Príncipe”. A interpretação que Althusser nos dá está completamente centrada na questão da divisão do animal: “*la bête se dédouble chez Machiavel*, que assim abandona completamente a metáfora do Centauro para forjar uma outra completamente diferente. O animal, na verdade, divide-se em leão e raposa.”⁶⁸

Uma divisão que apresenta características absolutamente originais: enquanto de facto todos os outros “encontros” necessários para a realização da unidade italiana – o encontro da região com o Príncipe, o encontro da fortuna e da virtude no Príncipe, o encontro da besta e do homem no Príncipe – são dominados pela absoluta aleatoriedade, o encontro entre a raposa e o leão é ao invés “um novo “encontro”, mas desta vez controlado e preparado antecipadamente”⁶⁹. Um encontro que escapa portanto à aleatoriedade.

A raposa representa “a intuição *instintiva* da conjuntura”⁷⁰, ou seja a capacidade do Príncipe saber escolher qual é a atitude mais favorável a adoptar, dependendo das circunstâncias, para ganhar ou para não perder o consenso do povo. Uma intuição que determina a capacidade de “saber parecer”: “saber *parecer* ser moral ou saber *parecer* ser violento, mesmo que no seu coração e corpo o Príncipe não seja nem moral nem violento, de qualquer modo, que seja um ou outro ou ambos, há que saber *parecer* ser no momento decisivo para conseguir a continuação da fortuna *durável*.”⁷¹

A “raposa” maquiavélica tem portanto a função de deslocar a teoria de Althusser do problema ontológico da aleatoriedade do início para o problema político da “duração”; deslocação essa que se configura como a passagem da dimensão do “não-ser” à do “parecer”.

O “saber *parecer*” constitui a dimensão fundadora da “prática política”, na medida em que indica a capacidade de manter-se “à distância de si mesmo, dos seus próprios desejos, pulsões e impulsos, ou seja, na linguagem do tempo: paixões”⁷². Um manter-se à distância, cujo segredo é revelado não por Maquiavel mas por Espinoza: “o controlo das paixões em Espinoza, longe de poder ser

interpretado como uma libertação «intelectual» dos efeitos negativos das paixões, consiste pelo contrário na sua [assunção] conjunta ao *deslocamento* interno das «paixões tristes» em «paixões alegres». [...] O «*amor intellectus Dei*» não é em nada um amor «intelectual», é o amor do corpo substancialmente unido (a partir da substância constituinte, ou seja Deus) ao amor da «*mens*» e realizando nos movimentos da «*mens*» os mesmos movimentos do corpo, os do conhecimento fundamental.”⁷³

O “concreto de pensamento” marxista, que Althusser tinha identificado com o conhecimento do terceiro tipo espinozano, revela por fim a sua função eminentemente política: a dialéctica materialista, a representação da totalidade social para além das aparências ideológicas centradas na “ilusão do sujeito”, é “a inteligência mesma e *bestial*, isto é, *inconsciente*, a inteligência mais que humana [...] a inteligência no acto da dialéctica mais subtil, aquela que pode fazer parecer o ser como não-ser (como queriam os sofistas de Platão!) e o não-ser como ser”⁷⁴, a única ferramenta que pode libertar os homens do domínio daquela “camada de ideologia”⁷⁵ na qual vivem.

A “filosofia de Althusser” é portanto uma “filosofia *para* o marxismo”, porque, através do “encontro” de Maquiavel e Espinoza, afirma as condições necessárias para poder fazer “reviver” o poder revolucionário da obra de Marx depois do estalinismo e o seu “«materialismo dialéctico», monstrosidade filosófica destinada a justificar o poder e usada como garantia – esmagando a inteligência”⁷⁶.

NOTAS E BIBLIOGRAFIA

1 Etienne Balibar, “Zitto ancora Althusser!”, em *Per Althusser*, Manifestolibri, Roma, 1991, pp. 15-16.

2 *Id.*, *ibid.*, p. 19.

