

# Humano, demasiado humano: construção, desconstrução e reconstrução de contingências a partir do sujeito

Gustavo Chataignier \*

## *Resumo*

O texto se volta às críticas ao humanismo desde seu ataque pós-hegeliano – notadamente com a tragicidade nietzscheana e normatividade histórica, e portanto contingente, em Marx. No século XX, por meio dos comentários de Foucault acerca da construção do discurso e do marxismo em geral, mas de Althusser em particular, busca-se uma fundação não metafísica para o pensamento. Ao nos indagarmos sobre a relação entre teoria e prática produzida pelo debate de então, sugere-se uma revalorização do conceito de ideologia em Althusser, aproximado da subjetividade militante segundo a hipótese comunista badiouiana.

## *Palavras-chave*

Humanismo; ideologia; historicidade; Alain Badiou; hipótese comunista.

## *Abstract*

The text turns to criticisms of humanism since its post-hegelian attack – notably with Nietzschean tragedy and historical normativity, and therefore contingent, in Marx. In the 20th century, through Foucault's comments about the construction of discourse and Marxism in general, but Althusser's in particular, a non-metaphysical foundation for thought is sought. When we inquire about the relationship between theory and practice produced by

---

\* Professor-pesquisador do departamento de filosofia da Universidad Católica del Maule (Talca, Chile). Doutor em filosofia pela Universidade Paris 8 e pós-doutor pela UFRJ, é membro do Laboratoire des logiques contemporaines de la philosophie (Paris 8). Ganador da Chaire des Amériques (Université Rennes 2) e professor convidado pela Universidad de Valparaíso, é autor de “Temps historique et immanence”.

the debate at the time, a reevaluation of the concept of ideology in Althusser is suggested, approaching it to a militant subjectivity according to the Badiouian communist hypothesis.

### ***Key words***

Humanism; ideology; historicity; Alain Badiou; communist hypothesis.

## **Introdução**

“Renascimento das humanidades ou cenotáfio do humanismo?”, eis o que se indaga a presente edição em seu título. Curiosa nomeação, instigante elaboração linguística, sobretudo se se crê que atos de linguagem não são isentos de efeitos em sua performatividade intrínseca. *Kenos*, vazio, somado a *taphos*, tumba: túmulo vazio que presta homenagem a alguém cujos despojos ali não se encontram. Heróis nacionais com atuação em momentos históricos marcantes são alguns exemplos que ensejam cenotáfios ao redor do mundo. Ou um conceito.

Voltemos, alguns instantes, ao Nietzsche (2001) de *A gaia ciência*. Seu aforismo de número 125 funcionará como nosso guia no comentário acerca do humanismo hoje, no século XXI. Um louco surge em praça pública, munido de lampião em pleno meio-dia, e vocifera aos transeuntes: “Deus morreu! E fomos nós que o matamos!”. Alvo de pilhérias dos transeuntes, não se faz de rogado e continua a pontificar. Horizonte apagado, mar seco, queda em todas as direções e céu sem sol são algumas das imagens evocadas para ilustrar esse acontecimento que teria vindo cedo demais e nos teria deixado sem referências para o existir, órfãos no mundo. O personagem parece culpado por um tal assassinio, de modo que se põe a se purgar. Nietzsche termina a passagem com os relatos das andanças de seu personagem: “O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?”. A igreja é, portanto, ao menos segundo Nietzsche e nessa passagem, um vazio não habitado. Um cenotáfio, em suma. Em seus cursos sobre estética, Hegel (2002) define a pesada pedra, matéria prima da arquitetura, como uma força bruta que deseja ser imaterial e alcançar deus; o vazio do templo grego permanece assim inabitado, à diferença das posteriores construções romanas, que privilegiavam o fluxo de pessoas.

Luz de lampião sobreposta à luz do dia: excesso retórico ou repetição insossa? Ou, de natureza outra que a luz da natureza, a intermitente luz irradiada por quem ousa pensar é a repetição necessária que torna dizível um estado de coisas? Luz intermitente, rajada de pirilampo que ora vê, ora se cega. Em sua própria falha, mutismo ou obscuridade, o vaga-lume mergulha em seu tempo, para dele retornar – a tempo, assim se o espera, de vê-lo mudar<sup>1</sup>. Intempestivo. Com a certeza da escuridão, todo aparecer o faz sob o signo do desaparecimento.

