

ÉTIENNE BALIBAR E LOUIS ALTHUSSER:

Estado e Ideologia

João Guilherme A. de Farias¹**1. A RETIFICAÇÃO DA TEORIA MARXISTA DO ESTADO**

O estudo conjugado dos escritos de Althusser (1970) e Balibar (1975) contribui para demonstrar o percurso de Marx no desenvolvimento da sua teoria sobre o Estado, ao mesmo tempo que fornece também avanços necessários à própria teoria. Na presente seção, nosso objetivo é demonstrar tanto i) a retificação operada por Karl Marx quanto ao tema do Estado e captada por Etienne Balibar, como ii) o avanço proporcionado pelas contribuições de Louis Althusser para a teoria marxista do Estado.

Nesse sentido, nota-se que em *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado* (1970) Althusser relembra que no âmbito teórico a tradição marxista atribui ao Estado, fundamentalmente, um caráter repressivo, isto é, reconhece nele um *aparelho* primordialmente repressivo. Todavia, a teoria marxista do Estado, mantendo-se nesse “estágio”, permanecia igualmente no que ele chamou de “primeira fase de toda teoria” ou de “teoria descritiva”, sendo, por essa razão, necessário avançar. Althusser (1970), assim coloca a questão:

[...] a teoria descritiva do Estado é correta [...]. Assim, a definição do Estado como Estado de classe, existente no aparelho de Estado repressivo, esclarece de uma maneira fulgurante todos os factos observáveis nas diversas ordens de repressão sejam os seus domínios quais forem [...]. Contudo, a teoria descritiva do Estado representa uma fase da constituição da teoria que exige por si mesma a “superação” desta fase. (p. 34-35).

Diante dessa constatação, tal como se extrai da citação supra, Althusser se propõe a contribuir com a superação dessa “fase descritiva” da teoria, o que resultará em sua genuína elaboração a respeito dos aparelhos repressivos e ideológicos de Estado, bem como sobre o papel da superestrutura na reprodução das relações de

¹ Mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo. Advogado e bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Coordenador do Grupo de Pesquisa Marxismo e Direito. Artigo originariamente desenvolvido para a disciplina “Ideologia e Direitos Sociais”, cursada como aluno especial da pós-graduação em Direito, na Universidade de São Paulo. E-mail: alvares.farias@unifesp.br

produção capitalista, afastando do marxismo análises economicistas. Antes de tratarmos desse ponto, veremos em que consistiu a retificação operada pelo próprio Marx e captada por Balibar.

1.1 ESTADO, POLÍTICA E DITADURA DO PROLETARIADO

Em *A retificação do 'Manifesto Comunista'* (1975)², Balibar sustenta que entre a publicação do *Manifesto do Partido Comunista* (1848) e da *Guerra Civil em França* (1871) há, por parte de Marx, uma retificação da teoria que não se resume a um mero “ajuste” entre *teoria* e *prática*, mas, na verdade, de verdadeira correção que decorre da própria transformação do movimento operário no processo histórico da luta de classes. Essa retificação acaba por produzir algumas consequências, das quais a mais importante para nosso objetivo nesse estudo é a *transformação da definição do Estado*.

Em 1848, o *Manifesto* anuncia a tese da identidade entre Estado e política, de modo que o fim do Estado levaria ao progressivo fim da política, o que revela um sentido negativo sobre o Estado. Essa concepção se altera com a experiência da Comuna de Paris, já que a quebra da velha máquina estatal não acarretaria o fim da política, mas, ao contrário, inauguraria uma nova forma política: a ditadura do proletariado. O *Manifesto* também não insere no seu horizonte imediato a necessidade de quebrar a máquina estatal via luta de classes no decorrer do processo revolucionário. Vejamos como Marx e Engels abordam a questão:

O proletariado utilizará seu domínio político para arrancar pouco a pouco todo o capital à burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, ou seja, do proletariado organizado como classe dominante [...]. Quando as diferentes classes desaparecerem no curso do desenvolvimento e toda a produção concentrar-se nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá seu caráter político”. (MARX; ENGELS, 1988, p.86-87).

Diferente do que se extrai da passagem acima, a retificação elaborada em 1871, em decorrência do episódio da Comuna de Paris, coloca em primeiro plano a necessidade do início imediato da quebra da velha máquina estatal, que, no *Manifesto*,

² A edição citada refere-se à tradução portuguesa de 1975, publicada pelo Editorial Presença. O artigo mencionado faz parte da coletânea de artigos reunidos e publicados no livro intitulado *Cinq études du matérialisme historique* ('Cinco estudos sobre o materialismo histórico') em 1974 pelo editorial *Maspero*. “A retificação do ‘Manifesto Comunista’” apareceu pela primeira vez em 1972 na Revista *La Pensée*.

ainda se apresentava como objetivo longínquo e quase que automático, tão logo o proletariado centralizasse em suas mãos os meios de produção. Não se vislumbrava, então, o processo violento e de luta de classes na destruição do velho aparelho de Estado e a necessária criação de um aparelho que é já um não-Estado. Por isso a Comuna resultou na “explosão do poder estatal até então existente e sua substituição por um novo poder, verdadeiramente democrático [...]” (ENGELS, 2011, p. 196).

A experiência da comuna revelaria para Marx que a tarefa fundamental e mais imediata dos trabalhadores é quebrar o velho aparelho de Estado para, no seu lugar, instaurar uma nova forma política, qual seja: a ditadura do proletariado, isto é, o governo da classe trabalhadora³. Esse governo que “não pode simplesmente se apossar da máquina do Estado de tal como ela se apresenta e dela servir-se para seus próprios fins” (MARX, 2011, p. 54). Essa reformulação foi descrita por Lenin (2010, p. 48) como “notável raciocínio” dentro do marxismo, um “progresso considerável”.

Essa retificação imputa ao “não-Estado” um caráter agora positivo, que envolve o surgimento de uma nova política ou de novas práticas políticas, diferente da formulação de 1848, o que foi possível graças às experiências acumuladas pelo proletariado no processo histórico de luta de classes entre a redação do *Manifesto* e a análise de Marx sobre a Comuna. Diante do que foi dito até aqui, vejamos em que consiste a retificação do *Manifesto*:

[...] a “correção” trazida ao Manifesto pelos factos torna-se agora clara – a Comuna prova que o “não-Estado” (a destruição do Estado) não é apenas um resultado final do processo revolucionário. É pelo contrário um aspecto inicial, imediatamente presente, sem o qual não existe nenhum processo revolucionário. Sem dúvida, como o demonstra Lenine contra toda a interpretação anarquista, a extinção [...] completa do Estado não pode produzir-se senão depois do desaparecimento completo das relações de classe [...], mas esta extinção começa imediatamente, e o seu começo imediato, não em intenção, mas nas medidas práticas que contradizem diretamente a inevitável “sobrevivência” do Estado, é a condição material da transformação efetiva das relações de produção, assim como da desaparecimento definitiva do próprio Estado. (BALIBAR, 1975, p. 135-136).

³ “Eis o verdadeiro segredo da Comuna: era essencialmente um governo da classe operária, o produto da luta de classes produtora contra a classe apropriadora, a forma política enfim descoberta para se levar a efeito a emancipação econômica do trabalho”. (MARX, 2011, p. 59).

Essa constatação, ou seja, a retificação acima traçada por Balibar, permite-nos tratar do que ele chama de “contradição determinada, localizada no interior à própria teoria” (1975, p. 136). Com esse termo, Balibar quer dizer que a retificação operada por Marx não seria de modo algum fruto de um desenvolvimento evolutivo, mas uma ruptura interna à teoria e que tem como resultado a seguinte ideia: se por um lado, no *Manifesto* “a extinção do Estado não é verdadeiramente um processo revolucionário, um processo de luta e de afrontamentos sociais, necessariamente ‘violento’ neste sentido, mas apenas uma evolução ou o resultado duma evolução” (*ibidem*, 1975, p. 137), por outro, “a revolução proletária não comporta, como um dos seus aspectos necessários, a destruição do Estado, a contradição entre a sua destruição necessária e a sua utilização igualmente necessária” (*ibidem*, 1975, p. 137). No *Manifesto*, portanto, está ausente o processo violento de tomada do Estado e também a necessidade de destruição dos antigos aparelhos de Estado - já que não poderia o proletariado utilizar a máquina estatal burguesa para realizar seus interesses na transição socialista – e sua necessária substituição por uma nova forma política: a ditadura do proletariado.