3 Louis Althusser, “Éléments d'autocritique”, em *Solitude de Machiavel*, Puf, Paris 1998, p. 182.

4 Louis Althusser, “L'oggetto del capitale”, em AAVV, *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano, 2006, p. 256. “Essa «recuperação» filosófica, essa produção, pela filosofia, de novos conceitos teóricos que resolvem os *problemas teóricos*, se não explicitamente colocados, pelo menos contidos «em estado prático» nas grandes descobertas científicas em questão, marcam as grandes rupturas na história da Teoria, que é a história da filosofia” (*Id.*, *ibid.*).

5 Althusser, “Dal Capitale alla filosofia di Marx”, em AAVV, *Leggere il Capitale*, p. 31.

- 6 *Id., ibid.*, p. 33.
- 7 Althusser, “Éléments d’autocritique”, p. 181.
- 8 *Id., ibid.*, p. 183.
- 9 *Id., ibid.*
- 10 Louis Althusser, “Soutenance d’Amiens”, em *Solitude de Machiavel*, p. 211.
- 11 Louis Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma, 1967, p. 160.
- 12 *Id., ibid.*, p. 162.
- 13 Althusser, “Soutenance d’Amiens”, p. 218.
- 14 *Id., ibid.*, p. 219.
- 15 Althusser, “Éléments d’autocritique”, p. 184.
- 16 Louis Althusser, “Fragments de L’Avenir dure longtemps (Spinoza)”, em *L’Avenir dure longtemps*, Paris, Éditions Stock/IMEC, 2007, p. 477.
- 17 *Id., ibid.*
- 18 Althusser, *Per Marx*, p. 208.
- 19 Althusser, «Soutenance d’Amiens», p. 221.
- 20 Althusser, «Dal Capitale alla filosofia di Marx», p. 22.
- 21 Althusser, «L’oggetto del capital», p. 193.
- 22 Althusser, “Soutenance d’Amiens”, p. 222.
- 23 Althusser, *Per Marx*, p. 175.
- 24 *Id., ibid.*, p. 176. Em “Soutenance d’Amiens”, a relação entre a dialéctica marxista e idealista é abordada numa outra perspectiva; enquanto em *Pour Marx* a diferença radical emerge de uma diferença na maneira de compreender “a Origem”, em “Soutenance d’Amiens”, pelo contrário, a análise de Althusser realça um pressuposto materialista comum a toda filosofia dialéctica: a recusa da questão da Origem e do Sujeito. No entanto, enquanto a dialéctica materialista encerra definitivamente esta questão, a dialéctica idealista, pelo contrário, reafirma a centralidade do Sujeito na forma do “Fim”: “Porque se a dialéctica hegeliana recusa toda e qualquer Origem (...) ela projecta-a no Fim de um *telos* que por sua vez é o seu próprio processo, a sua própria Origem, o seu próprio Sujeito» (Althusser, “Soutenance d’Amiens”, p. 212).
- 25 *Id., ibid.*, p. 210.
- 26 Althusser, *Per Marx*, p. 183.
- 27 Althusser, “L’oggetto del capitale”, p. 256.
- 28 *Id., ibid.*

29 *Id., ibid.*, p. 258.

30 Althusser, *Per Marx*, p. 77.

31 *Id., ibid.*, p. 80.

32 Althusser, “Éléments d’autocritique”, p. 183.

33 *Id., ibid.*, p. 163.

34 *Id., ibid.*, p. 188.

35 *Id., ibid.*, p. 177.

36 Louis Althusser, «Lénine et la philosophie», em *Solitude de Machiavel*, p. 136.

37 Cf. Emmanuel Renault, «Philosophie», em Gérard Duménil, Michael Löwy e Emmanuel Renault, *Lire Marx*, Paris, PUF, 2009. Renault mostra o processo de nascimento desta nova “prática filosófica” na evolução do pensamento de Marx: «une conception déflationniste qui ne retient de la philosophie que ce qui reste tenable à la lumière du progrès des sciences positive set des bouleversements sociaux» (*Id., ibid.*, p. 192).

38 Louis Althusser, “Machiavel”, em *Politique et Histoire de Machiavel à Marx*, Seuil, Paris, [1962] 2006, p. 244.

39 Louis Althusser, *Machiavel et nous*, Éditions Tallandier, Paris 2009, p. 40.

40 *Id., ibid.*, p. 54.

