

SOBRE A IDEOLOGIA E SEUS LIMITES: DEBATES E DEFINIÇÕES ALTHUSSERIANAS

Gabriel Jacobina Marques
Mestrando no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro
E-mail: g.jacobinamarques@gmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-6638-9530>

RESUMO

Este artigo examina os limites do conceito de ideologia de Althusser por meio de uma análise dos contextos específicos em que o pensamento althusseriano pode ser aplicado, explicitamente ou não. Em diálogo, como Althusser fez, com Lacan, Marx e a economia política inglesa, ao mesmo tempo em que retomamos as contribuições posteriores de Fanon, procuramos reabrir esse debate, tentando dar-lhe um escopo universal que esteja enraizado em realidades econômicas e sociais historicamente determinadas.

PALAVRAS-CHAVE: ideologia. Althusser. Materialismo dialético.

ABSTRACT

This article deals with the limits of the concept of ideology in Althusser's thought through an analysis of the specific contexts in which this reflection can be explicitly or implicitly applied. Dialoguing, as Althusser did, with Lacan, Marx and British political economy, as well as re-evaluating Fanon's later contributions, we seek to take up this debate and give it a universal importance which, however, is based on historically determined economic and social realities.

KEYWORD: ideology. Althusser. Historical materialism.

O interesse do comerciante é sempre ampliar o mercado e restringir a concorrência [...] Qualquer proposta de uma nova lei ou regulamentação comercial que venha dessa classe de pessoas deve ser sempre recebida com a maior desconfiança [...] Essa proposta vem de uma classe de pessoas cujo interesse nunca pode ser exatamente o mesmo que o interesse da sociedade, que tem, em geral, interesse em enganar o público e até mesmo o sobrekarregar, e que, consequentemente, já fez as duas coisas em muitas ocasiões.

Adam Smith, *A Riqueza das Nações*

Ideologia é uma daquelas palavras cujo significado ninguém consegue especificar, mas que todos usam com uma performatividade mais ou menos bem ajustada. É óbvio, por exemplo, que ninguém poderia defender a natureza ideológica de ter azul ou verde como cor favorita. Por outro lado, quando a questão da verdade entra em cena, a ideologia de repente se torna um conceito exclusivo, o que significa que os atores a utilizam para falar sobre a perspectiva do outro e explicitar sua suposta falsidade. Tomemos como exemplo a atual guerra na Ucrânia. Aqueles que veem a ação militar da Rússia como uma loucura injustificável e aqueles que a veem como um ato defensivo legítimo acusam-se mutuamente de proferir retórica ideológica, ou seja, veem a posição antagônica do outro como uma expressão de seus interesses em vez de uma busca de conhecimento. Entretanto, a palavra também pode assumir outro significado, o de simplesmente significar um grupo de crenças informadas por um discurso político, ético ou moral. Nesse caso, estamos falando menos sobre um discurso ideológico e mais sobre as diferentes ideologias às quais aderimos ou às quais nos opomos. Ao comparar os dois significados que a palavra ideologia abrange em nosso discurso comum, é possível identificar pelo menos duas pressuposições onipresentes: em primeiro lugar, a ideologia difere do conhecimento ou da ciência, seja

porque é uma ilusão, uma operação de falsificação da realidade, seja porque abrange um campo axiomático de declarações valorativas. Consequentemente, como a ideologia é entendida como algo fora do campo do conhecimento, a identificação no discurso público de traços ideológicos está sempre associada ao interesse de um grupo ou de um indivíduo em afirmar suas opiniões pessoais, tentando apresentá-las como conhecimento, como verdade.

Independentemente de sua equivocidade, a ideologia é sempre diferente da ciência/conhecimento, e sempre um veículo por meio do qual um grupo ou um indivíduo apresenta seus interesses ou opiniões como sendo os da coletividade. Mas então voltemos à situação atual: com a invasão da Ucrânia pelo exército russo, a palavra ideologia parece incorporar suas forças mais expressivas, dando-nos a oportunidade de refletir sobre a natureza de sua persistência em nosso vocabulário. De fato, todos nós temos opiniões e preferências, mas uma vez que a vida social só pode ser regulada por verdades socialmente compartilhadas, o verdadeiro significado da palavra ideologia em nosso discurso revela uma contradição essencial. Uma vez que nossos critérios para estabelecer uma verdade socialmente compartilhada podem ser questionados, ficamos com duas opções: ou *tudo é ideologia*, uma concepção que nos leva a um relativismo niilista cujas consequências políticas são claramente visíveis hoje, ou a ideologia nada mais é do que uma forma extremamente ambígua de designar o *falso* e, nesse caso, designa nada mais do que a imposição de uma perspectiva sobre outra, um dogmatismo. Em ambos os casos, vemos que a palavra ideologia está completamente esvaziada de significado. Não é de surpreender que Adam Smith tenha sido capaz de descrever *ipsius litteris* o que chamaríamos de operação ideológica sem nenhuma necessidade da palavra. Mas, então, devemos simplesmente identificar a palavra ideologia como um fóssil da linguagem? O conceito é útil? Ele tem um propósito próprio? Claramente, essas perguntas só podem ser feitas com base nas duas observações anteriores, ou seja, que a crítica do conceito de ideologia é uma reflexão sobre a relação entre *verdade e poder*.

A ideologia ocupa um lugar bastante célebre na obra de Louis Althusser. Althusser tentou explicar a ambiguidade da palavra refletindo sobre seu significado *psicológico*, ou seja, a maneira pela qual os indivíduos recebem e aderem às ideias, seu significado *sociológico*, no qual a ideologia está diretamente relacionada à legitimidade e à reprodução do poder, e seu significado *filosófico*, no qual a ideologia se torna um campo de reflexão sobre a verdade e a falsidade. No entanto, é precisamente na obra de Althusser que a ideologia corre o maior risco de entrar em colapso diante de uma aporia que a tornaria inútil como conceito. Embora Althusser tenha definido a ideologia como “uma

representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência” (Althusser, 1976, p.114), definição sublinhada por uma reflexão sobre a verdade, o autor também tratou extensivamente em seus escritos do que ele chamou de “materialidade da ideologia” (Althusser, 1976, p.118), nos quais defende uma relação entre as ideias e sua eficácia que é imanente à sua existência *como* práticas determinadas que constituem o que ele chama de *aparelho*. Essas duas *teses* principais² (imaginário e materialidade) apresentadas por Althusser ajudam a esclarecer a ambiguidade subjacente a esse conceito. Ao mesmo tempo em que a ideologia deve ser entendida como imaginária, uma vez que é diferente do conhecimento e da razão, a recusa de um critério transcendente de verdade, seja ele idealista ou positivista, traz à tona o problema do critério do critério e, portanto, *ad infinitum*, o que obriga Althusser a reconhecer a materialidade da ideologia não como *falsa consciência*, ou uma mentira decorrente de uma trama maligna, mas como um elemento constitutivo da subjetividade como tal e, portanto, não histórico ou topológico. Mas será que a ideologia tem um limite quando reconhecemos sua materialidade com base em uma relação imanente entre a prática coletiva e a constituição do sujeito?