São as experiências do movimento operário internacional e as análises contidas em *Luta de Classes na França* (1850) e *18 de Brumário de Luís Bonaparte* (1852) que possibilitaram a Marx o início de uma retificação com relação às teses do *Manifesto*, que se consolidará com sua reflexão sobre a Comuna em *A Guerra Civil na França*. A expressão dessa ruptura pode ser percebida, segundo Balibar, pela ausência, no *Manifesto*, i) do termo “ditadura do proletariado”; ii) da necessidade de desmantelar imediatamente o aparelho de Estado existente; iii) das medidas práticas necessárias à destruição e extinção do Estado.

Tal retificação acarreta, como dissemos mais acima, entre outras consequências, a *transformação da definição do Estado*, já que agora a própria concepção histórica do Estado é alterada, passando a conceber uma importante diferenciação: “a nova definição do Estado repousa na distinção do *poder de Estado* e do *aparelho de Estado*” (BALIBAR, 1975, p. 140). Ao captar a retificação no interior da teoria do Estado, Balibar nos permite compreender que, diferentemente da tese presente no *Manifesto*, as revoluções de 1848 e a experiência da Comuna permitem

a Marx compreender que “o Estado da classe capitalista, não é nunca o Estado dos *capitalistas*” (*ibid.*, p. 141).

A compreensão da coexistência simultânea do *poder de Estado e do aparelho de Estado* demonstra que o poder político da classe dominante não se exerce diretamente sobre a classe explorada, diferente do que se entendia no *Manifesto*⁴, mas por intermédio de um aparelho especializado que está a serviço daquela classe, isto é, o aparelho de Estado realiza de forma “complexa” e “transformada” o poder político da classe capitalista. De modo algum, esse poder é sobrenatural, ao contrário, sua raiz material assenta na luta de classes econômica.

Quando se afirma que o poder político de uma classe se exerce de forma “transformada”, isso quer dizer que “o poder político do Estado não se apresenta, melhor, não se realiza sob a forma de uma relação de uma classe para com outra” (*ibid.*, p. 143). A relação de classe é assim dissimulada pelo mecanismo inerente aos aparelhos de Estado: “este mecanismo é necessariamente produtor de ilusão ou de desconhecimento quanto à relação de classes que realiza” (*ibid.*, p. 145).

Aqui é ainda possível e necessário tratar de outra ruptura causada pela experiência do movimento operário e que está estritamente vinculada com a tese do aparelho de Estado. Ao contrário da conclusão de que a extinção do Estado levaria ao fim da política, presente no *Manifesto*, a Comuna resultou ser uma nova forma de prática política: “essa forma não se define do ponto de vista jurídico, não é um modelo institucionalizado, com as suas regras e a sua legalidade estabilizando e fixando as relações sociais” (NAVES, 2000, p. 95).

Retomando o que já havíamos dito, podemos agora falar de um Estado que é ao mesmo tempo um não-Estado, essa forma de prática política que expressa uma realidade contraditória entre dois termos e que se realiza pela ditadura do proletariado, cujo objetivo é transformar as relações de produção capitalistas, que são relações de exploração, revolucionando, assim, as relações sociais no decorrer da transição. Não se trata, pois, como o *Manifesto* poderia levar a entender de maneira equivocada, de um Estado burguês e outro Estado proletário. A prática política do proletariado, ao ingressar no terreno do Estado, significa partir das suas próprias bases:

⁴ O poder político propriamente dito é o poder organizado de uma classe para a opressão de outra” (MARX; ENGELS, 1988, p. 87).

[...] a burguesia “se organiza em classe dominante” apenas desenvolvendo o aparelho de Estado. E que o proletariado “se organiza em classe dominante” apenas fazendo surgir ao lado do aparelho de Estado e contra ele formas de prática e de organização políticas totalmente diferentes: portanto, de facto, destruindo o aparelho de Estado existente, e substituindo-o não simplesmente por um outro aparelho, mas pelo conjunto doutro aparelho de Estado e mais outra coisa diferente de um aparelho de Estado. (BALIBAR, 1975, p. 152).

Como relembra Balibar (*Ibid.*, p. 152), essa nova forma de prática política coloca para as massas do proletariado o papel de tomar em suas mãos tanto a repressão como o poder sobre os meios de produção, a fim de que tais tarefas não permaneçam restritas ao aparelho de Estado e sua classe dirigente. São as massas, pelas distintas formas de sua organização de classe (clubes, conselhos ou comitês operários, etc.), as responsáveis por comandar, sem *Sujeitos* substitutos, o processo de transição e a transformação das relações sociais, rumo à extinção do Estado, que é já um não-Estado, sabendo que seu *definhamento* não decorre de uma simples e longínqua evolução, mas, ao contrário, tanto a revolução proletária como a destruição do Estado constituem um único e mesmo processo no interior da luta de classes.

Encerrado o tema da retificação, podemos passar agora ao avanço proporcionado pelas contribuições de Althusser à teoria do Estado, tendo em vista o que foi dito no início do tópico acerca da constatação de que o fundamental da tradição marxista estaria ainda num momento de *teoria descritiva*, tratando especialmente do elemento que ficou em aberto, qual seja, dos aparelhos de Estado.

1.2 OS APARELHOS DE ESTADO

Nesse processo de desenvolvimento da teoria, Althusser “acrescenta” às formulações da tradicional teoria marxista do Estado seus estudos sobre os aparelhos ideológicos de Estado, definindo-os como “um certo número de realidades que se apresentam ao observador imediato sob a forma de instituições distintas e especializadas” (ALTHUSSER, 1970, p. 43).

Antes de mais, é necessário sublinhar que a retificação que atinge a teoria marxista, captada por Balibar, origina uma nova definição de Estado, compreendida pela distinção a que nos referimos anteriormente entre *aparelhos de Estado e poder de Estado*. Althusser centra esforços em demonstrar o funcionamento complexo dos

distintos e múltiplos aparelhos. Sua contribuição para o desenvolvimento da teoria, nesse sentido, é muito mais que um simples “acréscimo”.

Já vimos como Althusser define os aparelhos ideológicos de Estado. Mas ainda nos resta descobrir qual a função desses aparelhos e seu modo de funcionamento, bem como descobrir qual a extensão dessa multiplicidade de aparelhos. Bom, essas instituições especializadas que guardam um certo número de realidades são elencadas por Althusser através do que ele chama de “lista empírica”, composta pelo aparelho religioso, escolar, familiar, jurídico, político, sindical, informativo e cultural.

Como se denota, não estão na lista o exército, a força policial, as prisões, etc., uma vez estes integram o aparelho repressivo de Estado, ou seja, aquele aparelho que atua de forma prevalente pela *violência*. Aqui reside uma importante distinção feita por Althusser: “o Aparelho repressivo de Estado funciona ‘pela violência’, enquanto os Aparelhos Ideológicos de Estado *funcionam ‘pela ideologia’*”. (*ibid.*, p. 46). Em que pese essa diferença, Althusser é claro ao afirmar que nenhum aparelho opera de modo puro, ou seja, apenas pela violência ou apenas pela ideologia. Na verdade, o que existe é um funcionamento *simultâneo* e com *prevalência*, ora da ideologia, no caso dos aparelhos ideológicos, ora da violência, no caso dos aparelhos repressivos.

Assim, a igreja e a escola, por exemplo, funcionam de forma prevalente pela ideologia, e em segundo plano pela repressão: já que tanto uma quanto a outra “educam’ por métodos apropriados de sanções, de exclusões, de seleção, etc.”. (*ibid.*, p. 47). O direito – e isso nos chama muito a atenção – é colocado apenas numa nota de rodapé, diferente do que ocorre com os outros aparelhos, por exemplo, o religioso. Nessa pequena nota, Althusser afirma que “o ‘Direito’ pertence simultaneamente ao Aparelho (repressivo) de Estado e ao sistema dos AIE” (*ibid.*, p. 44). Deixaremos em suspenso a questão relacionada ao direito. A ela retornaremos mais adiante.

Se os aparelhos são “de Estado” como ficam então as instituições privadas (educacionais, informativas, culturais, etc.)? Ora, como afirma Althusser (1970, p. 45), “a distinção entre o público e o privado é uma distinção no interior do direito burguês”, de modo que “o domínio do Estado escapa-lhe porque está ‘para além do Direito’”, afinal, “o Estado, que é o Estado da classe dominante, não é nem público nem privado”.

Ao afastar de cena a “cortina ideológica”⁵ que caracteriza a teoria jurídica burguesa do Estado, Althusser, sem grandes problemas, pode afirmar que não há qualquer importância naquilo que a jurisprudência e a doutrina burguesa do direito tratam por regime jurídico administrativo em oposição ao direito privado. Em outras palavras, pouco importa se os aparelhos são públicos ou privados, já que uma tal divisão não consegue conceber as determinações econômicas que fazem dela uma mera ilusão.

Outra constatação importante se refere ao tema da *unidade* desse corpo *múltiplo* de aparelhos. Se é verdade que há uma *pluralidade* de aparelhos ideológicos, é igualmente certo que o que vincula ou *unifica* esse corpo de aparelhos é a própria ideologia dominante, já que a classe que toma o poder de Estado é a classe que se torna também ativa nos aparelhos ideológicos e repressivos de Estado:

[...] nenhuma classe pode duravelmente deter o poder de Estado sem exercer simultaneamente a sua hegemonia sobre e nos Aparelhos Ideológicos de Estado. [...] os Aparelhos Ideológicos de Estado podem ser não só o alvo mas também o local da luta de classes e por vezes de formas renhidas de luta de classes. (Ibid., p. 49).

Ao verificar que a luta de classes está presente também nos aparelhos ideológicos, Althusser demarca na teoria a possibilidade histórica de alteração das relações de produção pelo proletariado. Como se extrai da citação acima, os aparelhos ideológicos são o *alvo* e o *local* da luta de classes. Isso significa que uma classe não pode dispor permanentemente de forma tranquila e sem embates dos aparelhos ideológicos e repressivos de Estado, mas quer dizer também que o proletariado pode “virar contra as classes no poder a arma da ideologia” (Ibid., p.51).

Nesse momento, já podemos buscar responder qual a função dos aparelhos repressivos e ideológicos de Estado. Althusser, por um longo caminho, conclui que a sua função é precisamente assegurar a reprodução das relações de produção, que são essencialmente relações de exploração. Em termos concretos, a sociabilidade que exsurge da formação social capitalista também é mantida pelos aparelhos, ideológicos e repressivos, de Estado, ainda que, em última instância, seja o modo de

⁵ Cf. *Prefácio* de Evgeni Pachukanis a “Princípios do Direito Público” de Hauriou. In: Teoria Geral do Direito e o Marxismo: ensaios escolhidos: 1921–1929. 1. Ed. Sundermann: São Paulo, 2017, p. 278.

produção o responsável material pela reprodução das condições da sociabilidade capitalista:

[...] todo processo social de produção é simultaneamente processo de reprodução. As condições da produção, são ao mesmo tempo, as condições da reprodução”. Nenhuma sociedade pode produzir continuamente, isto é, reproduzir, sem reconverter continuamente uma parte de seus produtos em meios de produção [...]. (MARX, 2013, p. 641).

Como consignado acima, por Marx, a manutenção de determinada formação social demanda a reprodução constante e ampliada tanto das condições de produção, ou seja, dos meios de produção e também da força de trabalho, como das próprias relações de produção: “o processo capitalista de produção, considerado em seu conjunto ou como processo de produção, produz não apenas mercadorias, não apenas mais-valor, mas produz e reproduz a própria relação capitalista” (MARX, 2013, p. 653).

A relação de assalariamento e a separação entre trabalhadores e capitalistas são relações decorrentes da produção capitalista. Essas relações são reproduzidas também no processo de produção. Mas o mecanismo de sua reprodução, ao mesmo tempo, escapa à produção: daí o sentido da colocação de Althusser: “*como é assegurada a reprodução das relações de produção?* [...] é, em grande parte assegurada pela superestrutura, jurídico-política e ideológica” (ALTHUSSER, 1970, p. 53).

Se considerarmos corretas as constatações de Althusser: i) a reprodução das condições materiais da produção ultrapassa o nível da empresa; ii) a reprodução da qualificação da força de trabalho também se dá por instâncias e instituições para além da produção, então temos aqui a pertinência e importância de verificar como essa reprodução é assegurada. Assim é que nos deparamos com os aparelhos repressivos e ideológicos de Estado: responsáveis *em grande parte* por certificar que a relação de exploração se mantenha em pleno e progressivo funcionamento.

A ideologia dominante está assim autorizada a manter a harmonia entre o aparelho repressivo e os aparelhos ideológicos de Estado, com o fim último de garantir a reprodução dessas relações de exploração. As condições políticas que permitem o funcionamento dos aparelhos ideológicos são tuteladas ou “escudadas” pela violência dos aparelhos repressivos, que também garantem as condições políticas da reprodução das relações de produção. O amálgama que vincula os aparelhos

ideológicos e repressivos é a ideologia dominante, que realiza e exerce o poder da classe dominante⁶ no seu interior.

2. A IDEOLOGIA: POLÍTICA E EPISTEMOLOGIA

Mais que um claro exemplo polissêmico, a *ideologia* pode carregar formulações de ordem política e/ou epistemológica incompatíveis entre si. Nos mais diversos sentidos teóricos do termo, existem dois que particularmente interessam à herança marxista por representarem duas correntes intelectuais: uma de cunho mais epistemológico e racionalista, que desloca a análise para ideias de verdadeira e falsa cognição, distorção, mistificação ou ilusão; e outra sociológica, que está mais preocupada com a função que determinadas ideias exercem sobre a vida social do que o caráter real ou irreal que elas comportam (EAGLETON, 1997, p. 16).

Os inúmeros problemas acarretados pelo conceito cognoscitivo de falsa consciência, tal qual seu tom aviltante com relação às capacidades intelectuais humanas, contribuem para a constatação que faz Eagleton (1997, p. 23): “trata-se de uma noção de ideologia bastante impopular nos dias de hoje”. Por outro lado, a alta capacidade de resposta que teóricos mais próximos do segundo sentido acima apontado, como é o caso de Louis Althusser, fornecem para entender a complexidade que envolve o tema da ideologia, ajuda a tornar ainda mais impopular aquela noção de falsa consciência:

Althusser desfere um golpe mortal contra qualquer teoria puramente racionalista da ideologia – contra a noção de que ela consiste apenas em uma coletânea de representações que distorcem a realidade e de proposições empiricamente falsas. Ao contrário, a ideologia para ele refere-se principalmente a nossas relações afetivas e inconscientes com o mundo, aos modos pelos quais, de maneira pré-reflexiva, estamos vinculados à realidade social. (*ibid.*, p. 30).

Todavia, por mais que se aceite a aproximação de Althusser com o segundo sentido (sociológico), entendemos não ser possível retirar da teoria althusseriana a

⁶ Pensamos ser relevante registrar o alerta feito por Michel Pêcheux a esse respeito: “[...] os Aparelhos Ideológicos de Estado não são a *expressam* da dominação da ideologia dominante, isto é, da ideologia da classe dominante [...], mas o *local* e o *meio* de realização dessa dominação”. Ao mesmo tempo – e isso é primordial –, “os Aparelhos Ideológicos de Estado não são puros instrumentos da classe dominante. [Eles] constituem, simultânea e contraditoriamente, a sede e as condições ideológicas da transformação das relações de produção”. (1996, p. 143-144).

preocupação também com o aspecto epistemológico da *ideologia*, o que nos leva a concordar com Eagleton quando afirma que Althusser não nega a aplicação de juízos de verdade e falsidade à ideologia. Daí ser possível considerar que em alguma medida a concepção racional ou cognitiva está presente, mas não como elemento principal ou puro, na elaboração de Althusser, tal como reconhece Sampedro (2010, p. 32), que assim concebe a investigação althusseriana sobre a ideologia: “a ideologia é tratada por Althusser em relação com a ciência. O campo próprio para esse tratamento é, pois o da epistemologia. Por outro lado, a ideologia é contemplada desde sua vertente prática [...]. Nesse segundo caso, o campo de abordagem é político”.

Do ponto de vista epistemológico, a ideologia comporta um certo nível de conhecimento pragmático. Ainda assim, ao articular a noção cognitiva da ideologia com a teoria do inconsciente de Freud, a relação entre *erro* e *falsidade* tomam um contorno diferente no tratamento dado por Althusser (SAMPEDRO, 2010, p. 39), já que a ideologia assim compreendida não adquire um sentido negativo. Para ele, como veremos, a ideologia é tomada como determinação histórica própria das formações sociais.

Outro ponto a ser ressaltado diz respeito ao caráter prático das ideologias, como lembra Pêcheux (1996, p. 143), já que a “ideologia não se compõem de “ideias”, mas de práticas” e que essas práticas encerram uma função social própria do mecanismo ideológico que se inscreve na existência material dos aparelhos de Estado. Althusser assim consigna o tema:

[...] a ideologia [...] reconhece portanto, apesar da sua deformação imaginária, que as “ideias” de um sujeito humano existem nos seus actos, ou devem existir nos seus actos, e se isto não acontece, empresta-lhe outras ideias correspondentes aos actos (mesmo perversos) que ele realiza. Esta ideologia fala dos actos: nós falaremos de actos inseridos em *práticas*. E faremos notar que estas práticas são reguladas por *rituais em que se inscrevem, no seio da existência material de um aparelho ideológico* [...]. (1970, p. 87).

Diante da tese acima, lançada por Althusser, antes de adentrarmos no aspecto epistemológico ou cognoscitivo, trataremos do aspecto prático ou político da ideologia.

2.1 O ASPECTO POLÍTICO DA IDEOLOGIA

Deixado de lado, por ora, o sentido cognoscitivo da teoria althusseriana da ideologia, pensamos ser importante registrar duas das características que ela assume

no seu aspecto político e que nos parecem fundamentais para enfatizar a ideia de *práticas*: i) sua dinâmica inconsciente e ii) sua materialidade.

Em primeiro lugar, a ideologia exerce uma dinâmica inconsciente: os homens “não percebem a ideologia de sua representação do mundo como ideologia, não conhecem nem sua estrutura nem seus mecanismos: *praticam* sua ideologia [...], *não a conhecem*” (ALTHUSSER, 2017, p. 59). Daí não ser possível formular a tese de que *na ideologia os homens representariam suas condições reais de existência*, mas, ao contrário, nela estariam representadas *as relações imaginárias dos homens com as suas condições reais de existência* (*ibid.*, p. 82).

A diferença entre uma e outra situação reside justamente no modo como a representação é compreendida pela experiência vivida. A *representação* está no campo da identificação especular. É como se entre as relações reais de existência e o juízo que o sujeito faz dessas relações houvesse um momento de deformação resultante da imagem especular⁷.

A representação da imagem especular resultaria distinta das condições reais de existência colocadas ante o espelho. A imagem projetada destas condições reais de existência seria, por assim dizer, dotada de uma propriedade quiral⁸. A princípio, se colocada diante do espelho, a relação de assalariamento representaria, pelo preço, o valor correspondente à força de trabalho; no entanto, essa relação imaginada (o dispêndio da força de trabalho equanimemente remunerada pelo salário), pela sua deformação, não é capaz de captar a essência das condições reais do assalariamento, que, no limite da lei do valor, remunera apenas uma parte da jornada de trabalho. Daí a afirmação de Sampedro sobre existir na teoria althusseriana da ideologia um cruzamento entre relações reais e imaginárias:

Que as relações sejam imaginárias e, ao mesmo tempo, reais implica que são “vivas”. A ideologia, reiteramos isso, forma parte da experiência vivida. Qualquer descrição do vivido leva uma marca ideológica, de modo que os indivíduos vivem uma ideologia sem serem os seus protagonistas. A ideologia constitui um conteúdo consciente através de um processo inconsciente; o seu

⁷ Em Lacan verificamos que a imagem especular possui uma espécie de poder transformador: “o estádio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhando no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade”. (LACAN, 1996, p. 100).

⁸ A propriedade quiral de um elemento designa a impossibilidade de sobreposição da sua imagem especular. O contrário, a possibilidade de um objeto ser sobreposto perfeitamente à sua imagem designa uma propriedade aquiral.

motor está fora dela, produzindo assim esse particular efeito de deformação. (SAMPEDRO, 2010, p. 41).

Em segundo lugar, entendemos relevante tratar da materialidade da ideologia, já que segundo Althusser “esta relação imaginária é em si mesma dotada de uma existência material” (1970, p. 85). Como foi dito acima, são as *práticas* que estão inseridas no seio da teoria da ideologia. Esta, tal como afirmam Motta e Serra (2014, p. 134) “não existe no ‘mundo das ideias’”, concebido como ‘mundo espiritual’, mas em instituições e nas práticas próprias dessas mesmas instituições. A ideologia existe em aparelhos e nas práticas próprias desses mesmos aparelhos”.

Essa constatação exige registrar que a ideologia existe *pelos* e *para* os sujeitos. A ideologia constitui e é ao mesmo tempo constituída pelos sujeitos. Como para Althusser a ideologia em *geral* – diferente das ideologias regionais – não tem história⁹, seu caráter imutável e onipresente permite constatar sua presença nas distintas formações sociais. Se tal como o inconsciente também a ideologia é eterna, então Althusser está autorizado a afirmar que “a ideologia sempre-já interpelou os indivíduos como sujeitos, o que nos leva a precisar que os indivíduos são sempre-já interpelados pela ideologia como sujeitos” (ALTHUSSER, 1970, p. 102), mesmo antes de seu nascimento: com efeito, “assim como os homens nascem ‘animais econômicos’ e ‘animais políticos’ pode-se dizer que eles nascem também ‘animais ideológicos’” (ALTHUSSER, 2017, p. 57).

Aqui cabe uma observação. Os problemas dessa conclusão (a eternidade do sujeito) não passaram despercebidos aos teóricos da crítica materialista do direito que reivindicam a tese da subjetividade jurídica formulada por Pachukanis¹⁰, já que o *sujeito jurídico*, nos limites históricos em que é concebida essa categoria, não poderia ultrapassar a formação social capitalista, ou seja, não poderia ser eterna.

Celso Kashiura Jr., a esse respeito, registra sua crítica ao que chama de “vacilações” cometidas por Althusser, apontando como solução parcial a vinculação da subjetividade jurídica com a tese segundo a qual as ideologias regionais possuem

⁹ [...] “a ideologia é eterna como o inconsciente” (ALTHUSSER, 1970, p. 75).

¹⁰ Para Pachukanis, na sociedade burguesa, a forma jurídica possui como categoria elementar o sujeito de direito, que “é o átomo da teoria jurídica, o elemento mais simples, que não pode ser decomposto”. (PACHUKANIS, 2017, p. 137). Nessa perspectiva, o sujeito estaria circunscrito à formação social capitalista, sendo incompatível, a princípio, sua vinculação com a afirmação feita por Althusser de que a ideologia geral não tem história e que por consequência, ao ser interpelado, todo indivíduo é sempre-já sujeito.

uma história própria, ou seja, relacionando o conceito de sujeito com a ideologia jurídica como ideologia regional, uma das formas ideológicas historicamente específicas¹¹.

Pedro Davoglio, por sua vez, afirma que o conceito de sujeito é “mal-empregado” por Althusser, sendo necessário, por isso, ser revista a “pertinência do conceito de sujeito na teoria da ideologia em geral” (DAVOGLIO, 2018, p. 206).

Já Flávio Roberto Batista¹² encara o problema a partir da opção que Althusser realizou quando se “debruçou” sobre o aparelho de Estado religioso e recorreu às teorias psicanalíticas ao invés de centrar sua análise sobre o aparelho jurídico, uma vez que este último seria capaz de conceder uma resposta mais adequada nos quadrantes do materialismo histórico para a relação entre *ideologia* e *sujeito*, isto é, entre a interpelação ideológica do indivíduo constituído em sujeito e a subjetividade jurídica.

Diante do que foi dito, parece-nos até certo ponto arriscado afirmar que o *sujeito* de Althusser, por excelência, seria o sujeito de direito¹³ ou mesmo que a categoria jurídica do sujeito constituiria a noção ideológica nuclear¹⁴. Note-se que em *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*, o *sujeito* de Althusser foi elaborado com forte influência da psicanálise, tal como afirma Luiz Motta (2014, p. 81), notadamente a partir do escrito *O estádio do espelho como formador da função do eu* no qual Lacan compreende o estádio do espelho como “*uma identificação [...], ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem – cuja predestinação para esse efeito de fase é suficientemente indicado pelo uso, na teoria,*

¹¹ “É digno de nota, porém, que o próprio Althusser vacila, ao longo do percurso de construção de sua teoria da ideologia, no que diz respeito à concepção do preciso papel do sujeito de direito. Isto tem consequências sobretudo no que tange à historicidade da ideologia, em vista de uma compreensão aparentemente parcial da historicidade da própria forma sujeito”. (KASHIURA JR., 2015, p. 61).

¹² “Daí também deve decorrer a conclusão de que, ao contrário do caminho eleito por Althusser, o direito é o *locus* privilegiado de investigação da teoria dos aparelhos ideológicos de estado, uma vez que sua estreita relação com a estrutura econômica determina-lhe uma materialidade toda peculiar em relação aos demais aparelhos. Com efeito, se os aparelhos ideológicos de estado interpelam os indivíduos enquanto sujeitos, como estabelece Althusser, e se a teoria do direito movimenta-se em torno da categoria sujeito de direito, que assume as características das mercadorias de que é proprietário ao ser posto como livre e igual aos demais sujeitos, fica claro que a interpelação do sujeito de direito é dada de forma peculiarmente material em relação às interpelações dos demais aparelhos”. (BATISTA, 2015, p. 103).

¹³ É o que faz Magalhães (2018, p. 139): “a categoria sujeito, de acordo com Althusser, está na base de toda a ideologia, estando fundamentalmente atrelada ao humanismo filosófico, sendo que o sujeito por excelência é o sujeito de direito”.

¹⁴ Essa constatação está em Sampedro (2010, p. 50): “A categoria *jurídica* de sujeito constitui – para Althusser – a noção ideológica nuclear”. (destaque meu).

do antigo termo *imago*". (1996, p. 98). Por meio desse mecanismo especular de identificação, realiza-se um conhecimento e um desconhecimento: se por um lado há um (re)conhecimento mútuo entre os sujeitos interpelados, por outro, o mecanismo pelo qual ocorre a interpelação permanece sob total desconhecimento:

A realidade presente neste mecanismo, a que é necessariamente desconhecida nas próprias formas do reconhecimento (ideologia = reconhecimento/desconhecimento), é efetivamente, em última análise, a reprodução das relações de produção e das relações que delas derivam. (ALTHUSSER, 1970, p. 114).

A partir disso, não se pode perder de vista que no seio dos aparelhos de Estado se inscrevem práticas reguladas por rituais. Nessas práticas verifica-se a realização material das ideias inscritas nos sujeitos mutuamente reconhecidos. O que permanece sob desconhecimento é o funcionamento da ideologia, cuja função é a obtenção da "obediência consentida" (SAMPEDRO, 2010, p. 48) dos sujeitos, a fim de assegurar as relações de produção para além do âmbito da produção, como falávamos anteriormente.

Para encerrar o tema da materialidade da ideologia em Althusser, insistimos no seguinte ponto: a ideologia está inserida nas estruturas materiais das distintas formações sociais e para sua realização conta com a colaboração imprescindível dos sujeitos, que, por meio do processo de interpelação, são chamados a "portar" ou "introjetar" (SAMPEDRO, 2010, p. 47-52) a ideologia. Nas palavras de Althusser (1970, p. 88-89): "a existência das ideias da sua crença [do sujeito] é material, porque *as suas ideias são actos materiais inseridos em práticas materiais, reguladas por rituais matérias que são também definidos pelo aparelho ideológico material de que relevam as ideias desses sujeitos*".

2.1.1 O "SUJEITO" DE ALTHUSSER NA TEORIA DA IDEOLOGIA

Após esse breve registro sobre o que julgávamos fundamental a respeito da dinâmica inconsciente e da materialidade da ideologia, pensamos ser necessário expor o motivo que nos levou a falar de "risco" em tomar o *sujeito* de Althusser fundamentalmente como o *sujeito jurídico* – sobretudo no sentido delineado por Pachukanis. E aqui já aproveitamos para retomar a questão relacionada ao direito, que havíamos deixado suspensa páginas atrás.

Creemos que essa posição exige alguma cautela, já que o sujeito em *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado* claramente não se confunde com o sujeito jurídico pachukaniano. Isso não significa que Althusser ignorava as peculiaridades do jurídico. A nota de rodapé sobre o direito a que nos referimos anteriormente, a própria categoria do *sujeito* e o registro de que outras ideologias regionais – incluindo a jurídica – poderiam atuar como exemplo, tal qual a ideologia religiosa, na demonstração do funcionamento da ideologia¹⁵, permite-nos perceber que as “vacilações” de Althusser tinham um motivo. Do mesmo modo, o *sujeito de direito*, devido às suas especificidades históricas¹⁶, teria lugar na teoria da ideologia enquanto inserido na ideologia jurídica/burguesa, não na ideologia em geral.

Daí os riscos de se afirmar que o sujeito de direito constituiria a base de toda ideologia ou que o sujeito jurídico seria o núcleo da noção ideológica. O motivo a que nos referimos acima poderia ser caracterizado pelo fato de a própria teoria althusseriana apresentar sucessivas retificações e rupturas, isto é, por estar em constante desenvolvimento. Nicole-Édith Thévenin comprova esse percurso de maneira brilhante em *O Itinerário de Althusser*. Segundo ela, entre *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado* (1970), *Resposta a John Lewis* (1973) e *Elementos de Autocrítica* (1974), teria ocorrido uma revolução no pensamento de Althusser:

Em *Réponse à John Lewis*, como em *Éléments d'autocritique*, uma revolução se realiza. O direito, mais precisamente, a ideologia jurídica, funciona agora como pai todo-poderoso, aquele que regula o discurso de toda a ideologia burguesa, no lugar mesmo da religião que, em “*Idéologie et appareils idéologiques d'État*”, ainda ocupa o lugar de honra. (THÉVENIN, 2010, p. 23).

A revolução que caracteriza essa passagem no interior da teoria althusseriana diz respeito justamente à adoção, por Althusser, da forma sujeito de direito, ou seja, à “descoberta da função da ideologia jurídica” (THÉVENIN, 2010, p. 28), como base da ideologia burguesa. Ao se debruçar sobre a ideologia jurídica, apropriando-se da forma sujeito, Althusser é capaz de estabelecer o vínculo entre o mecanismo de funcionamento das práticas jurídicas e a ideologia. Ao tratar do “reverso orgânico” do

¹⁵ “Como a estrutura formal de qualquer ideologia é sempre a mesma, vamos contentar-nos com analisar um único exemplo, acessível a todos, o da ideologia religiosa, precisando que a mesma demonstração pode ser reproduzida a propósito da ideologia moral, jurídica [...]. (ALTHUSSER, 1970, p. 105).

¹⁶ A esse respeito, conferir o Althusser e o Direito (2018) de Pedro Davoglio.

economicismo, portanto, do humanismo e do liberalismo burguês, Althusser afirma que tanto um como o outro “têm as suas bases nas categorias do Direito burguês e da ideologia jurídica materialmente indispensáveis ao funcionamento do Direito burguês: a liberdade da Pessoa [...]. E eis o laço e o lugar preciso em que essas ideologias se unem num par: o *Direito burguês*” (ALTHUSSER, 1973, p. 95).

Se a base material do economicismo e do humanismo reina no modo de produção, sua expressão ideológica residiria já no aparelho ideológico jurídico, fundamentalmente na subjetividade jurídica: “la ideología jurídica es, em última instancia, y bajo formas de asombrosa transparencia, la base de toda la ideología burguesa” (ALTHUSSER, 1975, p. 25) e o sujeito jurídico o coração da filosofia burguesa.

Cabe registrar que, como salientam Motta e Serra (2014, p. 134), uma análise mais detida sobre o direito já estava presente mesmo nos manuscritos que deram origem ao artigo *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado* e que permaneceram inéditos até sua publicação integral sob o título *Sobre a Reprodução* (1995). Por exemplo, enquanto no artigo Althusser apenas lança a dinâmica simultânea do aparelho jurídico no campo do aparelho repressivo e também ideológico (o que, como vimos, é pertinente aos demais AIE, já que inexistente um aparelho “puro”), nos manuscritos essa noção, realmente, é tratada de forma mais pormenorizada:

[...] o Direito [...] merece ser pensado sob o conceito de Aparelho ideológico de Estado. [...] Se nossa tese é exata, ela coloca em destaque uma realidade de primeiríssima importância: o papel *decisivo* desempenhado nas formações sociais capitalistas pela ideologia *jurídico-moral* e sua realização, ou seja, o Aparelho ideológico de Estado jurídico, que é o *aparelho específico que articula a superestrutura a partir da e na infraestrutura*. (ALTHUSSER, 2008, p. 189).

Nos manuscritos, portanto, o fenômeno jurídico é pensado a partir de duas vertentes: i) enquanto regulador das relações de produção, ou seja, como “*reconhecimento* oficial, legal, das condições formais que regulam o jogo, isto é o funcionamento das relações de produção capitalistas” (ALTHUSSER, 2008, p. 187); ii) enquanto aparelho ideológico de Estado ao qual, na formação social capitalista, é atribuída a particular e específica função de articular a superestrutura *a partir da e na* infraestrutura. Essas conclusões de Althusser, do ponto de vista da sistematização

feita por Pachukanis décadas antes¹⁷, nos parece bastante aguçada, mas ainda carente de um elemento, mesmo nos manuscritos, que, como foi captado por Thévenin, configura a revolução no interior da sua teoria: trata-se da *forma sujeito* ou da subjetividade jurídica.

2.2 O ASPECTO EPISTEMOLÓGICO DA IDEOLOGIA

Podemos agora, após essas considerações sobre a vertente política da teoria da ideologia de Althusser, retomar o seu aspecto epistemológico ou cognoscitivo a partir da relação entre *ciência* e *ideologia*. No sentido aqui empregado, a ideologia seria concebida como *desconhecimento*: “a ideologia dá aos homens certo ‘conhecimento’ de seu mundo [...], mas ao mesmo tempo não os introduz senão em seu desconhecimento” (ALTHUSSER, 2017, p. 63). A alternativa ao desconhecimento resultante da ideologia seria dada pela ciência, devido à sua capacidade de “romper com a representação *mistificada-mistificante* da ideologia”.

Nessa perspectiva cognoscitiva, como diz Sampedro (2010, p. 33), a ideologia seria a “companheira surda” da ciência, na medida em que estaria ali presente, buscando dominar a todos, preparada para sobreviver e resistir à ciência. É a partir dessa noção científica que pode ser compreendido o marxismo na luta travada contra a ideologia burguesa, já que sua abordagem com relação ao mundo não se bastaria a aplicar os conceitos morais e jurídicos burgueses, mas, com fundamento no desenvolvimento histórico e econômico¹⁸, tecer uma nova concepção crítica desses mesmos princípios. É nesse sentido que se compreende inclusive a afirmação de Engels sobre a necessidade de converter o socialismo em ciência¹⁹. Do seio da ideologia burguesa, nessa região em que predomina o desconhecimento, eis que surge uma nova concepção científica: o marxismo. Vejamos como Sampedro descreve essa relação:

¹⁷ Vejamos como Pachukanis coloca a questão em termos similares: “A premissa fundamental da regulamentação jurídica é, desse modo, a oposição entre interesses privados. É, ao mesmo tempo, uma premissa lógica da forma jurídica e a causa real do desenvolvimento da superestrutura jurídica” (2017, p. 106).

¹⁸ “Estos dos grandes descubrimientos: la concepción materialista de la historia y la revelación del secreto de la producción capitalista, mediante la plusvalía, se los debemos a Marx. Gracias a ellos, el socialismo se convierte en una ciencia, que sólo nos queda por desarrollar en todos sus detalles y concatenaciones.”. (ENGELS, 2001, p. 46).

¹⁹ “Para convertir el socialismo en una ciencia, era indispensable, ante todo, situarlo en el terreno de la realidad”. (ENGELS, 2001, p. 39).

[...] se toda ciência nasce e se desenvolve excluindo a ideologia, também é certo que as noções próprias da ideologia se descrevem como indicadores da ciência, no sentido de que a ciência produz o conhecimento de um objeto cuja existência está indicada na região da ideologia. Isso implica que a ideologia seja sempre ideologia para uma ciência. Em outras palavras, os únicos discursos conhecidos como ideológico o são no olhar retrospectivo de uma ciência. (2010, p. 33).

Com efeito, a distinção entre ideologia e ciência leva Althusser a afirmar a “proeminência da formação teórica em relação à luta ideológica” (2017, p. 76), uma vez que sem essa tal distinção “é impossível compreender a especificidade própria do marxismo como ciência, a natureza da união do marxismo e do movimento operário” (2017, p. 82).

A formação teórica, para Althusser (2015, p. 136), pode então ser compreendida como *prática*, isto é, como um processo específico que, por meio de um trabalho humano e da utilização de meios determinados, transforma uma matéria-prima num produto. Diversas são as práticas: produtiva, política, ideológico, teórica, etc., que se estruturam numa unidade complexa de práticas, conformando a “prática social”. Nesses termos, a *teoria* constitui uma das formas específicas de práticas existentes: a *prática teórica*.

Ela [a prática teórica] trabalha uma matéria prima (representações, conceitos, fatos) que lhe é dada por outras práticas, sejam elas “empíricas”, “técnicas”, ou “ideológicas”. Em sua forma mais geral, a prática teórica não abrange somente a prática teórica científica, mas igualmente a pré-científica, ou seja, “ideológica” (as formas de “conhecimento” constituindo a pré-história de uma ciência e suas “filosofias”). (ALTHUSSER, 2015, p. 136).

A ciência ou a *prática teórica científica*, como é o caso do marxismo, destaca-se *da* e revela a ideologia, a pré-história da ciência. A *teoria* constitui, desse modo, um determinado sistema teórico ou um “sistema *rigoroso* de conceitos científicos de base”²⁰. Na *prática* ou no processo de transformação de determinada matéria-prima em produto, enquanto forma específica, a *prática teórica* “se exerce sobre um objeto próprio e desemboca em seu *produto* próprio: um *conhecimento*”. (ALTHUSSER, 2015, p. 141).

Toda essa elaboração de Althusser capta no seu mais genuíno sentido a exposição de Marx sobre o “ato de produção” científico:

²⁰ Em *Advertência aos leitores do Livro I d'O capital* (1969), Althusser diz: “Ora, o que é essa teoria indispensável a toda ciência? É um *sistema de conceitos científicos de base*”. (2013, p. 42).

[...] para a consciência, pois, o movimento das categorias aparece como o verdadeiro ato de produção – que apenas recebe um impulso do exterior – cujo resultado é o mundo, e isso é exato porque [...] a totalidade de pensamento, como uma concreção de pensamento, é, na realidade, um produto do pensar, do conceber; não é de nenhum modo o produto do conceito que se engendra a si mesmo e que concebe separadamente e acima da intuição e da representação, mas é elaboração da intuição e da representação em conceitos. O todo, tal como aparece no cérebro pensante, que se apropria do mundo da única maneira em que pode fazer [...]. (MARX, 2008, p. 259).

A partir desta citação, podemos tratar do que Althusser chama de “processo da prática teórica”, e que, em nossa opinião, merece ser acompanhado pela exposição de Marx no texto da sua *Introdução à Contribuição da Crítica à Economia Política* (1859). Voltaremos a destacar elementos dessa passagem mais adiante. Por ora, interessa-nos compreender que o processo de prática teórica irá dispor de três espécies de generalidades: a *generalidade I*, que pode ser entendida como conceitos ou fatos científicos já elaborados, mas pertencentes ainda ao campo ideológico. Um claro exemplo para ilustrar o que diz Althusser, pode ser verificado a partir da seguinte constatação de Pachukanis:

A crítica da jurisprudência burguesa, do ponto de vista do socialismo científico, deve tomar como modelo a crítica da economia política burguesa, como feita por Marx. Para isso, ela deve, principalmente, *partir em direção ao território do inimigo*, ou seja, deixar de lado generalizações e abstrações que foram elaboradas pelos juristas burgueses, baseados nas necessidades de seu tempo e de sua classe, mas, submetendo a uma análise essas categorias abstratas, descobrir seu verdadeiro significado, ou seja, em outras palavras, mostrar o condicionamento da forma jurídica. (2017, p. 86). (destaque meu).

São justamente essas *abstrações* e essas *generalizações* ou conceitos que constituem a matéria-prima que caracteriza a generalidade I, e, por isso mesmo, “conduzem a reprodução do concreto por meio do pensamento” (MARX, 2008, p. 259). No caso acima, Pachukanis refere-se aos conceitos empregados pela doutrina burguesa do direito, tais como “sujeito de direito”, “contrato”, “relação jurídica”, etc. Essas abstrações carregam consigo a dialética da história e por consequência expressam uma realidade específica. No entanto, sem uma crítica materialista desses conceitos, não seria possível revelar o seu caráter ideológico. Aqui reside a tamanha importância de Pachukanis para a crítica do direito.

A segunda espécie de generalidade presente no processo da prática teórica diz respeito à *generalidade II*. Esta generalidade II é responsável por *trabalhar a*

generalidade I. Ela é, portanto, o *meio* que age sobre a *matéria-prima*. Trata-se da “teoria da ciência”, responsável por realizar esse processo de transformação da generalidade I (ideológica) em generalidade III (científica). Como “teoria” da ciência²¹, isto é, a generalidade II, Althusser quer demarcar a distinção fundamental que há no marxismo entre a verdadeira mutação que possibilita o conhecimento do mundo e o processo de simples desenvolvimento (autogênese) do conceito, então presente em Hegel:

[...] a generalidade II é a “teoria” da ciência considerada e, como tal, o resultado de um processo de transformações reais no sentido forte do termo, ou seja, que não tem a forma de um simples desenvolvimento (conforme o modelo hegeliano: o desenvolvimento do em-si em para-si), mas a forma de mutações e reestruturações provocando descontinuidades qualitativas reais. (ALTHUSSER, 2015, p. 152).

Agora se torna mais compreensível a passagem anterior de Marx: “a totalidade de pensamento, como uma concreção de pensamento, é, na realidade, um produto do pensar, do conceber; *não é de nenhum modo o produto do conceito que se engendra a si mesmo*” (destaque meu). Concebida como processo de transformação real, como teoria da ciência que incide sobre uma determinada matéria-prima, a generalidade II é essa intermediária, esse meio fundamental e necessário que nos permite atingir a *generalidade III*. Esta última, por sua vez, pode ser entendida como o produto resultante da incidência da generalidade II (meio) sobre a generalidade I (matéria-prima). Não nos parece equivocado compreender esse processo como a relação entre *tese*, *antítese* e *ruptura*, e ruptura quer dizer descontinuidade qualitativa, possibilitada pelo confronto entre teoria da ciência (antítese) e a prática ideológica (tese). Esse produto resultante é o conhecimento. A *generalidade III* é o concreto-teórico ou, nas palavras de Marx:

Assim é que Hegel chegou à ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se absorve em si, procede de si, move-se por si; enquanto *o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo mentalmente como coisa concreta*. Porém, isso não é, de nenhum modo, o processo da gênese do próprio concreto. (2008, p. 259). (destaque meu).

²¹ “Mas *quem* trabalha? [...] Se nesses meios de produção fizermos provisoriamente abstração dos homens, é a isso que chamaremos de *Generalidade II*, a qual é constituída pelos *corpus* dos conceitos cuja unidade mais ou menos contraditória constitui a “teoria” da ciência [...]”. (ALTHUSSER, 2015, p. 150).

Nesse ponto, parece-nos pertinente a afirmação de Althusser ao constatar a impossibilidade de se falar de uma inversão hegeliana. Pelo menos após a demonstração do processo da prática teórica já não faria sentido conceber tal ideia. Em primeiro lugar, a identificação das três generalidades na generalidade I resulta, para Hegel, que “a generalidade ideológica que ele lhes impõe é a essência única constitutiva dos três tipos de generalidades – I, II, III – em ação na prática teórica” (ALTHUSSER, 2015, p. 154), uma vez que na concepção hegeliana estaria ausente o primado da generalidade II sobre a generalidade I. Em segundo, pelo que foi dito, somente faria sentido se falar em inversão se fosse possível conceber uma mudança de polos entre a autogênese do conceito (Hegel) e a gênese do concreto (Marx). Todavia, “não se obtém uma ciência invertendo uma ideologia [mas], com a condição de abandonar o domínio em que a ideologia crê lidar com o real, ou seja, abandonando sua problemática ideológica” (*ibid.*, p. 154).

Sem deixar de lado as calúnias imputadas a Althusser, concordamos com Pedro Davoglio (2018, p. 61) quando afirma que “nenhuma acusação de racionalismo faria sentido” quando se encara a concepção epistemológica de Althusser exposta aqui à luz do que de fato significou a ruptura promovida pelo materialismo histórico e dialético com relação à ideologia burguesa. Por outro lado, as acusações de teoricismo fariam certo sentido, como reconhece o próprio Althusser, no momento em que a relação ciência e ideologia foi teorizada em termos gerais: “era *especulación*, querer pensar la oposición verdades detentadas/errores rechazados, en una Teoría general de *la Ciencia y de la Ideología y de su diferencia*” (ALTHUSSER, 1975, p. 34).

O que para nós é imprescindível ressaltar diz respeito ao fato de que somente a prática teórica, como capta Sampedro (2010, p. 36), é capaz de dar conta de revelar o *espaço* que existe entre a estrutura real e as representações ideológicas. Nesse sentido, a generalidade II, a teoria que possibilita a transformação, a mutação da ideologia em gênese do concreto, demanda a prática teórica da ciência, não havendo espaço para um simples desenvolvimento do conceito. Somente a prática teórica científica possibilita o abandono da *problemática ideológica*. O contrário dela é justamente como procede a ideologia:

O que interessa no modo de proceder ideológico, é que a conclusão se torne “evidente”: a posição ideológica não aparece nunca como alternativa, mas

como necessidade, como imposição de “evidências” co-naturais uma função de “reconhecimento”, nunca de conhecimento. Assim, numa sociedade, as relações sociais visíveis não podem constituir uma estrutura de conhecimento, só de reconhecimento. (SAMPEDRO, 2010, p. 36).

Na prática ideológica não está colocada a pretensão do abandono da problemática ideológica. O que existe é a dissimulação no momento em que se formula a pergunta a que se pretende responder. E tal resposta já é inclusive conhecida: “a formulação de um *problema* nada mais é que a expressão teórica das condições que permitem uma *solução* já produzida fora do processo de conhecimento” (ALTHUSSER, 1979, p. 55 *apud* SAMPEDRO, 2010, p. 35).

Logo, o resultado desse processo pode ser apenas um: a perpetuação da ideologia e do desconhecimento, que, em última instância, significa a manutenção da estrutura mistificadora e representacional do mundo. Em linhas gerais²², essa é a chave com que pretendíamos encerrar essa seção, após longas – mas fundamentais – páginas sobre a teoria da ideologia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tanto Balibar quanto Althusser contribuíram de forma genuína para o debate em torno da teoria marxista do Estado e da ideologia. Balibar captou a admirável retificação elaborada por Marx a partir do acúmulo das lutas travadas pelos trabalhadores, notadamente daquelas que se desdobram entre 1848 e 1871, período que se estende da redação do *Manifesto* até o episódio da Comuna de Paris. Essa retificação, que é decorrente de uma ruptura no interior da própria teoria, e não uma simples “evolução”, evidencia a ausência no *Manifesto* da necessidade da imediata quebra da máquina estatal e de sua substituição por uma nova forma política de organização dos trabalhadores: um não-Estado que encontra na ditadura do proletariado a forma necessária à transição socialista para a constituição de novas relações de produção, rumo ao total definhamento do aparelho estatal.

Althusser, por sua vez, dialogando com a ideia lançada por Balibar sobre poder de Estado e aparelho de Estado, desenvolve a teoria marxista do Estado, desvelando

²² Por não ser nosso objetivo, uma exposição bastante sintetizadora e didática do percurso de Althusser nas formulações de sua teoria da ideologia pode ser consultada no artigo “A ideologia em Althusser e Laclau: diálogos (im)pertinentes” (2014), de Luiz Motta e Carlos Serra.

o modo como são asseguradas e reproduzidas as relações capitalistas de produção para além do âmbito da produção, ou seja, nos quadrantes da superestrutura, colocando no centro de sua análise os aparelhos repressivos e, sobretudo, ideológicos de Estado.

E é justamente em razão desse avanço da teoria marxista do Estado promovido por Althusser que tem lugar também a teoria da ideologia, o meio prevalente pelo qual atuam os aparelhos ideológicos de Estado. A ideologia, nos moldes como foi debatida aqui possui duas grandes vertentes: uma epistemológica e outra política. Enquanto a primeira estabelece uma relação de oposição com a ciência, a segunda encarta um caráter prático, ou seja, é tida como um ato ou como práticas inscritas no seio dos aparelhos de Estado.

Esse diálogo que buscamos propor sobre a teoria marxista do Estado e da ideologia, a partir dos escritos de Althusser e do importante artigo de Balibar, cotejando nossa análise com as interpretações contemporâneas a respeito do tema, constituiu uma tentativa de reunir e facilitar o contato, por meio da revisão bibliográfica elaborada, com teses e posicionamentos relevantes para todas e todos que pretendem se debruçar sobre essas duas categorias tão importantes quanto controvertidas no seio do marxismo: o Estado e a ideologia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis. Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado. Trad. Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Presença/Martins Fontes, 1970.

_____. Resposta a John Lewis. Trad. Álvaro Viana. 1.ed. São Paulo: Estampa, 1973.

_____. Elementos de Autocrítica. Trad. Miguel Barroso. 1.ed. Barcelona: Laia, 1975.

_____. Sobre a Reprodução. Trad. Guilherme João de Freitas. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. Advertência aos leitores do Livro I d'O Capital. In: KARL, Marx. O Capital: crítica da economia política: Livro 1: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. 1.ed. São Paulo: 2013.

_____. Por Marx. Trad. Maria Leonor F.R. Loureiro. 1.ed. Campinas: Unicamp, 2015.

_____. Teoria, Prática Teórica e Formação Teórica. Ideologia e Luta Ideológica. In: Teoria Marxista e Análise Concreta: textos de Louis Althusser e Étienne Balibar. Trad. Duarte Pereira, Joaquim José M. Ramos e Maria Leonor Loureiro. 1.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

BALIBAR, Étienne. A Retificação do Manifesto Comunista. In: Cinco estudos sobre o materialismo histórico, vol.1 Lisboa: Presença/Martins Fontes, 1975.

BATISTA, Flávio Roberto. O conceito de ideologia jurídica em Teoria geral do direito e marxismo: uma crítica a partir da perspectiva da materialidade das ideologias. Verinotio revista on-line – n. 19. Ano X, abr./2015, ISSN 1981-061X.

DAVOGLIO, Pedro. Althusser e o Direito. 1.ed. São Paulo: Ideias Letras, 2018.

EAGLETON, Terry. Ideologia: uma introdução. Trad. Silvana Vieira; Luís Carlos Borges. 1.ed. São Paulo: Unesp/Boitempo, 1997.

ENGELS, Friedrich. Del socialismo utopico al socialismo científico. 1.ed. Buenos Aires, Argentina: Editorial Ágora, 2001.

ENGELS, Friedrich. Introdução. In: MARX, Karl. A Guerra Civil na França. Trad. Rubens Enderle. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2011.

GOLDMAN, Wendy Z. Mulher, Estado e Revolução: política familiar e vida social soviéticas, 1917-1936. Trad. Natália Angyalossy Alfonso; et al. 1. ed. São Paulo: Boitempo: Iskra Edições, 2014.

KASHIURA JR., Celso Naoto. Sujeito de direito e interpelação ideológica: considerações sobre a ideologia jurídica a partir de Pachukanis e Althusser. *Revista Direito e Práxis*. Rio de Janeiro, Vol. 06, N. 10, 2015, p. 49-70.

LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do Eu. In: ZIZEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. 1.ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

LENIN, Vladimir I. O Estado e a Revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução. Trad. Aristides Lobo. 1.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MAGALHÃES, Juliana Paula. *Marxismo, Humanismo e Direito*. 1.ed. São Paulo: Ideias e Letras, 2018.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Trad. Marco Aurélio Nogueira e Leandro Konder. 1.ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1988.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. 1.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. *A Guerra Civil na França*. Trad. Rubens Enderle. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O Capital: crítica da economia política: Livro 1: o processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. 1.ed. São Paulo: 2013.

MOTTA, Luiz Eduardo; SERRA, Carlos H. Aguiar. A ideologia em Althusser e Laclau: diálogos (im)pertinentes. *Rev. Sociol. Polit.*, v. 22, n. 50, p. 125-147, jun. 2014.

MOTTA, Luiz Eduardo. *A favor de Althusser: revolução e ruptura na Teoria Marxista*. 1.ed. Rio de Janeiro: Grama: FAPERJ, 2014.

NAVES, Márcio Bilharinho. *Marx: ciência e revolução*. 1.ed. Campinas-SP: Moderna, 2000.

PACHUKANIS, Evgeni B. *Teoria Geral do Direito e Marxismo: ensaios escolhidos 1921 – 1929*. Trad. Lucas Simone. 1.ed. São Paulo: Sundermann, 2017.

PÊCHEUX, Michel. O mecanismo do (des)conhecimento ideológico. In: ZIZEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. 1.ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

SAMPEDRO, Francisco. A teoria da ideologia de Althusser. In: NAVES, Márcio Bilharinho (Org.). *Presença de Althusser*. Campinas, SP: Unicamp/IFCH, 2010, pp. 31-52.