41 *Id., ibid.*, p. 58.

42 Althusser, “Éléments d’autocritique”, p. 184.

43 Althusser, *Machiavel et nous*, pp. 74-75.

44 *Id., ibid.*, p. 62.

45 Para Althusser, o ponto de vista de classe de Maquiavel não é o do Príncipe, mas o do povo: “Ora, o que é bastante admirável é que o local especificado por Maquiavel para o seu texto, o lugar de seu *point de vue*, *n’est pas le Prince*, que é no entanto determinado como o «sujeito» da prática política decisiva, *mais le peuple*. Fora desta posição de classe, a sua empresa e os seus textos são inexplicáveis: para falar do Príncipe como ele fala, é preciso ser popular, estar acima das posições de classe do povo” (*Id., ibid.*, pp. 63-64).

46 *Id., ibid.*, p. 62.

47 *Id., ibid.*, p. 176.

48 *Id., ibid.*, p. 125.

49 Althusser, “Machiavel”, p. 209.

- 50 Louis Althusser, "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre", em *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Paris, Éditions Stock/IMEC, 1994, p. 560.
- 51 Althusser, *Machiavel et nous*, p. 137.
- 52 *Id., ibid.*, p. 142.
- 53 *Id., ibid.*, p. 104.
- 54 Althusser, "Fragments de L'Avenir dure longtemps (Spinoza)", p. 488.
- 55 Althusser, "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre", p. 560.
- 56 Louis Althusser, *Sulla Filosofia*, Edizioni Unicopli, Milano, 2001, p. 46.
- 57 Althusser, "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre", p. 554.
- 58 *Id., ibid.*, p. 575.
- 59 *Id., ibid.*, pp. 575-576.
- 60 *Id., ibid.*, p. 578.
- 61 *Id., ibid.*, p. 579.
- 62 Louis Althusser, "Portrait du philosophe matérialiste", em *Écrits philosophiques et politiques*, p. 595.
- 63 Althusser, "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre", p. 576.
- 64 *Id., ibid.*, p. 581.
- 65 *Id., ibid.*, p. 579.
- 66 Os pressupostos da "teoria de Althusser" permitem também reformular, em termos completamente novos, o problema deixado em aberto por Espinoza, e negado em "Lénine et la philosophie", de uma filosofia "latente" na obra de Marx. A "filosofia de Marx", longe de ser constituída pela dialéctica materialista revolucionária, é expressa ao invés pelas suas reflexões sobre a origem do capitalismo: 1) na teoria do "encontro aleatório" "*entre l'homme aux écus et la force de travail nue*" (Althusser, "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre", p. 585); 2) na teoria da acumulação original: "vemos produzir-se um fenómeno histórico cujo resultado nós conhecemos, a expropriação dos meios de produção de toda uma população rural na Grã-Bretanha, mas cujas causas não estão relacionadas com o resultado e os seus efeitos" (*Id., ibid.*, p. 587).
- 67 Althusser, "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre", p. 582.
- 68 Louis Althusser, "Fragments de L'Avenir dure longtemps (Machiavelli)", em *L'Avenir dure longtemps*, pp. 489-490.
- 69 *Id., ibid.*, p. 490.
- 70 *Id., ibid.*

71 *Id., ibid.*

72 *Id., ibid.*

73 *Id., ibid.*, pp. 492-493. Em linguagem psicanalítica, esta dinâmica do controlo das paixões é “a distância com respeito (...) de toda a *transferência* e sobretudo *contra-transferência* (pois a contra-transferência, para não ser prejudicial, deve, ao ser neutralizada, antecipar a transferência, neste caso aqui, as reacções passionais do povo) (Althusser, “Fragments de L’Avenir dure longtemps (Spinoza)”, p. 492).

74 Althusser, “Fragments de L’Avenir dure longtemps (Machiavelli)”, pp. 500-501.

75 *Id., ibid.*, p. 512.

76 Althusser, *Sulla filosofia*, p. 41.