No cerne do pensamento de Althusser sobre ideologia está a aporia de nossa introdução: ou a ideologia não tem *exterior*, caso em que é um conceito sem objeto, ou não tem *interior*, caso em que se torna simplesmente uma forma confusa de designar *o falso*. Portanto, desenvolveremos em etapas as três dimensões *psicológica*, *sociológica* e *filosófica* do conceito de ideologia em Althusser, a fim de argumentar, com base na riqueza de considerações tecidas pelo autor ao longo de sua biografia intelectual, que o conceito de ideologia, na filosofia política, pode ter um significado muito preciso se o considerarmos não como uma coisa, uma entidade, mas como um processo constitutivo da subjetividade.

Althusser, em seus *Elementos de autocritica*, admite ”ter deixado de lado a diferença entre as regiões da ideologia e as tendências antagônicas de classe que as atravessam, as dividem, as agrupam e as confrontam. A ausência de contradição teve um efeito: a luta de classes não foi mencionada na ideologia.” (Althusser, 1975, p.55). Consequentemente, para produzir uma crítica do conceito de ideologia, parece essencial traçar as principais linhas de raciocínio dentro da obra de Althusser para identificar as premissas que nos permitirão avaliar sua relevância em cada uma de suas dimensões e resolver a aporia a que esse conceito conduz, uma vez conformado a uma concepção não transcendente da verdade.

² Consultar *Ideologia e aparelhos ideológicos de estado*.

A concepção materialista do sujeito: um diálogo com Jacques Lacan

Althusser considera que a característica distintiva da ideologia é que ela interpela os indivíduos como sujeitos (Althusser, 1976, p.122), ou seja, todas as concepções que ligam a vida dos indivíduos ao que pode ser chamado de ideias caem na categoria do sujeito, e na literatura sobre ideologia, seja ela determinista ou autonomista, é a noção do sujeito que é central para estabelecer a condição de possibilidade da ideologia. Como, de acordo com Althusser, a ideologia não é simplesmente um grupo de crenças, mas o que faz com que *sujeitos concretos* constituam suas práticas materiais dentro de aparelhos institucionais, ela é entendida não como algo que o sujeito aceita ou recusa, adere ou critica. É precisamente porque a subjetividade, ou seja, a *experiência de um “si mesmo” como a causa primária de nossas ações* (práticas materiais), aparece para nós como uma evidência incontestável que Althusser argumenta que “É uma e a mesma coisa que a existência da ideologia e a interpelação de indivíduos como sujeitos.” (Althusser, 1976, p.126). Que todos os fenômenos da linguagem que têm o *eu* ou o *mim* como sujeito devem dizer respeito a *quem eu sou*: é precisamente esse reconhecimento, segundo o qual o *ser do eu se funde com o momento em que eu o enuncio*, que constitui para Althusser a interpelação em sujeito. Também é relevante observar que o meio pelo qual essa topologia é dada em Althusser também é compreendido em *dois momentos*, mas com as mesmas consequências: práticas materiais dentro de aparelhos e a linguagem. Somente a compreensão do campo em que Althusser, juntamente com Lacan, pensará a emergência do fenômeno subjetivo nos permite acompanhá-lo em sua identificação entre a *ideologia* e o *inconsciente psicanalítico*. O “paralelismo” de Althusser, a única posição possível para uma filosofia materialista, foi muito claramente expresso pelo linguista Émile Benveniste quando, em seus *Problèmes de linguistique générale*, ele escreveu: “É na e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito; porque só a linguagem funda de fato, em sua realidade que é a do ser, o conceito de ego” (Benveniste, 1966, p. 259). Algumas décadas antes de Benveniste, o linguista soviético Bakhtin, ao criticar os métodos idealista e psicologista de análise do fenômeno ideológico, defendeu, por sua vez, uma abordagem ainda mais radical, excluindo totalmente a psicologia e o estudo da consciência, no sentido kantiano do termo, para dar conta do estudo da ideologia e da *psicologia objetiva*, reduzindo-a, em última análise, a uma seção da sociologia. De qualquer forma, o limiar epistêmico compartilhado permanece profundamente marcado pelo seguinte entendimento:

A única maneira possível de fazer com que o método sociológico marxista dê conta de toda a profundidade e sutileza das estruturas ideológicas “imanentes” é operar a partir da base da filosofia da linguagem como a filosofia dos signos ideológicos. (Bakhtin, 1973, p.15).

Deve-se notar que Althusser parte de uma premissa bastante precisa para estabelecer seu diálogo com a psicanálise freudiana e sua interpretação lacaniana. Uma vez que é somente *na linguagem* que podemos atestar com o Marx de *A Ideologia Alemã a coincidência* (Marx, 1983, p.306) entre o *ser* e a *produção* dos homens que, de fato, “Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência.” (Marx, 1983, p.308).

A influência de Jacques Lacan é sentida precisamente na medida em que Althusser aplica à materialidade das práticas sociais a mesma diferença que Lacan produziu no *cogito* cartesiano: o *eu* que pensa não é o mesmo *eu* que é. O *eu* que pensa reconhece o ser na experiência, mas precisamente no momento em que essa operação ocorre, esse mesmo *eu*, *para cumprir essa função, deve se transformar não no sujeito do conhecimento, mas em seu primeiro objeto*, o primeiro *reconhecimento* do ser consigo mesmo. “É outra coisa – um objeto particular dentro da experiência do sujeito. Literalmente, o eu é um objeto - um objeto que cumpre uma certa função que chamamos aqui de função imaginária.” (Lacan, 1978, p.67) escreve Lacan, e ele vai além, mostrando como a função imaginária estrutura tanto a relação do sujeito com a linguagem quanto com as práticas materiais. O autor insiste: “Peço-lhes que considerem – [...] que a consciência ocorre toda vez que – [...] uma superfície é dada de tal forma que pode produzir o que chamamos de imagem. Essa é uma definição materialista.” (Lacan, 1978, p.63). Tanto para Lacan, quanto para Althusser, essa cadeia de significação leva a uma reflexão sobre a figura do *outro*. Sendo o outro para o sujeito o que o *eu que é* é para o *eu que pensa*, em outras palavras, a confirmação de sua continuidade, o laço se fecha no sistema lacaniano com a clássica afirmação: “o inconsciente é o discurso do Outro” (Lacan, 1976, p. 284). Podemos também pensar na crítica de Wittgenstein à linguagem privada, um argumento que contribui para a conclusão de Lacan de que é com o surgimento da linguagem, ou seja, com a intersubjetividade e seu jogo espectral, *que a dimensão da verdade emerge*.³

³ Além disso, para Lacan, a psicose é precisamente uma prática não intersubjetiva da linguagem, ou seja, sem falta, sem verdade, totalmente “privada”.

Em seus *Écrits* (1966), Lacan, em certo momento, elogia o que ele vê como o apogeu do pensamento de Freud e o objetivo da psicanálise, apoteoticamente resumido na seguinte expressão: “Wo es war, soll Ich werden. Lá onde isso era, eu devo devir” (Lacan, 1966, p.284). Para Lacan, o sujeito é explicitamente tratado como um efeito da *ordem simbólica*, e ele vê isso como a grande descoberta de Freud. O que precisamos saber é que, por meio da teorização de Lacan do objeto da ciência inaugurada por Freud, ou seja, o *inconsciente*, Althusser vai estruturar algo como uma antropologia política marxista, daí a noção de uma concepção materialista do sujeito. Para Althusser, a descoberta de Lacan teria demonstrado que

a passagem da existência (em última análise, puramente) biológica para a existência humana (o filho do homem) [...] ocorre sob a Lei da Ordem que chamarei de Lei da Cultura, e que essa Lei da Ordem se funde em sua essência formal com a ordem da linguagem. (Althusser, 1976, p.30).