A querela do humanismo já animou fortemente o debate intelectual mundial em meados do século XX. Seria desmesurado recuperar, no espaço de uma intervenção, o teor de argumentos e contra-argumentos ora mobilizados. O elogio da contingência e a virada linguística ensejou o que Patrice Vermeren (2007, p. 52-3) nomeia como “momento nietzschiano”. Sartreanos, Gauradianos e lukácsianos de um lado; althusserianos, foucaultianos e nietzschianos de toda sorte (incluamos aí leitores de Heidegger) do outro. Há diversos modos de dizer a substância em disputa. Claro está que há nuances e pertencimentos não tão claros assim. Aliás, talvez a visada de nossa discussão resida nesse espaço do “entre” duas posições consolidadas. De todo modo, façamo-lo segundo a oposição: história x devir; identidade x diferença; origem x dispersão; estática x movimento; negação x afirmação; linearidade x multiplicidade; sujeito x ser (cabe igualmente corpo sem órgãos).

Não se trata de colocar panos quentes na situação, em busca de uma impossível imparcialidade. Quiçá nosso ponto resida alhures: nem um, nem outro. Muito pelo contrário, tentaremos evidenciar processos geradores de unidade, cujo efeito, sempre a ser reiterado, é doador de visibilidade e dicção. Até as próximas contaminações e dissipações. Para tanto, é com grande proveito que lemos as recentes páginas que Étienne Balibar consagrou aos estudos sobre *Os universais*. Em livro de 2016, o autor aproxima, de maneira inusitada (e criativa), Hegel a Derrida – a construção à desconstrução, ou, ainda, a contradição a um jogo sem regras. Por um lado, Hegel acredita que o universal se coloca a si de maneira progressiva, concomitantemente à sua internalização por parte dos sujeitos. Os opostos se integram enquanto mediações de sua própria constituição, até o surgimento da figura do universal concreto, inteligível, síntese de múltiplas

---

<sup>1</sup> Sobre a metáfora dos vagalumes, ver Didi-Huberman (2011).

determinações. Balibar estima que seja possível fazer um pensamento passar no outro, contaminá-los. A história se vê necessariamente subvertida por seu caráter infinito. Complementarmente, toda finitude é expressão da ideia do infinito, daquilo que não cessa de mudar. Se há a necessidade do devir, em contrapartida deve-se postular o devir da necessidade. Na outra frente, Derrida, por seu turno, não deixa de fazer valer o “um”, ou seja, uma construção – a exemplo da universidade sem condição, ou, ainda, à maneira negativa de um “messianismo sem messias” (Balibar, p. 38-41). Postulados ou intenções desfeitos na performatividade da escritura tratam de tornar a contingência fenomenal pensável.

### **Figuras dialéticas**

Afastemos de pronto visões unilaterais. O panlogicismo de Hegel e sua fenomenologia do anti-espírito, para retomar duas expressões, uma do jovem Marx (de 1843 [1976]) e outra do Adorno da *Dialética negativa* (2001, p. 277-8), respectivamente, apontam para um destino previsível, calcado na formação do Estado nacional, tendo como fundo, incredivelmente, a superação da contingência. Esse quadro está bem consolidado no bojo dos debates contemporâneos, quer seja com Heidegger, quer seja com Deleuze. Notemos, em contrapartida, iniciativas de uma leitura “não metafísica” de Hegel, na qual se preserva a logicidade da alteridade em detrimento de um fechamento sistemático. Mesmo ao adotar termos estritamente hegelianos, o jovem Marcuse (1991, p. 97-98) crê que todo prosseguimento da *Ciência da Lógica* constatado na *Doutrina do Conceito* não poderia superar os ganhos da lógica objetiva. Dito de outra maneira, a “realidade efetiva” não pode de forma alguma passar a uma estrutura “ainda mais real”. Trata-se, isto sim, de uma “repetição” de realidade. O próprio Hegel (1994, p. 581) declara que a necessidade já é em si o conceito. Eis a razão pela qual Marcuse (1991, p. 107) pensa que a passagem da necessidade ao conceito é uma falsa passagem. A perspectiva de uma diferença não relacional impõe sérios limites à crítica perpetrada à dialética. Como se só houvesse diferença sem uno, uma figura pura da diferença – ou diferencia, pouco importa – imune a qualquer sorte de mediação.

Hegel, assim lido, não suprime o pólo da identidade em benefício das diferenças ou particularidades. Segundo Balibar, haveria uma classificação segundo aquilo que as

singularidades podem ou não contribuir para a vida comum. Pode-se igualmente evocar a figura da “vida”, momento mais imediato (e portanto abstrato) do Absoluto. Pensar a vida é pensar a história - esse “coletivo singular”, na terminologia de Koselleck (2006). Sem fundação prévia, a vida deve se definir a partir das contradições ocasionadas por seu próprio passar. A cada momento os pressupostos são revistos pelo crivo do presente. Ela dura e faz durar; dá identidade e a retira (finitude); permite a expressão da alteridade (os entes singulares) em um processo imanente (autorreferencial); unidade de contrários, persiste em seu outro, a morte – e lhe confere vida, na memória. O Fausto, citado na *Fenomenologia*, já ensinara: “tudo o que existe merece perecer”. O contato com uma instância pré-pessoal corrói todas as determinações, ao ponto de a incorporarmos enquanto determinação (negativa). Esse sujeito da falta instado a agir, no sentido de se relacionar malgrado suas intenções, não é fruto de mera contingência histórica, no sentido de não se tratar de uma formação teórica operante apenas em uma época. Isso seria empirismo. O argumento hegeliano visa a dotar o sujeito de dignidade ontológica necessária e contudo cambiante.

Isso quer dizer que Hegel (1994) pensa em um deslocamento das identidades, então inscritas em um “outro lugar”. Tal outro lugar seria justamente o “Absoluto”, visto como o princípio de seu próprio inacabamento. Em outras palavras, lida-se com a história (p. 31-2). O que explica o interesse por uma noção de universalismo cuja construção seja imediatamente uma desconstrução (parte-se de lugares e localizações, ainda que retomadas a posteriori) (p. 34-5). Isso quer dizer que não se trata de uma identidade que começaria a ser diferente. Ela, a identidade, é desde sempre não idêntica a si mesma. Seus momentos de estabilidade são possíveis graças a um período de indiferença, no qual as imediaticidades se tomam como absolutas, parâmetro para qualquer outra posição.

Um múltiplo dizível em seu próprio movimento passa pelo uno da linguagem. O “ultra uno” do acontecimento (o múltiplo que determina sequências temporais e enquetes subjetivas) se liga ao “semi uno” da figura do sujeito: não um receptáculo que a tudo detém, mas, antes, uma abertura constitutiva que elabora a contingência e a torna disponível por meio da linguagem. Qualquer figura que responda ao papel de operador lógico deve sua existência ao mundo da experiência, às ritmadas invasões do real, ao Fora. De modo que remeter à ideia platônica como algo para além da história só faz repetir a separação metafísica entre sensível e inteligível. Uma gênese ideal do múltiplo não quer

dizer outra coisa senão que a vida empírica só é percebida com mediações simbólicas. Acontecimento e seus deslocamentos são nomeados. Uma coisa é criticar a monótona sucessão de meios de produção; outra é se eximir do tempo e de um estar no mundo relacional. O elogio do humanismo como “ideal” jamais atingido pode, perigosamente, se inverter e assim se tornar idealismo. Outro efeito talvez não previsto, mas constatável nas discussões contemporâneas, é o retorno do discurso identitário, curiosamente legitimado por um certo uso da filosofia da diferença.

Trata-se, uma vez mais, de redefinir o que é e o que pode ser a história. A construção de constelações que se aproximam em relação de semelhança segundo condições contingentes no presente tem o mérito de, por assim dizer, “proteger” a formação simbólica de mecanicismos ao fim e ao cabo de ordem moral. Não obstante, a preservação da ideia se dá pela conservação da experiência – não na esfera imediata de uma duvidosa, posto que inencontrável, “experiência em si” de alguma “clareira do ser”, mas sim na experiência do pensamento.

### **Morte do homem e pensamento**

Em *Aurora*, Nietzsche (2004, p. 9) afirma que em futuro próximo o homem não mais suportará sua paixão pelo conhecimento, instância que torna a tudo transparente e inócuo. Ao invés de arder em fogo, talvez preferisse se perder na areia. Esta metáfora, como se sabe, foi retomada por Michel Foucault ao fim de *As palavras e as coisas*, evocada pelo pensador francês para apontar a contingência histórica do humano. Se enunciados da tradição se erigem enquanto *topos* de interrogação, tal *topos* só pode ser negativo, enquanto apontamento a uma alteridade de sentido tornada possível pelo devir relacional que envolve e coloca em situação termos, atores, contexto, disputas e acaso. O que é humanidade? O que escapa à injustiça? Ou seja, o sentido do termo “humano” – e de seu campo de sentido, humanismo, homem etc. – sofre, forçosamente, deslocamentos a cada vez que é evocado. Consultamos com proveito a mesma obra de Nietzsche. Desta feita ele define o filósofo como uma “toupeira”, a cavar sempre mais fundo de modo a retomar o esquecido e adormecido. A hipótese é que há uma dispersão originária que foi codificada, necessariamente à força (física ou simbólica, pouco importa), e assim se estabilizou. Dito de outro modo, no início não há a verdade, mas o movimento (ou

diferença, se se quiser). Retomar o passado não se reduz, portanto, a reencontrar a verdade esquecida do Ser; há que se levar em conta o passado crítico capaz de romper com a sujeição, inclusive na teoria. Ora, a releitura do humano (ou a moral, a verdade, o sujeito, o bem etc.) não pode cair moeda de troca de “um contra o outro”, ou uma concepção em oposição à outra. Trata-se, antes, de retomar o jogo de forças que tornou tal conceito específico possível para então refazer o conceito atual, agora já crivado pela análise histórica. O horizonte, trêmulo, permanece inacabado.

Segundo Foucault (2008, p. 353), Nietzsche é pioneiro ao propor o retorno do homem sem deus, ou melhor, o assassino de deus. O fim do homem coincide com o início da filosofia, horizonte possível pelo vazio da ausência divina. A finitude do objeto deve ser compartilhada com o sujeito: a morte de deus se estende à morte do homem, que responde por sua finitude. Voltam máscaras, explode o riso e entra o tempo cambiante, do qual já se pressentia a força (p. 396-7). Hegel complementaria com para um tal sistema da finitude com a radical contingência do mundo objetivo, da ordem da necessidade.

A constatação de que a moral e a metafísica são erguidas na diferença e na contingência não tem os poderes mágicos de transformar o presente em afirmação potente (esse o novo jargão) e livre da existência. Seria apenas indignação, ainda que justa. Como se matéria e atores envolvidos – em suma, o “mundo” – se rendessem, inertes, aos desígnios de onipotente e onisciente sujeito. Esse, via absurdo, seria o caso de uma “intempestividade pura”, desmentida até por Nietzsche, que defendia uma dosagem da história na vida. Caso contrário recai-se em inusitada filosofia da história, rumo ao progresso ou à paz perpétua graças à indignação da pequena burguesia pensante. Era essa, aliás, uma das críticas de Daniel Bensaïd ao otimismo estampado nas declarações de Antonio Negri. Há, diga-se de passagem, outros casos de negligência da história no debate contemporâneo. Nossa leitura aposta em uma dialética entre continuidade e ruptura, onde esta determina (ou pode fazê-lo) aquela. Não cremos nos afastar do cânone atual que prefere o termo “estabilidade” ao de continuidade, uma vez que a estabilidade é por definição momentânea, ao passo que a continuidade aponta para um sentido fechado e predeterminado.

## Política e normatividade

Começamos o trabalho evocando a morte de deus segundo Nietzsche<sup>2</sup>. Pois bem. Deus não morreu, metamorfoseou-se em Capital. A célula básica, e não essencial já que fruto de interações e reiterações (bem como de acasos e rupturas...), presente na forma de mercadoria se espalha enquanto normatividade da reificação. O outro é um objeto e as relações intersubjetivas quando não monetizadas são calculadas. A “religião da mercadoria” ou “neonilismo” inculca no homem o “pequeno medo” da perda do status e da propriedade (LYOTARD, 1998, p. 53). O regimento da produção é a “espoliação legalizada da maioria pela minoria” e tem na publicidade uma das molas mestras de sua sustentação ideológica. Esse “engodo” institucionalizado” aliena a vontade no consumo. O capitalismo inventa necessidades e a propaganda sugere que qualquer um pode tê-las e satisfazê-las a qualquer momento. O outro está disponível imediatamente, quer seja por ter um preço quer seja por se encontrar disponível mediante poucos cliques. A morte de Deus ainda não rendeu todos seus possíveis frutos – estamos numa época de entressafra: “Cria-se um sistema de ‘deuses’ que podem ‘ter tudo’, com os quais a plebe [e acrescentamos, para além do tom nietzscheano, as elites também] é chamada a se identificar” (KOTHE, 2004, p. 24), igualando a liberdade ao consumo. Como colocou Lyotard (1998, p. 53) a respeito da alienação em uma perspectiva não humanista, a energia humana que passa exclusivamente pelos mesmos e controlados canais, voltados para a produção capitalista no “retorno pautado”, não cria.

A questão da divindade, do centramento dos indivíduos (também conhecido como princípio de identidade) e do imperativo-categórico-consumidor nos indicam que não se saiu do humanismo, em termos sociais. As discussões da filosofia soam distantes da realidade política do tempo presente. Que o eventual leitor não se apresse em buscar alguma defesa da razão instrumental ou mesmo da aplicação de receituário. A via revolucionária demanda um desejo revolucionário; a imaginação política não se limita à demanda por inclusão nos limites das instituições existentes. O que se aponta criticamente aqui é a identidade entre ética e práxis, reduzindo assim as possibilidades de

---

<sup>2</sup> Ainda que se saiba ter sido Hegel (1983, p. 260-1, 287) o primeiro a anunciá-la. A separação com a substância indiferente que se repõe, tanto na ação trágica quanto na morte de Cristo, enseja uma nova configuração da consciência e representa a morte de Deus.



ação e relação, já que a ação se encontra a priori legitimada e isenta de crítica e remodelagem. Em suma, a astúcia da razão não cessa de operar: as grandes narrativas da modernidade dão lugar a uma impossível busca por pureza. Dominadores agradecem tais denominadores. Que outros deuses desçam por aqui e nos incendeiem com novos odores.

Na crítica à representação, o ativismo intelectual oscila tanto entre a crítica à forma partido quanto entre os espontaneísmos da micropolítica, cuja amplitude não raro o leva às demandas por reconhecimento, na seara culturalista de aquisição de direitos. Há ainda, em breve e não exaustiva revista, um certo tradicionalismo. Sempre presente em sua fuga, ainda que capturada pela reiterada violência da metafísica, a diferença é a condição de possibilidade de toda estagnação em identidade. Uma conclusão lógica é que esse “sempre já aí” não implica em rupturas, mas tão só em circulação. Não se localiza o acontecimento. Novo giro da astúcia da razão. Entre a culpa de classe e o vivo desejo de se passar à ação, não se atenta às práticas e aos hibridismos culturais, instâncias aptas a deslocar o que a modernidade condena como mito. Sobretudo no que tange a própria gramática da luta e os limites da imaginação política. As relações de dominação e de exploração, tanto aquelas específicas do capitalismo quanto aquelas que o precedem (notadamente as de gênero e raça, por exemplo), passam a ser compreendidas como relativas exclusivamente a seus atores, sem possibilidade de expansão de sua compreensão – ou melhor, de universalização. Sem ligação construída entre as partes, ou o encontro dos que não se encontram, o *telos* da integração se desvela como destino. A gramática da luta social e da valoração dos valores se vê vertiginosamente cambiada na espetacularização de pautas identitárias, cujas reivindicações são legítimas e universais, no entanto tornadas assim palatáveis.

Žižek, em debate acerca do conceito de hegemonia, rechaça o nivelamento de todos os discursos. Na série de lutas concretas e específicas – econômica, política, de gênero, étnica, ecológica – “(...) haverá sempre uma que, ainda que integrante da cadeia, secretamente sobredetermina o horizonte”. As contradições simples se complexificam; as tradições podem ser ressignificadas e desterritorializadas. A universalidade, em devir, se exerce em conteúdos particulares. Cabe a ela, comenta o pensador esloveno, estruturar o terreno no qual se dá o agonismo pela hegemonia. No pulular de “políticas subjetivas”, Žižek estipula que a atribuição de um papel secundário à luta de classes não é senão um

“resultado” da própria luta de classes. