

POR QUE ALTHUSSER LEU ESPINOSA?

Lauro Iane de Morais¹

José Alcides Hora Neto²

Resumo:

Este artigo busca discutir as razões teóricas que levaram Louis Althusser a buscar na filosofia de Baruch Espinosa uma resposta aos problemas teóricos que ele enfrentava, como por exemplo a definição da cientificidade do marxismo e a necessidade de se desenvolver uma nova teoria da ideologia que foi anunciada, mas se manteve inacabada nos textos chamados textos de maturidade de Karl Marx. A refundação do materialismo histórico-dialético por Althusser deveria implicar a separação com sua herança pré-científica humanista. Neste sentido, os objetivos que pretendemos alcançar nesse texto são: (1) apontar por que a filosofia de Espinosa é uma mediação necessária ao empreendimento althusseriano de fundamentação da ciência marxista e de denúncia do humanismo teórico; (2) indicar como a filosofia de Espinosa responde aos paralogismos do cartesianismo; (3) estabelecer a possível simetria entre a ontologia espinosana e o materialismo histórico-dialético; (4) e, por fim, delinear a unidade entre a prática teórica e política de Althusser.

Palavras-chave: Althusser. Materialismo dialético. Espinosa. Anti-humanismo.

WHY DID ALTHUSSER READ SPINOZA?

Abstract:

This paper aims to explore the theoretical reasons that led Louis Althusser to find an answer to the theoretical problems he was facing in the philosophy of Baruch Spinoza. These problems include the definition of Marxism's scientificity and the need to develop a new theory of ideology, which was announced but left unfinished in Marx's later writings. Althusser's reorientation of historical-dialectical materialism suggests a break from its pre-scientific and humanist traditions. The objectives of this paper are as follows: (1) to demonstrate why Spinoza's philosophy is essential to Althusser's grounding of Marxist science and its epistemological rejection of theoretical humanism; (2) to show how Spinoza's philosophy addresses the paralogisms of Cartesianism; (3) to establish the potential symmetry between Spinozan ontology and historical-dialectical materialism; and (4) to outline the unity between Althusser's theoretical and political practice.

Keywords: Althusser. Dialectical materialism. Spinoza. Anti-humanism.

150

¹Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. Atualmente é professor do Instituto Federal da Bahia (IFBA) e membro do grupo de estudos de filosofia da linguagem da Universidade Federal de Sergipe (Gefilufs). E-mail: lauiromorais@msn.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-9351-894x>.

² Mestrando em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. Atualmente é professor do centro educacional sesinho e membro do grupo de estudos de filosofia da linguagem da Universidade Federal de Sergipe (Gefilufs). E-mail: josealcidesufs@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5391-9238>

1. Introdução: qual Espinosa?

[...] não será possível que esta oposição de Deleuze e Althusser explique a estranhamente inquietante proximidade e a diferença decisiva das suas respectivas leituras de Espinosa? O Espinosa de Althusser é o Espinosa da estrutura simbólica, do conhecimento sem sujeito, desembaraçado dos afectos imaginários – ao passo que o Espinosa de Deleuze é o Espinosa do real, das misturas corporais anárquicas. (ZIZEK, 2006, p. 78)

Com essa afirmação o filósofo esloveno Slavoj Žižek (1949 -) distingue não somente dois do que são possivelmente os mais influentes filósofos franceses contemporâneos, mas também dois Espinosas que podem ser igualmente deduzidos de seu *corpus*. Neste sentido, tanto Louis Althusser (1918-1990) quanto Gilles Deleuze (1925-1995) representam um certo interesse renovado pela filosofia espinosana que tomou conta da academia francesa por volta dos anos 60 do século passado: ainda o ano de 1968 contou com as publicações de *Espinosa e o problema da expressão* por Deleuze e *Deus* por Martial Guérault (1891-1976) e o ano seguinte com o *Indivíduo e comunidade em Espinosa* por Alexandre Matheron (1926-2020) (MACHEREY, 1996, p. 139). Como observa Žižek, amar Espinosa se tornou então quase uma espécie de imperativo categórico que uniu desde os materialistas científicos althusserianos ao esquizo-anarquistas deleuzianos (2008, p. 57).

Destarte, se somos obrigados a contrastar a atuação política de Althusser pelo Partido Comunista Francês (PCF), enquanto intelectual engajado na fundamentação da ideologia oficial de seu partido, com a atuação política de Deleuze, e seu também incondicional amor à liberdade apenas equiparável à sua ojeriza à centralização burocrática, somos também obrigados a reconhecer dois Espinosas igualmente irreconciliáveis que serão gestados por esse movimento contemporâneo de retorno: um Espinosa que privilegia os mecanismos impessoais que regem o funcionamento da sociedade ao se ocultar dos sujeitos – e que igualmente nos permite situar a relevância política da prática teórica de uma ciência engajada no desvelamento desses mecanismos – e um Espinosa que privilegia a liberdade desses mesmos mecanismos de produzir novos modos de existência à revelia das representações que podemos fazer deles – e que igualmente nos permite situar a relevância teórica de uma prática política engajada na produção dessas singularidades anárquicas. Enfim, o Espinosa de Althusser, preocupado em descrever os processos imaginários de mistificação e ofuscamento ideológicos que podem ser utilizados pelo partido que detém o conhecimento de sua causa a fim da realização de seus interesses estratégicos, e o Espinosa de Deleuze, preocupado em descrever os processos pelos quais a realidade se transforma independente do conhecimento que podemos supor possuir dela

a fim de fundar uma liberdade ontológica sem referência a qualquer tipo de determinação que não a de si mesmo. Ou ainda, um Espinosa comunista e um nomadista: Althusser ou Deleuze.

Antes de continuarmos a traçar as discontinuidades entre essas leituras de Espinosa, devemos nos colocar uma pergunta mais fundamental e sem a qual não haveria diferença alguma: mas para início de conversa, por que Espinosa? Quais elementos teóricos teriam tornado o autor da *Ética* um ponto de referência dos filósofos franceses durante aquele período e motivado interpretações tão antagônicas? Dito de outro modo, podemos formular essa questão a partir do seguinte problema: por que Espinosa é tão teoricamente valioso para equacionar o problema de como se utilizar os mecanismos de poder para colocá-los a serviço de uma vanguarda revolucionária ou para se demonstrar que toda forma de organização é, em última análise, falha e, portanto, o poder se define por sua ineficácia ontológica?

Althusser ensaiou a resposta à primeira questão ao afirmar que o Partido Comunista precisa não somente elaborar a teoria do processo revolucionário, mas simultaneamente elaborar a teoria do porquê esse processo falha (necessariamente): seguindo a linha da ideologia oficial do partido, o materialismo histórico-dialético precisa tanto delinear as causas da falência da ordem atual, mas também apontar as causas que levam à nossa incapacidade de ultrapassá-la. Ou seja, uma teoria do porquê a revolução é necessária, mas *ainda* não aconteceu deve ser complementada por uma teoria da ideologia que explique a alienação constitutiva do social. Neste sentido, em seu *Sobre a reprodução*, que ofereceu o esboço do clássico *Aparelhos Ideológicos de Estado*, encontramos a colocação e solução de um seguinte problema teórico do PCF: como pode um trabalhador engajado no movimento sindical, que publicamente advoga a favor da causa operária e comunista, se render à ideologia pequeno-burguesa, isto é, ser atravessado e reproduzir uma ideologia que não a oficial de seu partido e que conscientemente propaga? Nos diz Althusser:

Para apresentar um outro tipo de exemplo e ver como os efeitos de diferentes ideologias se combinam, se acrescentam, coabitam ou se contradizem, vejamos; o que se passa em alguns rituais práticos da vida de um operário [...]. Consideremos somente os rituais da contratação ou, ainda mais simplesmente, o ritual da saída da fábrica no fim do dia [...]. Terminado o dia de trabalho (esse momento esperado desde a manhã), quando toca a campainha, o proletário abandona tudo, ‘sem demora’, e dirige-se para o lavabo e vestiário. Lava-se, troca de roupa, penteia-se: torna-se outro homem. Aquele que volta para casa ao encontro da mulher e dos filhos. Tendo entrado em casa, encontra-se em um mundo completamente diferente: nada mais a ver com o inferno da fábrica e de seus ritmos de trabalho. Mas, ao mesmo tempo, sem transição, ei-lo envolvido em outro ritual: o ritual das práticas e dos atos (naturalmente livres) da ideologia familiar, as relações com a mulher, os garotos, os vizinhos, os parentes, os amigos, e depois, no domingo, em outros rituais, os de suas fantasias ou manias (sempre livres): o fim de semana na floresta de Fontainebleau ou (em alguns casos) a pequena horta no subúrbio, o esporte, a TV, o rádio, e sabe Deus o que mais: depois as férias, ainda outros rituais (a pesca, o camping, turismo e Trabalho, Povo e Cultura, e sabe Deus o que mais). [...] Envolvido por esses outros ‘sistemas’, acrescentava meu

camarada, como você imagina que, em certas circunstâncias, ele não se torne um homem completamente diferente daquele que está na fábrica, por exemplo, um homem completamente diferente, digamos, do militante sindical ou membro da CGT [Confederação Geral do Trabalho], como é o seu caso? Esse outro 'sistema' é, por exemplo (é o que se passa mais frequentemente), o ritual da ideologia pequeno-burguesa da Família. Então, esse proletário, 'consciente e organizado' que se encontra com seus camaradas de trabalho no sindicato, estaria por acaso envolvido em outro sistema ideológico pequeno-burguês quando volta para casa? Por que não? Isso acontece. E isso pode explicar muita coisa. Não só todas as histórias com os garotos que têm problemas 'escolares', como, é claro, singulares histórias políticas que podem terminar em resultados eleitorais 'inesperados'. Com efeito, sabe-se como as coisas se passam, quando se vota. Como por acaso, ouviu-se De Gaulle na TV ou rádio [...]. No domingo, vai-se votar em família, um voto anônimo depositado na urna depois do eleitor ter passado pela cabina indecifrável, completamente secreto. Basta um instante de vertigem conformista para que se faça uma concessão à ideologia eleitoral política pequeno-burguesa, antes de tudo, nacionalista: e vota-se em De Gaulle. No entanto, o sindicato tinha proclamado que não se deveria votar nele. [...] Mas, no dia seguinte, o proletário volta à fábrica e reencontra os colegas. Graças a Deus, nem todos tiveram a mesma reação. No entanto, não é fácil de ser, durante toda a vida, um militante sindical. e, por maior força de razão, um militante revolucionário. Sobretudo, quando 'não acontece nada'. Quando tudo continua igual é porque os aparelhos ideológicos de Estado funcionaram com toda a perfeição. Quando deixam de funcionar, de reproduzir na 'consciência' de todos os sujeitos as relações de produção, então, passam-se 'acontecimentos' como se diz, mais ou menos graves, como em Maio, o começo de um primeiro ensaio geral. E no termo, um dia ou outro, após uma longa marcha, a Revolução. (1999, p. 227-228)

Como observara Zizek, a preocupação althusseriana de como as estruturas simbólicas – os aparelhos ideológicos de estado (AIE) – interpelam e constituem o sujeito ao mesmo tempo em que o ultrapassam implica também uma ênfase bem como um recorte diferente da obra de Espinosa. Todo campo político definido como espaço da luta de classes no qual explorados e exploradores se constituem como lados antagônicos que visam a efetivação de seus interesses se constrói sob a possibilidade de que talvez escape a um dos polos o controle sobre os efeitos esperados – daí reciprocamente a necessidade do partido vanguardista de traçar táticas específicas para conquistar espaços nessa luta que coadunem com seu objetivo estratégico de supressão do lado oponente. Somente através desse pequeno adendo através do qual o partido que detém o conhecimento dos princípios do movimento histórico pode incluir a si próprio dentro desse saber e explicar o como ele intervém nesse processo, inclusive à revelia de suas volições e deliberações conscientes, a pretensão à posição de vanguarda do processo histórico pode ser legitimamente justificada por parte de um partido comunista.

Por sua vez, partindo da mesma condição de que as causas do movimento histórico não pertencem a nenhum dos polos antagônicos, Deleuze extrairá a consequência contrária: a impossibilidade do partido tomar o poder também significa a impossibilidade da classe dominante de ser plenamente a característica que a define, isto é, dominante em sentido estrito. Os explorados não existem para exploração, já que o objetivo jamais se realiza plenamente ao

produzir, no processo mesmo de sua efetuação, inúmeras zonas que escapam ao seu controle. O poder, por definição, vaza, escorre por todos os lados e produz linhas de fuga que não cessam de deslocá-lo e miná-lo por dentro: a lição deleuziana é, portanto, abandonar a disputa pelo poder na certeza de que essa luta já se venceu porque ela sempre fora perdida por seus vencedores. A anarquia coroada pode então se anunciar como verdadeira posição vanguardista não somente política, mas ontológica e esteticamente (DELEUZE, 2018, p. 300) ³.

Contudo, para que não percamos o fio da meada de nossa investigação, deixemos essas diferenças de lado a fim de elaborarmos uma questão mais valorosa para compreensão do programa althusseriano: e por que retornar a Espinosa? O que haveria no seu pensamento de tão importante capaz de fundar práticas teóricas e políticas tão discrepantes? Neste sentido, nos responde Zizek:

Ele [Espinosa] é, de fato, o filósofo da Substância e isso em um momento histórico preciso: *após* Descartes. Por essa razão, ele é capaz de tirar todas as [...] conclusões que advêm dela. Substância quer dizer, antes de tudo, que não há mediação entre os atributos: cada atributo (pensamentos, corpos, etc.) é infinito em si mesmo; ele não tem nenhum limite externo com o qual tocaria outro atributo. ‘Substância’ é o nome desse veículo absolutamente neutro da multitude dos atributos. Essa falta de mediação é igual à falta de subjetividade, pois o sujeito é uma mediação (2008, p. 59).

Ora, se esta hipótese zizekiana estiver correta, a ontologia espinosana oferece o substrato ontológico do porquê ambas aquelas posições políticas antagônicas realizam um retorno ao filósofo: é em razão da absoluta neutralidade da substância com relação a seus atributos que os modos que ela funda não podem se arrogar privilégio ontológico com relação à sua causa – como no exemplo supracitado do operário cuja consciência revolucionária é traída por sua prática eleitoral: em vez desse deslize ser um fato acidental na vida do movimento sindical, esta falha constitui o próprio mecanismo de interpelação ideológica que faz dos indivíduos, não somente consciências que representam a si próprias e suas volições, mas sujeitos que atravessam diferentes sistemas sociais. Neste sentido, conforme observa Pierre Macherey (1938 -), um outrora colaborador de Althusser, o recurso ao espinosismo característico daquele momento da inteligência francesa permitia-os encenarem uma espécie de anti-humanismo teórico que ao mesmo tempo os diferenciava da tradição fenomenológica – notadamente aquela originada pela não desprezível influência de Jean-Paul Sartre (1905-1985) nos círculos acadêmicos – e os permitia afirmar a independência do objeto teórico de seus programas de pesquisa: “Ao insistirem no anticartesianismo de Espinosa, eles almejavam torná-

³ Como as consequências políticas do espinosismo em Deleuze extrapolam os limites de nossa atual investigação, indicamos outra pesquisa nossa onde elas são desenvolvidas e problematizadas a partir da periodização da produção deleuziana (cf. MORAIS, 2025).

lo o crítico radical das ilusões da subjetividade e da consciência no qual o pós-cartesianismo contrastante da fenomenologia francesa tinha se impregnado.” (MACHEREY, 1996, p. 140)⁴

Consequentemente, a assunção althusseriana da irrelevância da consciência pessoal para o processo revolucionário trata-se de um corolário da ontologia espinosana: em vez de serem as aspirações dos membros dos membros do PCF que determinam o curso da revolução, são as falhas ou a incapacidade dos AIE em manter a coesão do vínculo social que tornam a revolução possível – e, como vimos naquele excerto de *Sobre a reprodução*, cabe ao partido compreender e analisar quais são esses pontos de inconsistência estrutural de uma dada sociedade uma vez que são eles que decidirão tanto a ruptura com o marasmo ideológico da ordem pequeno-burguesa que interpela os sujeitos para acreditarem que “não acontece nada” quanto o sucesso de uma futura revolução. Neste sentido, nem mesmo o Partido Comunista pode se arrogar a função de sujeito da história como o debate que o filósofo francês empreendera com o então também filósofo e membro do Partido Comunista Britânico, John Lewis (1889-1976), deixa claro: não são os homens ou massas que fazem a história, mas antes o processo impessoal da luta de classes que se efetiva em massas e que, por sua vez, são compostas de homens. Mas o que ganhamos por meio dessa pequena mediação dos homens para a luta de classes? Primeiro, o descentramento da consciência (os “homens concretos”) com relação aos fenômenos que lhes aparecem e, segundo, a necessidade de produzir o conhecimento teórico adequado desse campo impessoal de determinantes históricas que condicionam a vida dos homens na luta de classes – o que mais tarde viria a ser respondido com sua teoria dos AIE.

Se nossa hipótese estiver correta, é por este motivo que encontramos a seguinte censura endereçada por Althusser aos projetos filosóficos humanistas, como o sartriano, em sua *Resposta a John Lewis* de 1972:

Então, voltemos nossa atenção ao seu Mestre inconfessado, Jean-Paul Sartre, ao filósofo da ‘liberdade humana’, do homem-projetando-se-para-o-devir (a transcendência de J. Lewis), do homem-em-situação que ‘ultrapassa’ sua situação pela liberdade do ‘projeto’. Esse filósofo escreveu duas obras consideráveis, *O ser e o nada* (1939) e a *Crítica da Razão Dialética* (1960) – essa última consagrada a propor uma filosofia ao marxismo. [...] O que Jean-Paul Sartre tirou da tese de que ‘o homem faz história’ pela ciência da história? Os engenhosos desenvolvimentos das posições sartrianas nos permitem, no fim das contas, produzir qualquer conhecimento científico sobre a economia, a luta de classes, o Estado, o proletariado, as ideologias etc. – para compreender a história e agir na história? Infelizmente, devemos duvidar dessa possibilidade. Ademais, pode-se dizer: trata-se justamente de um exemplo que prova o contrário de sua tese sobre os efeitos da filosofia, pois você reconhece que tal filosofia ‘humanista’ não possui efeito algum sobre o conhecimento científico.

⁴ Esta bem como outras citações em língua estrangeira utilizadas são de tradução nossa.

Perdão! Eu sustento que teses como essas de J. Lewis e de Sartre possuem realmente um efeito, mas negativo, já que elas ‘entravam’, como disse Lenin dos filósofos idealistas de seu tempo, o desenvolvimento do conhecimento científico existente. Essas teses fazem um obstáculo ao desenvolvimento do conhecimento. Ao invés de fazê-lo avançar, elas o fazem retroceder: mais precisamente elas o fazem retroceder aquém das descobertas e das aquisições científicas de Marx e Lenin. Elas nos trazem de volta a uma ‘filosofia da história’ pré-científica. (ALTHUSSER, 1973, p. 43-44)

Como apontado por Zizek, a recusa althusseriana em subscrever ao humanismo teórico, e seu postulado da primazia da consciência, deve ser diretamente ligada ao seu próprio projeto filosófico de descentramento do sujeito: tornar a consciência não fundante com relação os acontecimentos que emergem no campo transcendental, mas antes definir um campo transcendental impessoal que funde a própria consciência⁵. É por este motivo que Althusser realiza um retorno a Espinosa: sua militância comunista e seu modo singular de ler a filosofia marxista o leva a buscar alhures o modelo ontológico adequado para interpretar os conceitos criados por Marx para compreensão da totalidade social em sua autonomia relativa, como um outrora colaborador seu, Etienne Balibar (1942 -), expôs em *Ler O Capital*:

Como buscamos uma analogia, nós a encontramos aqui, **entre o que Espinosa chama de um atributo e aquilo que é, com Marx, a estrutura de uma instância relativamente autônoma [...]. E do mesmo modo que a distinção espinosista entre os atributos faz desaparecer a teoria cartesiana do sujeito psicofísico e o problema de seu centramento** (que é a união da alma e do corpo, onde reside o mistério da individualidade), **a distinção marxista das instâncias na sociedade e das relações sociais, que constituem sua estrutura, faz desaparecer a teoria dos homens como um suporte comum de todas as relações sociais e o problema da individualidade deles** (BALIBAR, 2014, p. 654-655, grifo nosso).

156

Consequentemente, quando Zizek referenciava a ontologia espinosana como uma resposta ao cartesianismo nos parece que ele não poderia ter sido mais cirúrgico: é somente sob o pano de fundo de uma teoria “cientificamente” equivocada que fazia da consciência o centro ontológico a partir do qual a totalidade social se estruturaria que o tema althusseriano do anti-humanismo teórico e da falta de teleologia da história mostra-se pertinente. Nessa altura de nossa investigação, já imaginamos o que tal descoberta científica significaria para Althusser: a compreensão dos mecanismos que determinam o movimento da história e que nos permitem intervir nela. Ater-se à descoberta do novo continente científico anunciado por Marx significa, entre outras coisas, determinar um campo transcendental impessoal, pré-individual e assubjetivo que torna os fenômenos sociais aparentes para uma consciência, apesar de não

⁵ Acerca deste projeto de descentramento do sujeito que perpassa os programas de vários filósofos ditos “estruturalistas” a partir da década de 60 na França, cf. nosso artigo Conhecimento e necessidade: a problemática da liberdade no estruturalismo francês (MORAIS, 2022).

serem nela fundados. Encontramos aqui a simetria entre o programa de pesquisa marxista e a primeira tentativa de superação do cartesianismo e seu postulado da primazia da consciência em Baruch Espinosa (1632-1677): este teria sido o primeiro a elaborar a teoria daquele campo transcendental que faltava ao marxismo e, portanto, sua filosofia encontra, no sistema althusseriano, seu lugar próprio como suplemento teórico aos próprios silêncios ou equívocos que Marx havia deixado com relação à sua própria descoberta. Dessa maneira, repetir a boa nova espinosana seria equivalente a tornar a consciência fundada em vez de fundante do materialismo dialético.

Dito isso, como poderíamos interpretar a teoria espinosana dos atributos da substância com referência a autonomia das diferentes estruturas que compõem a totalidade social marxista? Qual correspondência podemos estabelecer entre a infraestrutura econômica e a superestrutura político-ideológica marxista e os infinitos atributos da substância espinosana? Na parte seguinte de nosso artigo nos esforçaremos para produzirmos essas respostas, mas enquanto nossa investigação ainda não progrediu até esse ponto, podemos apenas indicar ao nosso leitor que sua solução nos permitirá indicar o apropriado caminho para a estratégia política comunista na luta de classes ao mesmo tempo em que dissipamos, nas palavras de Balibar, o erro teórico humanista que faz “dos homens [...] um suporte comum de todas as relações sociais” – que como vimos consistia num problema teórico muito menos com referência ao próprio René Descartes (1596-1650) do que os propagadores do cartesianismo naquele período, como Sartre ou Lewis.

157

2. Espinosa como leitor de Descartes e Althusser como leitor de Espinosa⁶

Nos artigos 48 e 49 da primeira parte de *Princípios de filosofia*, de 1644, Descartes oferece uma distinção ontológica: ou estamos tratando de algo que existe por si mesmo ou de algo que existe em outra coisa. Em suas palavras: “Tudo que cai sob a nossa percepção, nós o consideramos ou bem como uma coisa, ou uma certa afecção as coisas, ou bem como uma verdade eterna que não tem qualquer existência fora do nosso pensamento.” (DESCARTES, 2002, p. 63)

⁶ A seguinte seção apresenta resultados parciais e modificados de nossa pesquisa de doutorado, intitulada A problemática do desejo/poder em Gilles Deleuze e Michel Foucault (MORAIS, 2025).

Em resumo, Descartes apresenta aqui o que se tornará o primeiro axioma da *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica* de Espinosa: “Tudo o que é, ou é em si ou é em outro” (2021, p. 47). Ao introduzir a distinção entre a coisa e sua afecção, o criador da dúvida metódica finda por assumir como axioma que ou estamos tratando diretamente da substância ou de um de seus modos determinados de existir – como apreendemos logo em seguida, no artigo 51, a terceira possibilidade, a da “verdade eterna”, se refere à única substância verdadeira em razão da qual todas as outras vem a ser, isto é, Deus e, por este motivo, não utilizamos o nome de substância univocamente quando nos referimos a Deus ou qualquer outra substância, uma vez que essas vêm a existir por concurso Dele (DESCARTES, 2002, p. 67). Consequentemente, os modos só podem ser conhecidos por referência à substância que os contêm: assim, os corpos à substância extensa e os pensamentos à substância pensante. Por sua vez, o conhecimento da substância nos é dado pelo atributo que constitui sua essência:

E, certamente, é a partir de um atributo, não importa qual, que uma substância é conhecida, mas é uma só, no entanto, a propriedade principal de cada substância, a qual constitui a natureza e a essência a mesma e à qual todas as outras são referidas. A saber, a extensão, em comprimento, largura e profundidade constitui a natureza da substância corpórea, e o pensamento constitui a natureza da substância pensante. (DESCARTES, 2002, p. 69)

158

Desse modo, vemos que a distinção dos atributos implica uma distinção real, pois a partir dela se distinguirão as substâncias extensa e pensante, já a distinção modal implica igualdade real – são os modos que dependem da substância e existem em razão de sua natureza, sem contudo alterá-la. A razão opera um terceiro tipo de distinção ao separar na substância a propriedade que lhe define, seu atributo, sem a qual não poderíamos possuir conhecimento distinto dela e que, contudo, não é uma terceira coisa que lhe vem a ser acrescentada. Neste sentido, nota-se que o sistema cartesiano se construiu a partir de uma intuição fundamental: existe uma ruptura radical entre as realidades da extensão e pensamento, um ser que é concebido através da extensão *não pode* ser simultaneamente concebido através do pensamento, pois em suas palavras:

[...] tudo o mais que pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão e é apenas um certo modo da coisa extensa; assim como todas as coisas que encontramos na mente são apenas diversos modos de pensar. Assim, por exemplo, não se pode entender a figura a não ser numa coisa extensa, nem o movimento a não ser no espaço extenso, nem a imaginação, ou o sentido, ou a vontade, a não ser na coisa pensante. (DESCARTES, 2002, p. 69)

Por detrás dessa distinção dos atributos que reparte a distinção real das substâncias, encontramos a tese apresentada nas *Meditações sobre filosofia primeira* de que enquanto a extensão envolve a divisibilidade numérica, o pensamento é indivisível:

E, ao investigar, noto com efeito, primeiramente, que é grande a diferença entre a mente e o corpo, pois este, por sua natureza, é sempre divisível, ao passo que a mente é completamente indivisível. Pois, quando a considero ou me considero, na medida em que sou somente coisa pensante, de modo algum posso distinguir partes em mim e me entendo como coisa totalmente una e inteira. E, conquanto pareça que a mente toda está unida ao corpo todo, se dele se retira, no entanto, um pé, um braço ou qualquer outra parte do corpo, sei que nada é assim subtraído à mente. E não se pode dizer também que as faculdades de querer, de sentir, de entender etc., sejam partes da mente, porque ela é uma só e é a mesma mente que quer, que sente, que entende. Em sentido contrário, nenhuma coisa corporal ou extensa pode ser por mim pensada sem que eu possa facilmente dividi-la em partes pelo pensamento e sem que, por isso mesmo, não a entenda divisível. Isto só já seria suficiente para me ensinar que a mente é de todo diversa do corpo, se já não o soubesse satisfatoriamente de outro lugar. (DESCARTES, 2004, p. 185).

Os pensamentos remetem à unidade da alma como seu continente, donde o sujeito que pensa apreender a si próprio como consciência de si. Dessa forma, a substância pensante se define pelo atributo da unidade do seu pensamento, enquanto a substância extensa se define pela divisibilidade ao infinito de si. Ambas as substâncias devem ser compreendidas conforme suas respectivas essências e não há comunicação causal, dado que, para que isso fosse possível, seria necessário que elas tivessem algum atributo comum.

Como poderia, então, o pensamento conhecer a matéria? Qual seria a relação que ambas as essências realmente distintas poderiam manter entre si? O sujeito aparecia nesse esquema como meio que permitia a comunicação causal de uma frente a outra: o que os pensamentos poderiam ter em comum com os corpos era tão somente aquilo que o sujeito percebia como estando formalmente presente em si mesmo. Afinal, se a distinção entre pensamento e extensão é real, o único modo como os corpos podem estar presentes no sujeito é como parte objetivamente impressa em seus pensamentos – o que Descartes designa sob o nome de ideia (DESCARTES, 2004, p. 41). No sistema cartesiano assim considerado, o sujeito aparece, portanto, como centro a partir do qual orbitam as realidades material e espiritual, daí seu papel como mediador de diferentes atributos da realidade, como afirmara o filósofo esloveno na supramencionada citação. Desse modo, conforme o célebre exemplo da cera, apresentado nas *Meditações*, ainda que não fosse possível conhecer o que é a cera em sua realidade externa, enquanto ela é percebida e, portanto, torna-se uma impressão do pensamento, ela pode ser mui clara e distintamente diferenciada de outros pensamentos na medida em que se mostra extensa (DESCARTES, 2004, p. 83). Assim, apesar das substâncias extensa e pensamento serem realmente distintas e nada possuem em comum, uma pode ser conhecida pela outra na medida em que o sujeito possui impressões objetivas da substância extensa em seu pensamento – obviamente, no sistema cartesiano, o estatuto dessas impressões depende da demonstração como Deus, sendo causa eminente que produz ambas a substância extensa e

espiritual, garante sua concordância, mas deixemos a dimensão teológica dessa problemática para uma outra oportunidade.

Contudo, se Descartes conseguia não apenas resolver, mas determinar o sentido da relação entre as realidades do pensamento e da extensão a partir do sujeito de modo a justificar a cognoscibilidade de um pelo outro, por outro lado, o modo da interação entre dois tipos de substâncias realmente distintas permanecerá sendo uma questão em aberto no sistema cartesiano, quiproquó teórico que é registrado em sua troca de correspondências com a princesa Elisabeth (1618-1680) (DESCARTES, 2010, p. 608), originando a questão da união da alma e do corpo referido por Balibar (2014, p. 655).

O problema que agora nos interessa reside no fato: e quanto ao atributo do pensamento, que ele esteja contido numa substância que pensa, isto é inegável, mas existiria apenas uma substância pensante ou diversas? Na medida em que o sujeito apreende todos os outros sujeitos como partes da extensão e não enquanto pensamento senão seus, pode ser que haja apenas uma substância pensante sozinha na natureza – daí o problema tanto do solipsismo quanto dos autômatos no cartesianismo. Entretanto, se tanto a substância extensa quanto a substância pensante dependem de Deus como causa transcendente e exterior para criar o mundo atual tal como o concebemos como possível, é manifesto que devem existir mais de uma substância pensante – nas *Meditações*, após afastada a possibilidade do gênio maligno e demonstrada a benevolência e sapiência divina, o sujeito pode manter não somente a certeza do mundo exterior (DESCARTES, 2004, p. 149), mas, sendo a natureza composta de uma diversidade de substâncias pensantes que estão associadas a corpos, deduzimos também que não estamos sozinhos com Deus no mundo, já que aqueles corpos também devem existir tal qual os concebemos (possuindo uma alma com capacidade de pensar etc), sendo um composto de alma e corpo tanto quanto nós.

Eis então que se coloca uma questão ontológica que diz respeito ao próprio critério de distinção real e modal no pensamento cartesiano: mas a diversidade das substâncias pensantes é provocada por uma distinção real ou modal? Caso assumamos a primeira opção, somos obrigados a admitir que elas se distinguem em razão de seus atributos, mas isto contraria a hipótese de que pensem e voltamos ao solipsismo. Por outro lado, caso assumamos a segunda opção chegamos em outro problema não menos constrangedor: para que haja distinção numérica entre as substâncias pensantes deve haver distinção entre modos, mas, para tanto, eles devem se limitar exteriormente com referência a um mesmo atributo comum. Porém, caso aceitemos o argumento do cogito como solução à dúvida metódica, automaticamente

abdicamos de qualquer limite externo pelo qual as substâncias pensantes viriam a se tocar: cada substância pensante tem acesso somente a seus pensamentos. Se uma substância pensante vem a afetar outra substância pensante é enquanto corpo e, portanto, não possui eficácia causal sobre seus pensamentos – remetendo assim, por um lado, a Deus como causa transcendente e harmonizadora da relação entre corpo e alma e, por outro, à glândula pineal como transmissora de espíritos animais à alma (DESCARTES, 2010, p. 651). Entretanto, ainda que aceitássemos a enigmática solução cartesiana da glândula pineal para esse problema, só fazemos postergá-lo: mas como substâncias de atributos diferentes poderiam afetar uma à outra se uma não pode ser compreendida pela outra e elas nada têm em comum? De igual modo, as substâncias pensantes não se limitam exteriormente porque não se tocam de maneira alguma, isto é, não possuem eficácia causal umas sobre as outras – apenas a substância divina pode agir casual e exteriormente sobre uma substância pensante e assim retornamos ao problema inicial.

Logo, percebemos a situação paradoxal do atributo em Descartes: ele é tanto a essência que qualifica a substância quanto a essência dos modos que liga às substâncias de mesmo atributo⁷. De todo modo, a distinção numérica entre substâncias pensantes parece implicar em contrassensos, pois questionam a própria função da distinção real de produzir distinções numéricas.

161

Onde situamos, portanto, o autor da *Ética* nesses paralogismos do cartesianismo? A porta que se abriu a Espinosa pela incapacidade de Descartes de levar a fundo a série das distinções (real e modal) consistentemente o permitirá continuar a sonhada reforma do conceito de substância – um gesto moderno que teve seu pontapé inicial com o criador da dúvida metódica, mas cuja meta continuará sendo perseguida por diversos dos seus sucessores⁸: e se as distinções numéricas se aplicarem não às substâncias, mas somente aquilo que se diferencia nela a partir de um atributo comum? Portanto, a distinção numérica surgiria somente com relação aos modos e não poderia ser aplicada à própria substância que os funda. A consequência? Não podem existir substâncias: a substância é una. A lição espinosana, contra Descartes, é que se os atributos são concebidos distintamente, eles devem estar contidos numa

⁷ Para uma análise detalhada desse paralogismo do cartesianismo e de sua recepção histórica na modernidade, cf. a análise empreendida na primeira parte de Espinosa e o problema da expressão, “As tríades da substância”, (DELEUZE, 2017).

⁸ Acerca do modo como Gottfried Leibniz (1646-1716) também responde ao chamado da filosofia cartesiana para reforma do conceito de substância, cf. o capítulo Da verdade estética: Baumgarten, Leibniz e Descartes in: PIAUÍ, 2021.

mesma substância⁹. Por ela não possuir nenhum limite externo, ela deve ser concebida como infinita em seu gênero. Sendo assim também os atributos que qualificam sua essência são infinitos: como sua existência não é limitada por outra coisa que não ela própria, os atributos que a qualificam não podem um ser compreendido pelo outro, dado que cada um envolve parte de sua natureza. Por fim, a substância é também única, já que seu gênero não se divide, como afirma Espinosa no Escólio da Proposição X de sua *Ética*:

Disto transparece que, embora dois atributos sejam concebidos realmente distintos, isto é, um sem a ajuda do outro, não podemos daí concluir, porém, que eles constituem dois entes, ou seja, duas substâncias diversas. Com efeito, é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si, visto que todos os atributos que ela tem sempre foram simultaneamente nela, e nenhum pôde ser produzido por outro, mas cada um exprime a realidade, ou seja, o ser da substância. Logo, está longe de ser absurdo atribuir a uma substância vários atributos; mais ainda, nada é mais claro na natureza quanto dever cada ente conceber-se sob algum atributo, e quanto mais realidade ou ser tenha, tanto mais atributos tem, os quais exprimem necessidade, ou seja, eternidade e infinidade, e por consequência, nada também é mais claro do que necessariamente haver de se definir o ente absolutamente infinito [...] como o ente que consiste em infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma certa essência eterna e infinita. **Agora, se alguém perguntar a partir de que sinal poderemos reconhecer a diversidade das substâncias, leia as proposições seguintes, que mostram que não existe na natureza das coisas senão uma única substância e que ela é absolutamente infinita, razão pela qual este sinal será procurado em vão.** (ESPINOSA, 2021, p. 59, grifo nosso)

162

Como vemos, Espinosa reverte a tripartição cartesiana das substâncias no monismo que, por sua vez, transforma o critério que anteriormente suscitou a distinção real em Descartes em distinções formais que não implicam mais distinção real alguma: trata-se de uma só e mesma substância que possui infinitos atributos. Em outras palavras, o monismo espinosano implica um pluralismo de atributos. Uma consequência inesperada dessa nova ontologia espinosana é que ela se instala aquém da relação de contradição lógica, justamente porque os diferentes atributos nada têm em comum a não ser o fato de possuírem uma existência atual em seu sujeito. Desse modo, os atributos não podem se opor, pois não se limitam reciprocamente de forma alguma – a substância espinosana é totalmente plena e rica em realidade, nada lhe falta ou lhe é acrescido, dado que sua natureza é infinita e eterna. Por este motivo, Macherey chega a sugerir que deveríamos arriscar a corrigir Espinosa quando este postula que sua ontologia parte do

⁹ Espinosa chega a uma semelhante formulação do princípio dos indiscerníveis de Leibniz: duas coisas são idênticas (e, portanto, o que aparecia ser dois é na verdade um) se possuem os mesmos atributos. Em outras palavras, duas coisas não podem diferir somente extrínseca e numericamente, mas se elas são realmente distintas, deve haver uma distinção em suas essências (isto é, a diferença delas não pode ser somente accidental, mas essencial daí que essa diferença seja expressa por seus atributos, e não por suas afecções). O próprio filósofo de Hannover chegou a formular tal simetria em seus comentários, realizados à margem de seu exemplar da *Ética*, publicados pela fortuna crítica sob o nome de *Sobre a Ética de Bento Espinosa* (LEIBNIZ, 2010, p. 231). Acerca do embate entre o monismo substancial espinosano e o pluralismo monádico leibniziano, cf. o comentário de LAERKE in: ROCCA, 2018.

pressuposto de que *omnis determinatio est negatio*¹⁰, reescrevendo-a como *omnis determinatio est affirmatio*, já que nessa nova formulação não há dúvida alguma com relação à capacidade genética puramente positiva da substância para produzir efeitos (MACHEREY, 1990, p. 176). Em seguida, veremos como essa recusa de Espinosa em conceder à negação realidade alguma além da linguística trará consequências importantes para Althusser, que seguindo os passos de Espinosa, recusará a “negação da negação”, princípio motor fundamental da dialética hegeliana, como “lei” do materialismo “dialético”.

Neste sentido, o comentário *Hegel ou Espinosa* de Macherey é bem preciso ao afirmar:

Para Espinosa, determinar um ser, qualquer que seja, será determiná-lo de maneira finita: a determinação é apenas refletida pelo entendimento como um limite, ou seja, como vimos, como uma relação de exterioridade [entre os seres]. É o porquê um ser é sempre determinado com relação a um outro ser, cuja negação ele constitui. Assim, o pensamento, como atributo, isto é, como determinação da substância, é posto como um op-posto, na limitação que o separa de outro atributo, a extensão. **Esses dois termos [extensão e pensamento] não possuem em si mesmos as condições de sua unidade, que deve, portanto, ser refletida fora deles, na substância onde eles são indistintos, indiferentes. Assim, do absoluto às suas determinações e de suas determinações ao próprio absoluto, não pode ser estabelecida progressão racional alguma**, porque se trata de termos irreduzíveis e que se encontram em relações exclusivamente negativas (MACHEREY, 1990, p. 150, grifo nosso).

163

Em suma, se o pensamento e a extensão devem ser chamados *apropriadamente* de *atributos* estes devem estar contidos em uma *substância*, caso contrário, eles não seriam coisa alguma: um atributo deve ser atribuído a uma substância e é esta que confere a unidade entre os diferentes atributos, que no entanto, permanecem independentes entre si. A ausência de ‘progressão racional’, ou ainda poderíamos dizer semelhança da causa em seus efeitos, entre esses diferentes atributos origina-se do fato de que a oposição entre extensão e pensamento não poder ser reduzida à de contradição lógica. O que diferencia os atributos não está somente aquém da contraditoriedade e, portanto, de toda negatividade, mas simplesmente a oblitera como uma falta de realidade, como resume perfeitamente Macherey: “Espinosa reduz a nada a oposição tradicional do positivo e do negativo, mas isto não é porque ela foi ‘superada’ ou porque ela foi ‘resolvida’ como uma contradição racional, mas simplesmente porque ela é ignorada.” (1990, p. 180).

Dito de outro modo, a unidade da substância, como causa imanente, está presente nos efeitos que produz, pois sua natureza consiste na capacidade de fazer diferenças e assim

¹⁰ Esta afirmação fora apresentada pelo autor da *Ética* em sua correspondência com seu amigo Jarig Jelles (1620-1683). Acerca de sua importância e significação na filosofia de Espinosa, cf. nota 11.

expressa sua infinita realidade: a infinitude é afirmada desses modos finitos sem eminência ou analogia, pois apesar desses se limitarem e assim “negarem” uns aos outros, eles contêm formas essenciais à substância e, portanto, participam de sua natureza infinita. É por este motivo que o efeito de negação e limitação recíproca é ontologicamente estéril, referindo-se à positividade absoluta da substância como sua causa imanente, conforme nota Zizek:

[...] Espinosa não está pronto para admitir dentro da ordem ontológica aquilo que ele mesmo, e sua crítica à concepção antropomórfica de deus, descreve como sendo uma concepção falsa que meramente preenche as lacunas do nosso conhecimento – digamos, um objeto que, em sua própria existência positiva, apenas dá corpo a uma falta. Para ele, qualquer negatividade é ‘imaginária’, o resultado de nosso conhecimento limitado, falso, antropomórfico que fracassa em compreender a cadeia causal real. [...Em resumo,] Enquanto a (errônea) cognição imaginária enfoca, obviamente, as faltas, essas são sempre faltas *em relação a alguma medida positiva* (desde nossa imperfeição em relação a deus até nosso conhecimento incompleto da sua natureza). (2008, p. 61)

A rejeição espinosana de qualquer modo de existência que não faça jus à perfeição da substância levá-lo-á a somente conferir estatuto de existente àquilo que se refira à plenitude dela. O plenismo irrestrito a partir do qual Espinosa tentara conceber a substância se tornará, em Althusser, a recusa da mediação dialética pela negatividade, em favor da pura positividade das causas materiais¹¹. Esta parece ser a razão do porquê Althusser não somente renega – quando da publicação da segunda edição de *Ler O Capital*, em 1968 – a alcunha de estruturalista¹², mas também eleva a causalidade imanente espinosana ao próprio modelo de causalidade em operação no materialismo “dialético”¹³:

164

¹¹ Lembremos que os modos se distinguem exteriormente porque não possuem o poder de transformar a natureza ou essência da substância do qual são ditos afecções, consequentemente, eles permanecem sendo o “mesmo” com referência ao atributo considerado: pensemos na distinção entre um livro e uma estante, apesar de serem coisas diferentes, no entanto, elas só podem se diferenciar porque se separam na extensão. Note-se, contudo, que apesar de o livro não ser a estante e vice-versa, e, portanto, eles se opõem na ordem do espaço, esta oposição não é real (no sentido de atribuir diferentes substâncias), mas modal: a negação surge apenas como fundada pela natureza positiva da substância e não cumpre nenhum papel ontológico significativo a não ser registrar os seus efeitos. Conforme observa Deleuze com relação à fortuna crítica da obra de Descartes, Espinosa consegue levar ao cabo a promessa de uma nova lógica que este almejava, mas falhara: “Com efeito, a distinção real, tal como Descartes a utilizava, nos colocava no caminho de uma descoberta profunda: os termos que eram distinguidos conservavam toda sua respectiva positividade, em vez de se definirem por oposição um ao outro. Non opposita sed diversa [Não opostos, mas diversos], era esta a fórmula da nova lógica.” (DELEUZE, 2017, p. 63). Acerca do estatuto ontológico da negação em Espinosa, cf. o excelente comentário de Macherey Hegel ou Spinoza (1996) ou ainda o capítulo II, O problema do desejo em Gilles Deleuze pós-1972, de nossa tese (MORAIS, 2025).

¹² Acerca dessa recusa, cf. a nota de advertência da segunda edição em *Ler O Capital*, v.1 (ALTHUSSER, 1979).

¹³ A importância do modelo espinosista de causalidade imanente para Althusser também foi reforçado por Gillot, que elucida a questão da seguinte forma: “É mais notável, a este respeito, que seja a referência a um autor da idade clássica, Espinosa, que, avesso a uma concepção unívoca e linear da história [da] filosofia, desempenha o papel de esclarecimento decisivo para a definição desta causa ausente em jogo na causalidade estrutural. A solução que Espinosa, com uma ‘audácia inédita’, propõe ao problema anteriormente mencionado [como pensar um tipo de causalidade não temporal e não linear?], no qual se confrontam Marx, Freud, e talvez o próprio Lacan, não é nada além da teoria da causalidade imanente, exposta na primeira parte da Ética. Sobre o modelo desta causalidade imanente, a estrutura ausente, cuja eficácia cabe pensar, é uma estrutura cuja existência total ‘consiste nos seus

Deve-se admitir que se tornou tentador flertar, não com a estrutura e seus elementos etc (porque esses conceitos estão em Marx), mas por exemplo com a noção de ‘eficácia da causa ausente’ – que é, deve-se dizer, muito mais espinosista do que estruturalista! – para explicar ao mesmo tempo tanto os ‘erros’ da Economia Política Clássica, quanto as Relações de Produção e mesmo o fetichismo [...] – e herdar, pelo termo causalidade estrutural (cf. Espinosa), algo que é de fato uma ‘imensa descoberta teórica’ de Marx, mas que pode também, na tradição marxista, ser denominada a causalidade materialista dialética. (ALTHUSSER, 1976, p. 126)

Se nossa hipótese de que o materialismo “dialético” althusseriano busca sua fundamentação em Espinosa, e não na tradição hegeliana, isto explicaria o porquê ainda em *Por Marx*, de 1965, o filósofo comunista tivesse saudado Josef Stálin (1878-1953) por este ter retirado o princípio de negação da negação, herdada da lógica hegeliana, do *hall* dos princípios do materialismo dialético:

Uma palavra ainda sobre ‘a negação da negação’. Decidiu-se agora oficialmente acusar Stalin de tê-la riscado das ‘leis da dialética’, e mais geralmente de se ter desviado de Hegel, para melhor assentar seu dogmatismo. Sugere-se naturalmente, ao mesmo tempo, que certa volta a Hegel seria salutar. Essas declarações talvez constituam um dia o objeto de uma demonstração. Entrementes, parece-me mais simples reconhecer que a rejeição da ‘negação da negação’ do domínio da dialética marxista pode comprovar um real discernimento teórico de seu autor. (ALTHUSSER, 2015, p. 179)

Althusser se refere à omissão de Stálin da negação da negação, em seu celebre artigo *Materialismo dialético e histórico*, de 1938. Neste sentido, o recurso ao espinosismo e o modo como ele torna todo tipo de negação um efeito ontologicamente estéril com relação à única causa real e positiva, se coaduna também à sua atividade política e fundamentação da ortodoxia marxista – como sabemos, o mero gesto de Stálin, naquele artigo acerca dos fundamentos da filosofia e ciência marxistas, de excluir o princípio da negação da negação foi suficiente para sepultá-lo no materialismo histórico-dialético – ao menos em suas vertentes alinhadas com a ideologia soviética – até sua morte em 1953 (DE GEORGE, 1966, p. 193). Em resumo, “materialismo dialético” significava muito mais materialismo do que “dialética” em Althusser – mas já que essa qualidade havia sido colada no nome – e pior, mantida até mesmo por Stálin – só restava ao filósofo mantê-la¹⁴.

efeitos’, o que implica que “a estrutura, que não é mais do que uma combinação específica dos seus próprios elementos, não seja nada fora dos seus efeitos”. (2018, p. 71-2, grifos nossos)

¹⁴ Esta parece ter sido sua posição oficial ao menos até sua derradeira ruptura consigo mesmo, em sua fase de autocrítica, quando o filósofo franco-argelino assume as últimas consequências de seu espinosismo e nega qualquer mediação dialética ao materialismo, inaugurando assim seu materialismo aleatório, em suas palavras “Para simplificar as coisas, digamos por ora: um materialismo do encontro, portanto, do aleatório e da contingência, que se opõe, como pensamento totalmente outro, aos diferentes materialismos recenseados, inclusive o materialismo correntemente atribuído a Marx, Engels e Lenin, o qual, como todo materialismo da tradição racionalista, é um materialismo da necessidade e da teleologia, isto é, uma forma transformada e disfarçada de idealismo.” (ALTHUSSER, 2005, p. 9) Não é surpreendente que com o acirramento de seu espinosismo em sua última fase, Althusser, o comunista, chegue a uma definição que o coloca deliberadamente muito próximo de Deleuze, o anarquista: “Diremos, então, que o materialismo do encontro tem sua base na tese do primado da

Retornando ao autor da *Ética*, em completa oposição a Descartes, para quem o sujeito designava uma substância que se distinguia por um atributo (o pensamento) de outras substâncias (a extensa e a divina), o sujeito espinosano é a própria substância una e indivisível cuja natureza infinita em seu próprio gênero é qualificada por atributos também infinitos em seu próprio gênero: as distinções numéricas só podem ser referidas aos modos existentes imanentes a cada um desses atributos. Como um desses atributos é o pensamento, segue-se que o pensamento só pode ser delimitado por outro pensamento. E, mais importante, como outro atributo é a extensão, segue-se que somente um corpo pode limitar outro. Uma vez que os atributos são atualmente infinitos na substância, eles não podem ser numericamente determinados, apenas apreendemos a sua distinção como sendo entre dois (pensamento e extensão) porque nosso próprio modo de existência é determinado por esses, o que não esgota sua natureza, apesar de envolvê-la (em parte)¹⁵. Neste sentido, Althusser encontra em Espinosa o precursor de uma crítica do humanismo teórico e da função do sujeito cognoscente:

A questão seria se o abandono, por Spinoza, do sujeito da objetividade como condição de possibilidade de qualquer afirmação da verdade não leva a uma modificação radical do sujeito dessa patologia da verdade. Em outras palavras, a questão seria se o status do sujeito das paixões da alma em Descartes, que é definido como essa possibilidade de alternância entre erro e verdade, sendo, portanto, concebido com base no sujeito da objetividade, não é profundamente modificado em Spinoza justamente com a supressão desse sujeito da objetividade. (ALTHUSSER, 2016, p. 79)

166

Mais uma vez, o retorno do filósofo franco-argelino a Espinosa pode ser compreendido a partir de sua necessidade de recusar a retomada do cartesianismo e a primazia do sujeito cognoscente pela tradição fenomenológica, especialmente sartriana, que ganhara notável influência em círculos do partido comunista – não somente francês, mas britânico etc, como sua querela com John Lewis nos atesta. Neste sentido, continuar o programa científico marxista inaugurado em 1845, nas obras de maturação, como *A ideologia alemã* (ALTHUSSER, 2015, p. 25), deveria implicar uma total reformulação dos pressupostos

positividade sobre a negatividade (Deleuze), na tese do primado do desvio sobre a retidão do trajeto direito (cuja Origem é desvio e não razão), na tese do primado da desordem sobre a ordem [...], na tese do primado da “disseminação” sobre a posição do sentido em qualquer significante (Derrida) e no surgimento da ordem no seio mesmo da desordem que produz o mundo. Diremos que o materialismo do encontro se sustenta também por inteiro na negação do fim, de qualquer teologia, seja racional, mundana, moral, política ou estética. Diremos, enfim, que o materialismo do encontro não é o de um sujeito (seja Deus ou o proletariado), mas o de um processo sem sujeito, que impõe aos sujeitos (indivíduos ou outros) aos quais domina a ordem de seu desenvolvimento sem fim definido.” (2005, p. 26)

¹⁵ Conforme observa Piauí (2021, p. 340) a verdadeira antítese do sistema espinosano é o leibniziano na modernidade: enquanto para o autor do sistema da harmonia preestabelecida, existem atualmente infinitas substâncias, cada uma definida por seus atributos próprios, havendo, portanto, infinitos de infinitos, o autor da *Ética* sustenta que existe apenas uma única substância que contém uma infinidade de atributos e que produz infinitos modos atualmente existentes.

ontológicos do materialismo dialético, conjuntamente com a supressão do problema do sujeito do conhecimento e sua substituição pela descrição adequada dos mecanismos impessoais e pré-subjetivos que situam o local e função do sujeito no todo social complexo.

Como bem notara Zizek (2008, p. 59) acerca desse esquema espinosista, a substância torna-se então o veículo neutro da relação cognitiva e o sujeito perde sua importância ontológica, agora que os atributos do pensamento e extensão deixaram de lhe pertencer: o espinosismo ultrapassa o cartesianismo na medida em que descentra o papel ontológico do sujeito e torna toda relação cognitiva carente de mediação. Da substância de infinita realidade, caberá à inteligência, compreendida como uma delimitação finita de um atributo em si mesmo infinito, reconstruir em pensamento a riqueza ontológica daquilo que ela é em si mesma uma limitação. Em suma, se o problema do cartesianismo era como tirar a dúvida do sujeito e tornar indubitável e certo seu conhecimento do mundo exterior, o problema do espinosismo será como *ler* apropriadamente aquilo que já está determinado na/pela substância. Não é surpreendente, portanto, que no primeiro volume de *Ler O Capital* Althusser trace o seguinte paralelo entre a filosofia de Espinosa e a de Marx:

Que Spinoza, o primeiro em todos os tempos a suscitar o problema do *ler*, e por conseguinte do *escrever*, tenha sido também o primeiro no mundo a propor simultaneamente uma teoria da história e uma filosofia da opacidade do imediato; que nele pela primeira vez no mundo um homem tenha ligado a essência do ler e a essência da história numa teoria da diferença entre o imaginário e o verdadeiro – eis o que nos faz compreender por que é por uma razão necessária que Marx só pôde tornar-se Marx fundando uma teoria da história e uma filosofia da distinção histórica entre a ideologia e a ciência, e que em última análise essa fundação se tenha consumado na dissipação do mito religioso da leitura. Lá onde o jovem Marx dos *Manuscritos de 44* lia em livro aberto, imediatamente, a essência humana na transparência de sua alienação, *O Capital* toma pelo contrário a exata medida de uma distância, de um deslocamento interior ao real, inscritos na sua *estrutura* e de tal modo que tornam seus próprios efeitos ilegíveis, e façam da ilusão de sua leitura imediata o último e final de seus efeitos: o *fetichismo*. [...] É somente da história pensada, da teoria da história, que se poderia atribuir uma razão de ser à religião histórica da leitura: revelando que a história dos homens, que se registra em Livros, não é todavia um texto escrito nas páginas de um Livro; revelando que a verdade da história não se lê em seu discurso manifesto, porque o texto da história não é um texto em que fale uma voz (o *Lógos*), mas a inaudível e ilegível anotação dos efeitos de uma estrutura de estruturas. (1979, p. 15-6)

Mas como poderíamos deduzir uma teoria do imaginário, fundamental para o projeto marxista de determinação do papel da superestrutura ideológica – e, por oposição, também da infraestrutura econômica em sua diferença com relação àquela –, de Espinosa? Segundo Althusser, tanto no caso no modelo espinosano quanto no marxista, trata-se de uma questão de leitura, isto é, de produção do conhecimento distinto e adequado da história. Somos tentados a colocar esse problema a partir da seguinte questão: se em Espinosa os atributos são infinitos em seu gênero e não tocam uns aos outros, por que não podemos intervir na realidade

e produzir novos entes ao criarmos seres de pensamento, isto é, entes de imaginação? A resposta de Espinosa é de que já o fazemos, mas de modo ontologicamente infértil: o desconhecimento dos mecanismos causais próprios da substância é origem de toda superstição, pois suscita na mente esperança ou medo que, por sua vez, preenchem a capacidade de pensar do modo afetado e o encerram em ignorância (ESPINOSA, 2021, p. 315). Dito de outro modo, os pensamentos expressam apenas uma parte da natureza da substância e, ainda pior, sua parte mais ineficaz e, por esta razão, a ignorância está sempre à espreita do pensamento e ameaça tragá-lo em falsas linhas causais. Inversamente, o conhecimento adequado que se diz a partir da/na substância não é do gênero *Lógos* da Razão que apreende suas causas reais, como bem observa Althusser. Por quê?

Ora, o primeiro axioma da *Ética*— se tudo existe é ou em si mesmo ou em outra coisa — implica na necessidade de todos os entes componentes da natureza de existirem nessa outra coisa que designamos como sendo a única que é causa de si: a substância única e absoluta, ou Deus. Consequentemente, todos os entes são apenas modos de ser da substância e na medida em que eles envolvem uma parte de sua natureza, eles devem ser compreendidos a partir do atributo que a qualifica. Neste caso, encontramos imanente a cada atributo a distinção modal que os separa: ao se distinguirem exteriormente, os entes estabelecem relações de oposição que os tornam, cada um, únicos com relação aos outros. Por conseguinte, a natureza está atualmente repleta de singularidades que podem ser enumeradas ao infinito, pois essas estabelecem entre si distinções que as separam exteriormente, como apreendemos a partir da demonstração da Proposição XVI do Livro I da *Ética*:

Esta proposição [de que da natureza divina devem se seguir infinitas coisas em infinitos modos] deve ser manifesta a qualquer um, contanto que preste atenção a que, da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui várias propriedades, que realmente dela (isto é, da própria essência da coisa) seguem necessariamente, e tantas mais quanto mais realidade a definição da coisa exprime, isto é, quanto mais realidade a essência da coisa definida envolve. Ora, como a natureza divina tem absolutamente atributos infinitos [...], dos quais também cada um exprime uma essência infinita em seu gênero, logo, da necessidade da mesma devem seguir necessariamente infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito). (ESPINOSA, 2021, p. 75)

Dessa maneira, a existência dessa substância una, o absoluto ou Deus, consiste nos efeitos que ela produz: a necessidade de sua existência se exprime como necessidade da produção de infinitos modos atualmente existentes. Mas com relação a qual atributo esta diferença pode ser produzida ao infinito? Trata-se do atributo que envolve a distinção numérica: a extensão. Portanto, apesar da exterioridade dos atributos fundar sua relativa autonomia, o atributo da extensão “determina em última instância” a capacidade de diferir que será percebida

no pensamento: sem que haja uma causa eficiente primeira que provoque o movimento dos corpos, tampouco os pensamentos podem ser produzidos. É por este motivo também que na citação anterior, Espinosa equiparara a necessidade da mesma de produzir infinitas coisas em infinitos modos à capacidade de tudo cair sob o intelecto infinito: cada momento que sucede a rede de causas eficientes da matéria é concomitante também a uma rede de causas inteligíveis que exprimem conjuntamente a perfeição da mesma substância. Em resumo, Espinosa afirma que paralela à rede das causas mecânicas existe uma rede de causas inteligíveis e que ambas essas séries estabelecem relações unívocas – essa relação de um para um entre ambas, apesar de não ser sempre atualizada na inteligência finita (como no caso do desconhecimento), é ao menos sempre possível porque a necessidade que a funda decorre da própria natureza infinita da substância.

Somos levados a um esquisito cogito espinosano: contra Descartes, penso *não* por que existo, mas porque *existo atualmente* (enquanto corpo, matéria etc), *penso*, como é afirmado na demonstração da Proposição XIII do Livro II da *Ética*:

Com efeito, se o Corpo não fosse o objeto da Mente humana, as ideias das afecções do Corpo não seriam em Deus [...] enquanto constituísse a nossa Mente, mas enquanto constituísse a mente de uma outra coisa, isto é [...], as Ideias das afecções do Corpo não seriam em nossa Mente. Ora [...], temos as ideias das afecções do corpo; portanto, o objeto da ideia que constitui a Mente humana é o Corpo, e este [...] é existente em ato. Ademais, se além do Corpo houvesse também um outro objeto da Mente, visto que não existe nada [...] de que não siga algum efeito, então em nossa mente deveria dar-se necessariamente [...] uma ideia de algum efeito dele. Ora [...], nenhuma ideia dele é dada. Logo, o objeto da nossa Mente é o Corpo existente, e nada outro. (ESPINOSA, 2021, p. 149)

169

Em resumo, as afecções dos corpos não podem se produzir sem, com isso, ser concomitantes a afecções no pensamento do modo correspondente (a Mente humana que está singularmente associada a cada corpo), dado que isso significaria que elas produziriam efeitos no pensamento de outra coisa que não daquele modo, mas como o modo existe na substância, ele deve igualmente exprimir sua natureza de acordo com as modificações que recebe de cada atributo: assim, a mente humana se forma em união com seu corpo, reagindo as afecções produzidas por seu corpo. Acrescentemos ainda que, ao invés do conteúdo que preenche o “Eu” encontrar sua origem em si mesmo ou em Deus como causa exterior, tudo que se encontra dentro do “Eu” se trata de uma interiorização finita de um processo que é em si mesmo infinito, mas imanente ao processo genético do modo. Como o processo genético remete à capacidade da extensão de se distinguir numérica e modalmente, o pensamento é subordinado matéria. Dito de outro modo, a atualidade da extensão garante o privilégio ontológico deste atributo sobre o pensamento: caso não houvesse uma concorrência fortuita de causas mecânicas que

determinasse o vir a ser de um animal humano, tampouco poderia existir sujeito que pense – imaginemos, por exemplo, como poderia surgir algo que pense a partir do cruzamento entre animais irracionais, como cavalos: isto é impossível.

3. Espinosa e a teoria marxista da ideologia

Então, apesar do atributo do pensamento ser ineficaz com relação às causas materiais que o determinam, ele possui uma eficácia própria relativa ao atributo considerado: pensamentos podem produzir pensamentos. Neste sentido, na medida em que a imaginação figura seres de pensamento, ela pode enredar o indivíduo a conceber uma série de mecanismos causais que velam os verdadeiros mecanismos da natureza e o mantem refém de supostas redes causais oriundas da própria posição que ele ocupa na ordem daqueles mecanismos. Dito de outro modo, para Espinosa, existe uma estrutura que delimita o local e função de ilusões constitutivas da realidade dos modos oriunda de seu próprio processo de constituição material. Um arquétipo de fetichismo transcendental como posteriormente encontrou Marx no domínio da economia:

No Apêndice do Livro I da *Ética* e no *Tractatus Theologico-Politicus*, encontramos de fato o que é, sem dúvida, a primeira teoria da ideologia já pensada, com suas três características: (1) sua “realidade” imaginária; (2) sua inversão interna; (3) seu “centro”: a ilusão do sujeito. Uma teoria abstrata da ideologia, dirão. Concorro: mas tente encontrar algo melhor antes de Marx, que pouco falou sobre o assunto – exceto em *A ideologia alemã*, onde ele falou demais. (ALTHUSSER, 1976, p. 135)

170

A acusação de Althusser de que Marx “falou demais” sobre ideologia em *A ideologia alemã* encontra eco no que ele afirma em *Aparelhos ideológicos de Estado e ideologia*, a saber, que a teoria da ideologia elaborada naquele texto não é marxista (ALTHUSSER, 2022, p. 90). Naquele escrito, Marx e Engels sustentaram a possibilidade de um empreendimento científico, fundamentado na concepção materialista de mundo, que seria capaz de dissipar as ideologias que falseiam a consciência e mostrar a realidade tal como ela é. Ou seja, àquela altura, eles consideravam a ideologia como uma falsa consciência, uma relação mistificada dos homens com as suas condições reais de existência, relação essa que seria *invertida* por conta “de seu modo limitado de atividade material e das suas relações sociais limitadas que daí derivam.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 93 [nota c]). Levado às últimas consequências, podemos concluir que, aprimorando as forças produtivas e adequando as relações de produção – isto é, suprimindo a contradição entre ambas –, chegaria o momento em que os homens deixariam de ter representações ilusórias de sua relação com a natureza, consigo mesmos e com a sociedade: os indivíduos se encontrariam num estado pós-ideológico.

Ao afirmar que esta teoria não é marxista, Althusser situa *A ideologia alemã* na condição de *obra de corte*. Ou seja, não é à toa que Marx afirma que, após 1845 – isto é, no período da redação daquele texto –, realizara um acerto de contas com sua antiga consciência filosófica (MARX, 2008, p. 49). Contudo, apesar daquela obra iniciar o processo de superação da problemática humanista na medida em que historiciza o sujeito da história – não mais utilizando a categoria feuerbachiana de Homem, mas a de indivíduos concretos vivendo em determinadas condições sociohistóricas –, podemos observar que o fundamento da teoria da ideologia que aparece neste texto ainda é o humanismo. Considerar que, ao desenvolver as relações sociais de produção, os indivíduos aprimorariam o seu modo de vida e escapariam das quimeras ideológicas é, em grande medida, considerar o indivíduo como o centro das relações de produção, o que é um resquício do humanismo – como Althusser deixa patente ao recusar a noção de que são os “indivíduos concretos” que fazem a história contra Lewis e Sartre (ALTHUSSER, 1973, p. 43).

Por fim, a tese do possível fim da ideologia defendida em *A ideologia alemã*, cede lugar no programa althusseriano, a uma nova teoria (anti-humanista) da ideologia:

A ideologia se refere, portanto, à relação vivida dos homens com seu mundo. Essa relação, que não se mostra “consciente” senão sob a condição de ser inconsciente, parece, da mesma maneira, não ser simples senão sob a condição de ser complexa, de não ser uma relação simples, mas uma relação de relações, uma relação de segundo grau. Na ideologia, os homens exprimem, com efeito, não suas relações com suas condições de existência, mas a maneira pela qual vivem sua relação com suas condições de existência, o que supõe simultaneamente relação real e relação “vivida”, “imaginária”. A ideologia é, então, a expressão da relação dos homens com seu “mundo”, ou seja, a unidade (sobredeterminada) de sua relação real e de sua relação imaginária com suas condições de existência reais. (ALTHUSSER, 2020, p. 194)

171

Acreditamos que ao afirmar que a ideologia diz respeito à relação vivida dos homens com o seu mundo, Althusser de algum modo está retomando a teoria do imaginário de Espinosa. Segundo o franco-argelino, essa teoria rompe com o cartesianismo ao não mais considerar o imaginário como uma categoria psicológica, mas como uma categoria a partir da qual um mundo é concebido, uma totalidade na qual as funções psicológicas são integradas e constituídas (ALTHUSSER, 2016, p. 80).

Como afirmamos anteriormente acerca da filosofia de Espinosa, a autonomia relativa do atributo do pensamento em relação à extensão finda por possibilitar a criação de explicações quiméricas sobre o movimento real, o que seria o mesmo que afirmar que se trata de explicações ideológicas que não apreendem as causas reais de maneira adequada, isto é, incorrem na inversão da determinação científica pela forma fenomênica (RANCIÈRE, 1979, p. 125).

E onde, na obra de Marx, poderíamos identificar uma teoria marxista da ideologia? Isto, por sua vez, nos remete às suas obras de maturidade, notadamente, *O Capital*, mas para podermos deduzir os elementos de tal teoria, é preciso saber *ler*, isto é, saber produzir um conhecimento distinto e adequado do que está apenas implícito no texto. Não é à toa, portanto, que o contraponto a uma certa teoria da ideologia de viés humanista seja elaborada por outro colaborador de Althusser, Jacques Rancière (1940 -), a partir de uma pesquisa que buscava delinear o corte epistemológico entre os *Manuscritos de 1844* e *O Capital*. Neste texto, nos parece que está bem explicado de que forma esta nova teoria científica da ideologia constituiria seu objeto próprio em detrimento àquele da ideologia humanista:

Poderemos avaliar a distância entre a teoria da subjetividade em *O Capital* e a teoria da subjetividade do jovem Marx referindo-nos ao esquema do *Manuscrito de 1843* [...]. Percebemos toda a distância que, nesse esquema, separa o sujeito real, substancial, que Marx define como *hypokeimenon*, do sujeito místico, desse suporte da ideia autônoma que é a Ideia mística. Aqui, o sujeito substancial passa a coincidir com o suporte. O conceito de suporte, que designava um dos termos da operação especulativa que confirmava a separação entre o sujeito e sua essência, serve agora [após o corte epistemológico] para situar a determinação do sujeito no processo real. [...] De uma parte, o sujeito perde a espessura substancial que fazia dele o princípio constituinte de toda objetividade, de toda substancialidade, para conservar apenas a tênue realidade de um suporte. De outra parte, se, como mostramos, a especulação e a mistificação, longe de serem o resultado de uma transformação operada a partir da Wirklichkeit [realidade] por certo discurso [como o era na fase humanista], caracterizam o modo mesmo segundo o qual a estrutura do processo se apresenta na Wirklichkeit [realidade], é no ser mistificado que constituirá o conteúdo essencial da função do sujeito. (1979, p. 132-3)

Se o marxismo humanista situa o sujeito como centro ontológico a partir do qual a realidade psicológica é constituída e, esta, por sua vez, intervém no todo social concreto, então assumindo-se o corte epistemológico, somos também obrigados a sustentar outra problemática teórica. Nesta, o processo real – suscitando formas de representação que apenas registram o movimento aparente de sua causa real, sem contudo manter semelhança com a mesma – implica em uma função estrutural de ilusão imanente à própria constituição da realidade social. Isto significa dizer que tanto as causas reais provocam efeitos imaginários enquanto ausentes desses, quanto esses efeitos imaginários apresentarão uma espécie de ilusão constitutiva por meio da qual sua causa real encontra-se velada – vislumbramos aqui a função da sobredeterminação estrutural da infraestrutura econômica sobre a superestrutura ideológica.

Por outro lado, se os mecanismos causais podem ser lidos por uma mente suficientemente aguçada (o sujeito engajado na ciência), o que tal mente encontra não são mecanismos teleológicos próprios de sua racionalidade, mas antes o funcionamento cego e irracional da natureza mecânica: a história não é comandada por nenhum sujeito que determine seu rumo, pois segue leis estritamente causais – aliás mesmo em Espinosa, se Deus pode ser

dito onisciente não é por comandar a história, mas por ser o nome da causa eficiente tanto do mecanismo causal infinito quanto dos pensamentos que acompanham aquela rede causal (ESPINOSA, 2021, p. 133). É por este motivo, conforme notava Althusser, que a história não fala um *logos*, mas antes se trata de um registro inaudível, porque não-dito, efeito de estruturas afetando umas às outras ao infinito.

Por fim, acreditamos já se ter insinuado ao nosso leitor a simetria entre a “subordinação” ontológica dos atributos espinosanos e a relação entre infraestrutura econômica e superestrutura ideológico-política em Marx: do mesmo modo que, como defende Althusser, a superestrutura ideológico-política é determinada em última instância pela infraestrutura (ALTHUSSER, 1999, p. 151), o pensamento é ontologicamente dependente da extensão em Espinosa. No entanto, essa dependência ontológica não pode ser lida em termos essencialistas¹⁶, pois, apesar de pensamentos passarem a existir por eficácia de uma causa material exterior, eles são infinitos em seu próprio gênero e, portanto, não podem ser compreendidos a partir daquela causa, ou seja, os efeitos não guardam semelhança alguma com relação a essa. Por um lado, este modelo de causa imanente nos permite formular a correta relação de causalidade entre a infraestrutura econômica, em sua plena realidade material, e a superestrutura ideológico-política, na medida em que esta última figura sua causa como *ausente*. Dessa maneira, a materialidade dos AIE suscita tanto formas de representação (a ideologia) como de desenvolvimento da luta de classes (o campo das correlações de forças onde as classes antagônicas se opõem no todo social complexo) que respondem às tensões da infraestrutura econômica ao mesmo tempo em que as transformam – conforme observa Althusser, apesar da luta de classes produzir efeitos que extrapolam infinitamente os AIE, a luta de classes só pode ser apropriadamente formulada dentro seus limites (1999, 132).

Por outro lado, isto também permite desarmar o humanismo teórico que fazia do sujeito o centro ontológico a partir do qual a totalidade social se estruturaria: a autonomia ontológica do efeito de pensamento com relação à sua causa real torna a certeza de si não a evidência indubitável capaz de fundar toda a ciência, mas antes a ignorância constitutiva do animal humano que o faz tão suscetível a fantasias e superstições: a imaginação humana, sendo expressa como parte de seu pensamento, tem total liberdade causal para criar suas quimeras e se desprender das causas reais. Entretanto, isto não significa que ela vá produzir conhecimento

¹⁶ Em sua fase mais anti-hegeliana, Althusser chegou a denominar esse modo de causalidade pelo qual uma essência se exterioriza no fenômeno mantendo sua unidade de totalidade expressiva, que apesar de ser a (suposta) pedra de toque do edifício hegeliano, podia ter sua origem traçada até Leibniz (ALTHUSSER, 1980, p. 139).

adequado das suas causas: muito pelo contrário, o que esta autonomia ontológica implica é antes o lugar estrutural de uma certa função de desconhecimento que impede o pensamento de apreender suas causas reais – tal estrutura motivou Althusser a tomar de empréstimo a expressão *obstáculo epistemológico*, primeiramente cunhada pelo epistemólogo francês Gaston Bachelard (1884-1962), para descrever o estatuto de um empecilho teórico que entrava imanentemente o desenvolvimento de uma ciência.

4. Conclusão: a história como processo sem sujeito e o papel da organização da classe trabalhadora

Com este percurso, esperamos ter mostrado a maneira pela qual Althusser constrói as ferramentas teóricas que permitem-no recusar certa vertente do marxismo humanista e ao mesmo tempo fundar sua própria doutrina materialista. Como vimos, esta não pode ser dissociada do que o filósofo comunista considerava ser os objetivos estratégicos dos trabalhadores no contexto da luta de classes: ao situar tanto a materialidade dos aparelhos ideológicos de estado e quanto sua ambiguidade, enquanto elementos alienantes e propagadores da ideologia burguesa, mas também instrumentos da luta de classes pelo qual os trabalhadores poderiam intervir no Estado (por meio do sindicato, partido etc), ele finda por elucidar também as consequências na prática política de sua prática teórica: denunciar discursos sobre a construção do novo homem ou ainda sobre o ato de transcendência da determinidade do homem na história como expressões da ideologia burguesa e organizar taticamente os trabalhadores ao redor dos AIE que os permitem agir sobre a história ao intervir nos mecanismos causais subjacentes¹⁷. Em suas próprias palavras:

Quando se diz aos proletários que ‘são os homens que fazem a história’, não é necessário ser nenhum grande gênio para compreender que, mais cedo ou mais tarde, se ajuda a desorientá-los e a desarmá-los. Se os faz crer que eles são onipotentes enquanto ‘homens’, mas na verdade eles estão desarmados enquanto proletários em face da verdadeira onipotência, aquela da burguesia que detém as condições materiais (os meios de produção) e políticas (o Estado) que comandam a história. Quando se canta para eles a canção humanista, se os desvia da luta de classes, se os impede de se darem e de exercerem o único poder do qual dispõem: aquele da *organização em classe* e da *organização de classe*, os sindicatos e o Partido, para conduzir a luta de classes deles por eles mesmos. (ALTHUSSER, 1973, p. 48-49)

¹⁷ Acerca do modo de eficácia dos AIE sobre o sujeito, cf. nosso artigo Do gênio coletivo: considerações marxistas para um outro método de análise da criação estética (MORAIS, 2021).

Com isso, esperamos termos elucidado, ao menos em parte, o excerto de Žizek que guiou o começo de nossa investigação: o Espinosa de Althusser, desembaraçado dos afetos imaginários e que oferece os fundamentos para as estruturas simbólicas, reflete a própria demanda da filosofia de Althusser para articular sua prática teórica com sua prática política, confirmando, mais uma vez, a indissociabilidade entre ambas a partir de sua célebre definição de “filosofia como sendo luta de classes dentro da própria teoria” (ALTHUSSER, 1976, p. 58). Se estivermos corretos, a própria filosofia althusseriana torna-se o local da disputa teórica dentro do AIE da produção do saber (aquilo que posteriormente Lacan identificou como sendo o discurso universitário), uma pequena engrenagem no conjunto do campo de disputa estratégica da luta de classes.

Referências bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. “**A corrente subterrânea do materialismo do encontro**”. In: *Crítica marxista*. Vol. 20. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2005, pp 9-48.

ALTHUSSER, Louis. **Essays in Self-Criticism**. Londres: NLB, 1976.

ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

ALTHUSSER, Louis. **Posições-I**. Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal, 1978.

ALTHUSSER, Louis. **Psychoanalysis and the human sciences**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2016.

ALTHUSSER, Louis. **Réponse a John Lewis**. Paris: FRANÇOIS MASPERO, 1973.

ALTHUSSER, Louis. **Sobre a reprodução**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1999.

ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger. **Ler O Capital, vol. 2**. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger; MACHEREY, Pierre; RANCIÈRE, Jacques. **Lire le Capital**. Paris: PUF, 2014.

ALTHUSSER, Louis; RANCIÈRE, Jacques; MACHEREY, Pierre. **Ler O Capital, vol. 1**. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

DE GEORGE, Richard T. **Patterns of Soviet thought: the origins and development of dialectical and historical materialism**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1966.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da expressão**. Trad. GT Deleuze. São Paulo: Ed. 34, 2017.

DELLA ROCCA, Michael (Org.). **The Oxford Handbook of Spinoza**. New York: Oxford University Press, 2018.

DESCARTES, René. **Descartes: obras escolhidas**. Trad. J. Guinsburg et al. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Trad. Guido Antônio de Almeida et al. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **A ideologia alemã**. Trad. Rubens Enderle et al. São Paulo: Boitempo, 2007.

ESPINOSA, Baruch. **Ética**. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2021.

GILLOT, Pascale. **Althusser e a psicanálise**. Trad. Pedro Eduardo Zini Davoglio et al. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.

LEIBNIZ, Gottfried W. **Sobre a Ética de Bento Espinosa**. Trad. Santiago, H., & Lacerda, T. M. *Cadernos Espinosanos*, 23, 215-253.

MACHEREY, Pierre. **Hegel ou Spinoza**. Paris: Éditions La Découverte, 1990.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MORAIS, L. I. **A problemática do desejo/poder em Gilles Deleuze e Michel Foucault**. Tese de Doutorado. São Cristóvão, UFS, PPGF, 2025.

MORAIS, L.I. **Conhecimento e necessidade: a problemática da liberdade no estruturalismo francês**. *O manguezal -Revista de Filosofia*, v. 1, n. 12, pp. 192-213, 2022.

MORAIS, L.I. **Do gênio coletivo: considerações marxistas para um outro método de análise da criação estética**. *O manguezal -Revista de Filosofia*, v. 2, n. 8, pp. 80-103, 2021.

PIAUÍ, W. S. (Org.). **Mônada e ainda uma vez substância individual: introduções à filosofia leibniziana da substância, da unidade e da mônada**. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.

ZIZEK, Slavoj. **As metástases do gozo – seis ensaios sobre a mulher e causalidade**. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.

ZIZEK, Slavoj. **Órgãos sem corpos: Deleuze e suas consequências**. Trad. Manuella Assad Gómez. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2008.