O advento do *ego*, então, de acordo com Lacan, não é a causa primária da linguagem, daí sua definição de inconsciente: “O inconsciente é a parte do discurso concreto como transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente” (Lacan, 1966, p.136). Em outras palavras, é na linguagem que o *inconsciente* determina a *consciência* e a *ideologia* determina o *sujeito*.

A reprodução da dominação: o exemplo de Franz Fanon

Tendo destacado os princípios teóricos de uma concepção materialista do sujeito no diálogo Althusser – Lacan, precisamos agora demonstrar concretamente como essa teoria opera no particular/concreto. Diferentemente do que Pierre Macherey argumentou em seu artigo *Figures of interpellation* (2012), no qual o filósofo atesta uma diferença essencial entre as concepções de Althusser e Fanon sobre o fenômeno da subjetivação, vamos argumentar que essas duas visões são, na verdade, complementares. Vimos que o *sujeito* (base de nossa experiência historicamente determinada e cuja genealogia traça um longo debate com as contradições da experiência subjetiva dentro de uma epistemologia racionalista) é a *condição sine qua non* para a existência da ideologia. Também é imperativo reafirmar que a crítica materialista do cogito cartesiano empreendida por Althusser e Lacan se baseia no *meio* da linguagem para estabelecer os parâmetros da *coincidência* entre a existência material e o ser dos indivíduos interpelados como sujeitos.

Mas, obviamente, é somente na medida em que podemos analisar e identificar processos de *dominação* dentro desse aparato conceitual que a operacionalidade dessa abordagem se torna legítima para nossa análise. Sempre correndo o risco de se tornar vazia *por fora*, a *dominação* é o terceiro termo que vem proporcionar uma fenomenologia histórica à *ideologia*, ou aos movimentos do *ser concebido como linguagem*, ou seja, sua objetivação.

Para tomar um estudo de caso específico, cuja riqueza estabelece uma relação crítica altamente fértil com a teoria lacaniana-althusseriana do sujeito, podemos nos deter na relação entre os movimentos da subjetividade e a dominação na ordem social, começando com a obra seminal de Frantz Fanon, *Peau noires, masques blancs (Pele negra, máscaras brancas)*, de 1952. Sem querer nos aprofundar muito na contribuição total da obra, nossa principal preocupação nesta pesquisa é entender como a “tradução” da ordem reprodutiva das relações de produção, ou seja, a dominação, na fenomenologia linguística do sujeito é exemplificada por Fanon na condição de um indivíduo racializado.

Dizer que o indivíduo é determinado por seu contexto não explica por que ou como coincidimos com nossas práticas materiais. Quando Fanon discute *a negrofobia*, ele extrai da pesquisa psicossocial não apenas as diferentes dimensões desse fenômeno, ou seja, a racialização vivida pelo negro africano, pelo mestiço etc., mas, acima de tudo, o intelectual martiniano é capaz de extrair da teoria psicanalítica do sujeito, ou seja, de uma crítica da ideologia, o movimento de dominação e de suas qualidades reprodutivas. Fanon parece expressar de forma muito explícita a relação entre a teoria lacaniana do sujeito e seu método crítico quando afirma que *todas as formas de dominação se igualam*. O autor afirma: “Todas as formas de exploração são idênticas porque todas elas se aplicam ao mesmo ‘objeto’: o homem” (Fanon, 2008, p.87). Como vimos, inerente à formação da subjetividade está essa *sutura*, como diz Lacan, por meio da qual o indivíduo se objetiva, a *função imaginária*, a fim de obter o reconhecimento do “seu” ser. Entretanto, esse procedimento, para pensar com Althusser, não é um sistema idealista do sujeito abstrato, mas uma dinâmica que opera continuamente na vida social e da qual dependem a organização e a reprodução. No objeto de Frantz Fanon, a *reificação* do sujeito racializado é um problema apenas na medida em que o *sujeito* no qual o indivíduo racializado é interpelado, o processo ideológico por excelência, não desempenha de fato o mesmo papel que o *sujeito histórico* ou o *inconsciente* que determina seu lugar nas práticas materiais da reprodução da vida social. É na reprodução dessa *contradição*, por meio da qual o indivíduo é *interpelado como sujeito* por um discurso do qual ele é pura e simplesmente o *objeto*, que ele age e pensa de modo a legitimar as práticas que reproduzem essa contradição. Não

parece totalmente incoerente ecoar a *magnum opus* de Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, para encontrar nela o mesmo trabalho de determinação destinado a identificar em que sentido, em que contexto, a *reificação do sujeito* não é mais apenas uma abstração, mas também se torna a morada da *dominação*. A ordem simbólica que o *indivíduo interpelado como sujeito* habita não tem dentro de si o sujeito do discurso.

Fanon usa o termo *inconsciente coletivo* para explicar a historicidade do conteúdo *ideológico* que determina os indivíduos como sujeitos e também para estabelecer o tipo de subjetivação que permitirá a reificação, que caracteriza a *dominação*. Essa “imposição cultural irrefletida” (Fanon, 2008, p.87) é, portanto, o campo no qual os elementos de uma crítica da ideologia devem se concentrar, segundo o autor. Por que Fanon afirma que *o preto é branco?* Muito além de uma simples provocação com o objetivo de demonstrar que os negros são influenciados pela “cultura branca” que os domina, o autor expõe aqui, com muita seriedade, a *coincidência linguística* que produz as condições individuais para a reprodução das relações de dominação. O autor afirma:

Sem falar em catarse coletiva, seria fácil demonstrar que o negro aceita sem pensar que é o portador do pecado original. Para esse papel, o homem branco escolhe o homem negro, e o homem negro, que é branco, também escolhe o homem negro (Fanon, 2008, p.162).

Fanon parece deixar bem claro que a dominação e a exploração só são possíveis porque *a experiência subjetiva não é ontogenética*. Quem é esse *homem negro, que é branco* e que entra em uma relação sujeito-objeto com o homem negro, entendido então como *outro*? “Depois de ser escravizado pelo homem branco, ele escraviza a si mesmo” (Fanon, 2008, p.162), escreve Fanon. Poderíamos dizer, por estranho que pareça, que a questão teórica que orienta qualquer crítica da ideologia, ao contrário do que parece mais intuitivo, ou seja, buscar a origem ideológica dos sujeitos, consiste em buscar o próprio sujeito para um *inconsciente historicamente dado*. Não é muito explicativo dizer que a causa do sofrimento de um grupo ou de uma classe se deve à sua condição de opressão; por outro lado, o que Fanon parece estar empreendendo é analisar *onde* o sofrimento dos oprimidos encontra sua reproduibilidade e entender qual é o papel da função imaginária. Se a revolta parece ser um dado de qualquer relação de dominação, ela difere da revolução precisamente na medida em que a relação sujeito-objeto pode perfeitamente dar origem à revolta sem resultar no que poderia ser chamado de *sujeito revolucionário*, daí a distinção de Althusser,

que nos leva ao restante da análise, entre a dimensão *coercitiva* do poder e a dimensão *dominadora*.

Aparelhos ideológicos de estado: práticas materiais e polêmicas com Jacques Rancière

Em *De l'idéologie* (1969), Althusser, ao defender uma posição crítica em relação aos movimentos estudantis de maio de 1968, relata um fato jornalístico bastante revelador. Referindo-se como exemplo às “obras de antecipação, que descrevem a sociedade socialista ‘totalitária’ como uma sociedade em que cada indivíduo será duplicado por um ‘supervisor’ individual” (Althusser, 1995, p.212), Althusser nos conta que, em maio de 1968, o semanário *Action* tinha um slogan em sua primeira página: “*Chassez le flic que vous avez dans la tête*” (“Livre-se do policial em sua cabeça”). Althusser acusou essa *tese* de ser profundamente reacionária, e essa crítica deu origem a um debate extremamente rico. No entanto, agora nos limitaremos a explicar como essa polêmica nos ajuda a entender o que Althusser quis dizer com *aparelho ideológico de Estado* e qual é a função da crítica da ideologia nesse contexto. Por que, então, Althusser chama essa palavra de ordem de reacionária e, de certa forma, prevê com que gravidade obras como *1984*, de George Orwell, e *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley, constituíram um pano de fundo cultural profundamente antissocialista ao longo da segunda metade do século XX?

Ao colocar do lado da consciência individual uma liberdade latente que o Estado, concebido pura e simplesmente como aparelho repressivo, vem vigiar e controlar, a palavra de ordem do *Action* hipostasia a consciência num movimento idealista e ignora que a reprodução das relações de produção não se pode perpetuar sem o poder de determinar quais os sujeitos que serão produzidos pelas práticas sociais. Além disso, essa clivagem entre uma concepção naturalista de liberdade e uma concepção histórica ou dialética está no centro da divergência entre os projetos políticos conservadores e progressistas. Mas, não vamos longe demais, pois nessa polêmica a concepção althusseriana do Estado começa a tomar forma. Ignorando o que poderíamos chamar de *a lição de Fanon*, os ideais de 68 que Althusser ataca, promovendo uma concepção do Estado reduzida ao seu aparato repressivo, na verdade disseminam uma concepção de autoridade baseada inteiramente na *coerção*, deixando de lado o fato de que o *policial* não faz as leis, mas garante sua execução em um contexto de exceção. É precisamente porque essa palavra de ordem delega ao *policial* (autoridade em geral), e não à autoridade específica que ele encarna (a da burguesia), o

papel dominante na reprodução das relações de produção que ela merece, de acordo com Althusser, figurar no *Museu da História das Obras-primas do Erro Teórico-Político*.

Essa anedota nos dá um vislumbre de como o conceito de *aparelho ideológico* contribui para a análise de Althusser sobre o Estado e a teoria marxista. Ao criticar a *dominação* não em termos da reprodução das relações de produção, mas ao sentiliana-la com a autoridade pura e simples, as ideias de 68, simbolizadas pelo slogan do *Action*, de fato *despojaram* o proletariado das ferramentas que contribuíram para a *produção de um sujeito histórico* capaz de estabelecer não uma sociedade sem ideologia e, ao menos imediatamente, sem um Estado, mas uma conquista do *aparelho estatal* (repressivo e ideológico) de modo que o proletário, e não o burguês, seja o *sujeito do conhecimento* a partir do qual a *subjetivação* dos indivíduos possa contribuir não para sua reificação como *objetos do discurso que os determina*, mas para sua liberdade histórica como classe. Lembremos que Althusser caracteriza os AIEs não como instituições no sentido estrito do termo, mas como

um sistema complexo que comprehende e combina várias instituições e organizações e suas práticas. [...] não são as instituições que ‘produzem’ as ideologias correspondentes, mas são os elementos de uma ideologia (ideologia do Estado) que ‘são realizados’ ou ‘existem’ nas instituições correspondentes e em suas práticas. (Althusser, 1995, p.113).

Vemos, portanto, que, partindo do reacionarismo criticado por Althusser na identificação do policial na cabeça, ou da autoridade repressiva *tout court*, com o inimigo de classe, não há apenas um erro de estratégia político-ideológica, mas, sobretudo, abre-se a porta para a condenação do que o autor chama de “autoridade do conhecimento”, ponto nodal da crítica de Jacques Rancière a Louis Althusser em *La leçon d’Althusser* (1969). A questão toda gira em torno da concepção de Rancière sobre a *igualdade das inteligências* e a crítica institucional que se segue. Rancière acusa a posição de Althusser de revisionismo, uma vez que sua crítica não se preocupa com a *forma de dominação*, ou seja, a autoridade institucional, mas com o conteúdo, a *ciência burguesa*, enquanto para Rancière “A dominação da burguesia e sua ideologia se expressam não no conteúdo do conhecimento, mas na configuração do meio em que ele é transmitido.” (Rancière, 2011, p.231).

No entanto, voltemos à afirmação de Althusser de que são os *elementos* da ideologia que configuram as instituições dentro das quais as práticas materiais serão

reproduzidas. De fato, Rancière está certo ao dizer que “É nas formas da ideologia dominante que o conhecimento científico se torna o objeto do conhecimento” (Rancière, 2011, p.231) e, consequentemente, ao identificar nelas as tensões da luta de classes. No entanto, lembrando que em Fanon a tomada de consciência do indivíduo que o *sujeito do conhecimento, a imposição cultural irrefletida*, é o ponto de partida para a crítica da ideologia, a proposta de Rancière de abolir qualquer hierarquia no ensino nos leva de volta a uma concepção que poderia ser chamada de *espontaneísta* e que negaria a *natureza ideológica do processo de subjetivação*. De certa forma, essa oposição é comparável à dos marxistas russos em relação aos *narodniki*, os populistas, uma perspectiva evocada pela importância da *forma* no processo revolucionário, mas cujo idealismo tornaria impossível articular o conteúdo concreto, historicamente dado, e seu movimento formal. No que diz respeito ao conceito de *ideologia*, Rancière consegue enfatizar com muita clareza como o que está em jogo na luta de classes se expressa na configuração da ciência como conhecimento, mas parece que sua crítica à posição de Althusser também decorre de um mal-entendido sobre a natureza dos *AIEs*. Ao criticar a suposição de ignorância do aluno em relação à posse de conhecimento do mestre como a *forma de dominação burguesa* por excelência e, portanto, o alvo natural da luta de classes expressa pelos estudantes de 1968, Rancière ignora o fato de que as formas institucionais que expressam a ideologia burguesa não se baseiam na *dominação do sujeito*, privando-o de sua *inteligência espontânea*, mas nas formas de subjetivação que *tornam o proletário*, ecoando Fanon, *capitalista ou burguês* e que, portanto, também contribuem para a reprodução de sua condição proletária. Se seguirmos o raciocínio de Rancière, nos deparamos com um obstáculo que mostra os limites de sua crítica: se a configuração do conhecimento na ciência burguesa é o conteúdo que a forma professor-aluno expressa institucionalmente e, portanto, ideologicamente, em que sentido podemos sustentar que o propósito de estabelecer uma *ciência proletária* se realizaria com a abolição da relação professor-aluno? Em *Pour Marx* (1965), lemos em uma nota de rodapé:

Toda prática técnica usa o conhecimento como um de seus meios, e esse conhecimento intervém como um processo: seja o conhecimento emprestado de fora, seja o “conhecimento” que a prática técnica produz por si mesma, a fim de cumprir seu objetivo. Em todos os casos, a relação entre a técnica e o conhecimento é externa e não reflexiva, radicalmente diferente da relação interna e reflexiva entre uma ciência e seu conhecimento. É essa exterioridade que sustenta a tese de Lênin sobre a necessidade de importar a teoria marxista para a prática política espontânea da classe trabalhadora. (Althusser, 1996, p.172).

Rancière, portanto, ignora o fato de que o objetivo imediato da classe trabalhadora ao assumir o controle dos *AIEs* não é a sua destruição, mas a dominação de uma classe sobre a outra a fim de aumentar a produtividade do trabalho social, distribuir a riqueza e desenvolver as forças produtivas, sem as quais a possibilidade do socialismo não encontra eco em nenhuma parte de sua história ou teoria.

O que está em questão é a privação do proletariado como classe de usufruir e dirigir o desenvolvimento das forças produtivas, e não o *fato de existirem forças produtivas*. Da mesma forma, o fato de a autoridade do conhecimento ser exercida não pela classe trabalhadora, mas pela burguesia, é o problema levantado por esse debate, não o fato de haver conhecimento. A relação entre as relações de produção, às quais Althusser dá primazia, exceto em *última instância*, e as forças produtivas é esclarecida por essa polêmica exatamente na medida em que o autor especifica:

É por isso que, considerando todas as coisas, e para não dar a impressão de que estou cedendo a uma inclinação teórica aventureira-voluntarista, escrevi e repeti que a primazia das relações de produção sobre as forças produtivas não pode ser invocada indiscriminadamente, mas com base e dentro dos limites das forças objetivas de produção existentes. (Althusser, 1995, p.251).

A construção de uma *ciência proletária*, ou seja, a configuração em conhecimento do conhecimento científico cujo sujeito é a classe proletária, não é um movimento abstrato do aparato escolar ou universitário e só pode se desenvolver em bases concretas e historicamente dadas. O que Althusser enfatiza é que a mediação entre forma e conteúdo se dá por meio da incorporação da *perspectiva da reprodução*. Nas duas polêmicas citadas, portanto, vemos que a crítica é a mesma: do ponto de vista da reprodução, os *aparelhos ideológicos* vencem os *aparelhos de repressão*. No final, a teoria de Rancière acaba negando a autoridade da ciência criada por Marx em nome da luta de classes, cujo próprio conhecimento não teríamos sem essa “autoridade”.

Se Rancière inverte a fórmula de Lênin ao dizer que, sem aprender com a prática dos estudantes de 1968 e com a Revolução Cultural, a teoria revolucionária se transforma em uma reprodução da ideologia burguesa, é interessante aqui, para colocar essa afirmação à prova, ouvir Maria-Antonietta Macciocchi, que introduziu o pensamento de Gramsci na França e foi a primeira comunista ocidental a visitar a China após a separação sino-soviética, em 1970. Sobre os efeitos da Revolução Cultural no sistema escolar, ela

escreveu que “se o proletariado não impuser sua ideologia revolucionária, os alunos serão selecionados de acordo com os critérios mencionados acima: o filho do trabalhador será um trabalhador” (Macciocchi, 1971, p.513).

A revolução na escola rompeu todas as distinções pequeno-burguesas, por um lado, renovando e revertendo os mecanismos de seleção – agora a grande maioria dos alunos vem das classes trabalhadoras – e, por outro, ligando estreitamente teoria e prática, trabalho manual e trabalho intelectual, destruindo assim a distinção entre homo sapiens e homo faber de que falava Gramsci. (Macciocchi, 1971, p.514).

A polêmica Althusser-Rancière diz respeito à base da relação entre a superestrutura e a infraestrutura. Está claro que a configuração do conhecimento no e pelo *aparelho ideológico da escola/universidade* também é o local da luta de classes e, portanto, a contradição entre seu conteúdo e a reprodução da forma de organização social que resulta dele também deve configurar um campo de crítica ideológica. Entretanto, como em todos os *AIEs*, a superação das formas burguesas de dominação exige a imposição da ideologia proletária dentro desses motores de reprodução na produção de indivíduos cuja *subjetivação* ocorre na perspectiva histórica do proletariado. Uma vez que os *AIEs* não são instituições particulares, pode-se argumentar que o objetivo de Rancière, a reconfiguração da forma mestre-aluno, não seria alcançado por meio de uma revolta dentro dos *AIEs* burgueses, mas seria possível se o proletariado assumisse o controle dos *AIEs*, o que lhes permitiria irromper nesses aparelhos. Macciocchi, ao analisar a relação entre o pensamento de Mao Tsé-Tung e a Revolução Cultural, afirma: “Uma classe dominante não impõe sua ideologia até que transforme, além das relações de produção, os aparelhos ideológicos do Estado.” (Macciocchi, 1971, p.508). Trata-se, de fato, de reconfigurar a relação entre o sujeito conhecedor e o sujeito reconhecedor no processo *ideológico*, mas trata-se de fazer isso capturando e dentro dos *AIEs*, e não negando a legitimidade de sua existência. A transcendência idealista da perspectiva de Rancière não sustenta seus *fins* e está em contradição com eles, na teoria e na história.

Ciência e ideologia: a análise de Badiou e a influência spinozista

Para explorar a questão da separação entre ciência e ideologia na obra de Althusser, precisamos ter em mente que o pressuposto do autor é que *a ideologia só existe para uma ciência, e que toda ciência produz sua própria ideologia*. Não nos deteremos

nesse aspecto, mas vale a pena observar que, para Althusser, a divisão do trabalho, a existência do Estado, a ciência e a filosofia são instâncias que mantêm uma continuidade causal histórica, e a questão da historicidade das ideologias deve fazer parte do mesmo movimento segundo o qual as metamorfoses das forças produtivas e da ciência são parte da matéria-prima com a qual o materialismo histórico deve trabalhar. A questão da relação entre ciência e ideologia é tratada extensivamente por Althusser em vários de seus textos, nos quais o autor não apenas desenvolve o que ele chama de *corte epistemológico* na obra de Marx, mas também a relação que o *materialismo dialético* estabelece com a economia política inglesa (Ricardo) e a filosofia idealista alemã (Hegel). No entanto, a questão aqui não é tanto entender a distinção de Althusser entre ciência e ideologia, mas, acima de tudo, identificar as ambiguidades que servem como ponto de partida para uma crítica a esse conceito, beirando um questionamento de sua validade teórica em todos os campos que ele abrange. Vamos retomar uma questão inicial para chegar a essa parte da análise: o que significa quando uma postura intelectual é chamada de *ideológica*? Como podemos estabelecer a fronteira entre uma postura ideológica e uma não ideológica? Sem uma reflexão rigorosa sobre essas duas questões, a ideologia continuará sendo uma forma simples de designar um discurso com o qual *não concordo*.

Na famosa crítica de Althusser ao *humanismo teórico*, podemos identificar o ponto de partida da divisão ciência-ideologia em seu pensamento:

Ao dizer que o conceito de humanismo é um conceito ideológico (e não científico), estamos afirmando que ele de fato designa um conjunto de realidades existentes, mas que, ao contrário de um conceito científico, não fornece os meios de conhecê-las (Althusser, 1996, p.229).

Enquanto na ciência a estrutura do conhecimento deve servir como fonte de definição de seu próprio processo de determinação como tal, ou seja, a produção de conceitos que permitem que o *sujeito do conhecimento* se relacione com o *objeto do conhecimento*, na ideologia trata-se apenas de estruturas de *reconhecimento*. De acordo com a análise de Alain Badiou, a ideologia é apenas um discurso no qual “as condições apresentadas são representadas e não conhecidas” (Althusser, Badiou, 1979, p.16). De fato, o processo tautológico que relaciona a *ciência ao objeto da ciência* na teoria kantiana do conhecimento pode ser reformulado à luz da análise de Alain Badiou. Na medida em que “a ciência produz conhecimento de um objeto único cuja existência é indicada por uma região particular de ideologia” (*Ibid*), ou seja, por uma prática material que reconhece os objetos de

conhecimento de uma ciência como tais, Badiou afirma que *a ciência é a ciência da ideologia e a ideologia é sempre ideologia para uma ciência*. Longe de ser uma forma de relativismo, a consideração de Badiou sobre a análise althusseriana da ruptura epistemológica de Marx, tanto designando o objeto de sua ciência (a história) quanto indicando o limiar entre a científicidade de sua ciência e a ideologia a partir da qual ela se configura ao transformá-la (a economia política liberal), leva-nos a considerar em que sentido essa reflexão tem consequências diretas para nosso questionamento inicial. Ao caracterizá-lo como *não distributivo*, o par ciência-ideologia não pode ser usado, apesar da tentação declarada de Badiou, para uma decomposição imediata de diferentes práticas e discursos, colocando a ciência (verdade) contra a ideologia (falsidade).

Mas a grande questão não surge nesse nível. Se surgisse, estaríamos negando a própria realidade da ideologia, o que nos levaria a uma destruição do conceito por meio da totalização de sua interioridade, a própria origem de um tipo de *niilismo pós-moderno das narrativas contemporâneas*. De fato, é nesse ponto que a leitura que Althusser faz do filósofo holandês Baruch Spinoza se destaca. A oposição de uma teoria materialista do conhecimento a uma teoria idealista reside no fato de que o critério dos critérios, o problema sempre levantado pelo conceito de ideologia, não se baseia, como no idealismo, em um terceiro termo (Deus, o fato empírico, o homem), mas, como na famosa fórmula de Spinoza, *veritas 64enti sui et falsi*, gera em seu próprio movimento o critério de sua verdade, razão pela qual o conhecimento para Althusser é inseparável da designação histórica do sujeito conhecedor. Para Badiou, a configuração do par ciência-ideologia em Althusser torna

óbvio que é no próprio espaço ideológico que se produz a designação dos “objetos reais” a partir dos quais a ciência produz o objeto de conhecimento, bem como, por outro lado, a indicação da existência do próprio objeto de conhecimento (mas não o resultado do conhecimento que ele provoca). (Althusser, Badiou, 1979, p.17).

Assim, podemos concluir que a identificação de um movimento normativo dentro de um discurso ideológico só pode resultar da designação dos objetos reais pressupostos como objetos de conhecimento por esse discurso e integrando-os como ideologia em um par ciência-ideologia, ou seja, “Os únicos discursos conhecidos como ideológicos são aqueles na análise retrospectiva de uma ciência” (Althusser, Badiou, 1979, p.17). Na perspectiva althusseriana, de fato, a única ideologia cuja existência foi desenvolvida e divulgada por Marx é a ideologia econômica, ou seja, a economia vulgar e a economia clássica.

Essa pergunta nos leva de volta a considerar como as ideias de *verdade* e *adequação* de Spinoza desempenham um papel essencial na compreensão da teoria da ideologia de Althusser. De fato, Althusser propõe uma analogia entre o *primeiro tipo de conhecimento*, desenvolvido por Spinoza em sua famosa formulação dos três tipos de conhecimento, e o processo ideológico. Se na proposição XXIX do Livro II da *Ética* de Spinoza, “A ideia de qualquer afeição do corpo humano não abrange o conhecimento adequado da mente humana”, na medida em que se refere apenas à mente humana, proposição XXVIII, isso se deve ao fato de não ter um critério inerente de adequação. Podemos também lembrar, voltando rapidamente ao diálogo entre Lacan e Althusser, o argumento de Wittgenstein sobre a linguagem privada e a possibilidade de conhecimento por parte de uma pessoa sobre a dor de outra. Em suma, Wittgenstein argumenta que a experiência privada da dor não faz parte da questão da verdade e da falsidade, não apenas porque a possibilidade de dúvida não desempenha nenhum papel nela, mas especialmente porque o surgimento do sujeito pensante, que em Spinoza se configura, grosso modo, na relação entre os afetos do corpo e as ideias dos afetos dos corpos, só é possível com base na linguagem, ou seja, na intersubjetividade. Assim, a experiência da dor não é menos real pelo fato de não conter em si mesma nenhum critério de verdade. De acordo com Althusser, o efeito da ideologia está na mesma dimensão, o que Spinoza chama de *primeiro gênero de conhecimento*. Voltemos ao nosso segundo tema, a leitura de Fanon. A questão ideológica não surge na atribuição da negritude ao pecado, à feiura e assim por diante. A ideologia é o processo pelo qual essas *ideias* se tornam *experiências*, ou seja, são geradas no primeiro tipo de conhecimento. Isso é o mesmo que dizer que elas são privadas de seu critério de adequação, esse critério é invisível como o *olho que olha* ou como o *eu* que existe em relação ao *eu* que pensa.

Reflexão e estudo de caso – Raymond Boudon e a economia política

Podemos ver, então, que, ao contrário de uma concepção mais intuitiva, que considera a ciência de um lado e a ideologia de outro, a teoria althusseriana propõe uma análise na qual a ideologia não representa o oposto da ciência, mas um momento essencial na articulação entre ciência e verdade. A identificação de um processo ideológico em um discurso político, por exemplo, só pode ser confirmada à luz de uma exploração de seus pressupostos, ou seja, seus critérios inerentes que encontram, no próprio discurso, seus objetos de realização. Assim, permanece a questão de saber se, ecoando uma crítica

apresentada pelo sociólogo Raymond Boudon em seu livro *L'idéologie* (1986), somos capazes de extrair da teoria althusseriana formulações que nos permitam analisar os fenômenos ideológicos sem que estes acabem “designando todas as crenças relativas ao social e ao político” (Boudon, 2011, p.100). Parece oportuno, no entanto, considerar um exemplo dado pelo próprio Boudon a respeito da relação entre ciência e ideologia, a fim de esclarecer em que sentido a concepção althusseriana está fora de seu quadro analítico, que, apesar de tudo, representa um dos relatos mais completos da história do conceito de ideologia na sociologia.

Explorando o que ele chama de *efeito de perspectiva*, Raymond Boudon, em *L'Idéologie*, analisa dois exemplos relativos ao que o autor identifica como *posição social* e a *hipótese invisível*. Referindo-se ao movimento ludita, um famoso episódio da história da classe trabalhadora inglesa do século XIX, e para criticar a ideia de que a ideologia se baseia no fato de que os atores sociais são sempre irracionais, Boudon afirma que “do ângulo de visão que lhe é naturalmente próprio, o trabalhador observa um efeito negativo do maquinismo sobre o emprego, enquanto o observador situado à distância percebe um efeito positivo.” (Boudon, 2011, p.142). Ao relativizar o mesmo fato sob duas perspectivas, Boudon considera, com Max Weber, que a posição social do ator em questão pode explicar suas ações supostamente irracionais sem recorrer à ideia de superstição, por exemplo. No entanto, o mais interessante é que, ao estabelecer as duas perspectivas, Boudon dá origem a um fenômeno que será analisado posteriormente, a *hipótese invisível*. Tomando como premissa as ideias do geógrafo Alfred Sauvy em *La machine et le chômage*, Boudon trabalha com a premissa de que a mecanização da produção é, a longo prazo, benéfica para os trabalhadores, pois cria mais empregos do que elimina. Voltando então ao exemplo dos luditas, notamos que, ao expor essa dupla perspectiva, Boudon os integra em uma valorização implícita, já que o observador situado à distância não leva em conta, ele próprio, que o desemprego criado pela mecanização da indústria é um problema na dimensão da vida dos indivíduos afetados pelo efeito imediato desse fenômeno e não no que diz respeito ao desenvolvimento da indústria a longo prazo. Quando Boudon configura essas duas perspectivas, a hipótese invisível que dá forma à contradição é que os trabalhadores, apesar da racionalidade de suas ações, não entendem que a mecanização é positiva para o emprego e o observador que entende. Agora, a integração das duas perspectivas está implicitamente baseada na ideia de que a própria racionalidade conferida aos atores sociais pelo efeito de perspectiva se deve ao fato de que eles não têm conhecimento do que o observador vê à distância. Na verdade, a perspectiva só existe para legitimar um pressuposto. Em vez de

colocar a perspectiva dos trabalhadores contra a perspectiva dos capitalistas, já que a contradição que anima o fenômeno ludita é a perspectiva imediata dos trabalhadores contra a *perspectiva imediata dos patrões*, a fim de integrá-la à perspectiva do observador à distância, Boudon muda os termos dessa contradição e a perspectiva dos trabalhadores se torna o único objeto de observação. A miséria causada pelo desemprego, a desorganização dos negócios e a qualidade dos empregos que surgem com a mecanização da indústria não entram na constituição do fato mantido pelo observador remoto. O que Boudon está fazendo nada mais é do que transformar implicitamente a *perspectiva imediata do capitalista* em um *observador distante* e reificar a perspectiva do trabalhador. De fato, o observador distante só pode valorizar as condições de posição da contradição explicitando sua própria perspectiva como um objeto, ou seja, integrando-a em uma nova totalidade que será capaz de estabelecer uma nova equivalência. Uma análise à luz dos conceitos de Althusser revela que, se as condições que permitem ao observador estabelecer uma perspectiva segundo a qual seu fato é reconhecido não são conhecidas, então a perspectiva do objeto em questão, a do trabalhador ludita, não é mais uma perspectiva, mas simplesmente um erro. No final, a crítica de Boudon à *ideologia como erro* não é levada a cabo com todas as suas consequências.

Para aprofundar nossa crítica, é interessante observar que, em *La machine et le chômage*, Alfred Sauvy se refere em um ponto à análise de David Ricardo em *On the principles of political economy and taxation* (1817) sobre os efeitos da mecanização no emprego e na economia inglesa. O autor retrata um Ricardo que, “otimista no início, foi influenciado pela visão de crises agudas” (Sauvy, 1980, p.45). No entanto, quando Sauvy se propõe a explicar diretamente a perspectiva de Ricardo, vemos, na verdade, uma consideração de natureza diferente: “Os fundos dos quais os proprietários de terras e os capitalistas retiram sua renda podem aumentar, enquanto o fundo que serve para manter a classe trabalhadora diminui” (Sauvy, 1980, p.45), escreve o autor. A citação de Sauvy deixa claro que, na constituição do observador distante de Ricardo, a contradição de perspectivas já foi acrescida de um elemento, a perspectiva dos proprietários e a dos capitalistas. Parece-nos oportuno aqui acompanhar o raciocínio de David Ricardo em relação à questão da mecanização em comparação com o de Raymond Boudon, pois nessa comparação, sob a égide da obra de Alfred Sauvy, poderemos identificar uma questão importante para o estudo da ideologia na perspectiva de Althusser.

Em primeiro lugar, nos *Princípios de Economia Política* de Ricardo, o capítulo *Sobre Máquinas* não é uma análise das diferentes perspectivas entre o trabalhador e

o proprietário dos meios de produção, mas precisamente uma revisão por Ricardo de sua observação científica sobre os efeitos da mecanização na circulação de capital e riqueza na sociedade. “Meu erro foi ter suposto que qualquer aumento na renda líquida da sociedade (causado pela mecanização) era acompanhado por um aumento em sua renda bruta” (Ricardo, 1992, p.401), escreve Ricardo, enquanto conclui explicitamente, algumas páginas depois, que “a opinião da classe trabalhadora de que o emprego de máquinas é frequentemente em seu detimento não se baseia em preconceito e erro, mas é consistente até mesmo com os princípios da economia política” (Ricardo, 1992, p.405). Deve-se observar que Ricardo não estabelece uma avaliação a priori, positiva ou negativa, da mecanização para compará-la com a opinião da classe trabalhadora. Uma vez que, para Ricardo, a questão do caráter nocivo das máquinas não se situa – e essa é a sua autocrítica – no nível de uma dupla perspectiva, observador/trabalhador, mas em *outro objeto de conhecimento*, ou seja, entre o *aumento da renda líquida provocado pela mecanização e os tipos de variação da renda bruta que dela podem resultar*, é nos mecanismos que determinam a natureza dessa variação, o uso dessa nova acumulação primitiva resultante da mecanização, que a análise de Ricardo se preocupa. De fato, é justamente por erigir uma perspectiva não valorativa sobre essa contradição que Ricardo consegue integrar duas perspectivas sobre o mesmo fato em uma totalidade não relativista. Ao mesmo tempo em que Ricardo fornece as novas condições para postular o problema da mecanização, ou seja, qual é a relação entre o aumento da renda líquida e a natureza das variações na renda bruta que resultam dele, ele as integra não apenas em uma perspectiva universal ao delinear as condições em que

o aperfeiçoamento dos meios de produção obtido por meio do uso de maquinário deve aumentar o produto líquido de um país de tal forma que não reduza o produto bruto (ainda estou falando em termos de quantidades de mercadorias e não em termos de valor), então a situação de todas as classes será melhorada (Ricardo, 1992, p.405).

Ao integrar as condições históricas dadas, ou seja, ao produzir uma hierarquia das dimensões dessa questão: internacional/doméstica, Ricardo incentiva a mecanização, mas não em detrimento da classe trabalhadora; todo o capítulo em questão se preocupa com o estudo das condições em que a *necessidade* imposta pela totalidade do contexto histórico da mecanização pode, no entanto, melhorar as condições de todas as classes e não apenas as dos proprietários. A abordagem de Sauvy não difere radicalmente da apresentada aqui, daí a

necessidade de esclarecer o uso da obra de Alfred Sauvy em *L'idéologie*, de Raymond Boudon.

Da mesma forma, é essencial observar que a mesma abordagem da crítica ideológica pode ser posta à prova precisamente nos momentos em que abordagens ideológicas podem ser identificadas na própria obra de Ricardo, partindo da mesma questão levantada por Boudon. Para assumir as condições estabelecidas por Alain Badiou, essa análise deve ter como premissa outro sujeito cujos objetos de conhecimento abordem toda a perspectiva ricardiana em uma ciência posterior. Por exemplo, ao falar sobre as condições de melhoria generalizada causadas pelo uso de máquinas, encontramos a seguinte afirmação:

a classe trabalhadora pode tirar grande proveito da maneira pela qual a renda líquida do país é gasta, embora em todos os casos esse gasto seja dedicado ao bem-estar e ao prazer daqueles que têm direito a ele (Ricardo, 1992, p.405).

Dado que em nenhum lugar Ricardo estabelece as premissas que lhe permitem justificar *por que* aqueles que dizem ter um “*direito com toda a justiça*” têm esse direito (seria melhor recorrer a John Locke, por exemplo), é possível, portanto, identificar os elementos de uma abordagem ideológica. Finalmente, a científicidade da economia política de Ricardo só pode ser considerada ideológica *na condição de que outra ciência integre suas contribuições a outra relação sujeito-objeto* e que as premissas do direito de propriedade do produto líquido do trabalho social, por exemplo, sejam então integradas a ela.

Conclusão

Nós seguimos um caminho que tenta demonstrar as múltiplas questões que podem surgir do conceito de ideologia com base no trabalho de Louis Althusser. Longe de propor um esforço exaustivo, tentamos, sobretudo, demonstrar como as principais linhas de raciocínio de Althusser interagem e como, por meio dessa inter-relação, o conceito de ideologia nos permite navegar entre a abstração filosófica e seus objetos particulares. Na verdade, a análise do conceito de ideologia nos permite levantar questões sobre a natureza histórica do fenômeno normativo em si e sua estrutura causal. Porém, o que parece ressaltar Althusser ao longo de sua obra é que, desde então e, acredito, sobretudo neste início do

século XXI, o conceito de ideologia tem dois destinos possíveis: seu descarte do vocabulário conceitual, tanto em filosofia como em economia política, ou uma reconsideração radical de sua pertinência através da construção necessária e relativamente incipiente de uma teoria do estado marxista. A primeira opção foi celebrada e abraçada pelo pensamento “ocidental” desde o fim da União Soviética. Com o “fim das ideologias e o fim da história”, no entanto, viu-se emergir como chave analítica vigente, ao invés da luta de classes e suas ideologias, a *luta de civilizações*, como teorizou Samuel Huntington em 1996. Vale notar que, em tempos do chamado neo-liberalismo, a verdade é que vemos também aparecer fenômenos como o neo-fascismo, cuja narrativa histórico-política reencena “como farsa” um dos mais antigos oponentes do materialismo histórico, a teoria da *luta de raças*, primeiro formalizada pelo Conde de Gobineau, introdutor do “racismo científico” no Brasil, inclusive. Portanto, é com a segunda opção que está a possibilidade de outro futuro. Althusser pode nos ajudar a compreender que é reintegrando a contemplação da radical imanência do fenômeno subjetivo às práticas efetivas de sua constituição no Estado, superestrutura das relações concretas de produção e reprodução da vida, dos *modos de vida* como diria Wittgenstein, que será possível superar os limites teóricos do liberalismo e criticar a teoria marxista de forma construtiva. A rejeição contemporânea do conceito de ideologia no ocidente é o sinal do triunfo, mais uma vez, da antropologia política liberal. É possível identificar, na esquerda, uma crítica a essa concepção, mas que facilmente se deixa capturar novamente, naturalizando nos conceitos de inter-subjetividade e rizoma a opinião pública como coisa em si mesma, retomando assim na teoria do estado a separação clássica entre sociedade política e sociedade civil.

Althusser, em seu tempo, identificou problemas e embates no nível teórico e filosófico, mas à luz dos eventos recentes acredito ser possível reconhecer as motivações da empreitada althusseriana. O conceito de *ideologia* foi, dentre muitos outros (ditadura do proletariado, científicidade, luta de classes etc.), uma das grandes preocupações do pensamento althusseriano na França do pós-guerra que assistia, como em todo o “ocidente capitalista”, a derrocada das categorias fundamentais do materialismo histórico em meio à *intelligentsia*, sobretudo a partir dos anos 60, dando lugar a correntes como o existencialismo de Sartre e, posteriormente, o pós-estruturalismo, ambos caminhos teóricos que rejeitam as bases do materialismo histórico e da dialética hegeliana em nome, mais ou menos explicitamente, de pensamentos como o de Martin Heidegger. Portanto, refletir sobre os resultados do trabalho intelectual de Althusser, em especial o conceito de ideologia, é também recolher ferramentas essenciais para a compreensão do século XXI, século da crise

hegemônica do ocidente capitalista, da ascensão da República Popular da China e dos BRICS, do retorno do fascismo, do niilismo e, possivelmente, do marxismo.

Reconstruindo a noção de ideologia a partir de uma reconsideração da teoria marxista do estado à luz da ideia de *reprodução*, Althusser nos permite complexificar a análise das relações de poder, ampliando o escopo de nossas definições e julgamentos. Por outro lado, ainda que de forma insuficientemente sistemática, com Althusser somos levados a retomar certas bases críticas do pensamento marxista que foram abaladas nas últimas décadas: a crítica à ontogênese individual da consciência; o consequente mergulho da ideia de liberdade no processo de construção *efetiva* da inter-subjetividade institucional, partidária, cultural e histórica (em oposição à liberdade *existencial* e *individual*); a reconsideração do estatuto da científicidade nas ciências humanas *em favor da classe trabalhadora e das nações colonizadas* e, por fim, a resistência política e teórica à condenação da história do socialismo e suas contradições. Finalmente, seja em sua dimensão subjetiva, social ou filosófica, a análise ideológica de Althusser é sempre um processo pelo qual reconstituímos um *sujeito conhecedor* com base em *formas de reconhecimento* ou representação historicamente dadas. É esse procedimento que nos permite compreender a amplitude desse conceito, analisando a relação entre a interpelação do sujeito e o inconsciente, os aparelhos ideológicos e as práticas materiais e a relação entre a ciência e suas formas ideológicas.

BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER, L. *Elementos de autocritica*. Editorial Laia, Barcelona, 1975

ALTHUSSER, L. **Positions, éditions sociales**, Paris, 1976

ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, PUF, Paris, 1995

ALTHUSSER, L. BADIOU, A. *Materialismo histórico e materialismo dialético*, Editora Global, São Paulo, 1979

ALTHUSSER, L. *Pour Marx*, La découverte/Poche, Paris, 1996

BENVENISTE, Emile, Problèmes de linguistique générale, Gallimard, Paris, 1966

BOUDON, R. *L'idéologie, ou l'origine des idées reçues*, Points, Paris, 2011

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Editora da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008

LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro II*. Seuil, Paris, 1978

LACAN, J. *écrits I*, Seuil, Paris, 1976

LACAN, J. *écrits*, Seuil, Paris, 1966

MACCIOCCHI, M.-A, *De la Chine*, Seuil, Paris, 1971

MACHEREY, P. *Figures of interpellation (Figuras de interpelação)*, 2012, [radicalphilosophy.com https://www.radicalphilosophy.com/article/figures-of-interpellation-in-althusser-and-fanon](https://www.radicalphilosophy.com/article/figures-of-interpellation-in-althusser-and-fanon)

MARX, K. *Philosophie*, Gallimard, Paris, 1982

RANCIÈRE, J. *La leçon d'Althusser*. La Fabrique, Paris, 2011

RICARDO, D. *Des 72entilian de l'économie politique et de l'impôt*, Flammarion, Paris, 1992

SAUVY, A. *La machine et le chômage*, Bordas, Paris, 1980

SPINOZA, B. *Éthique*, Seuil, Paris, 1999

VOLOSHINOV, V. *Marxism and the philosophy of language*, Seminar Press, Nova York, 1973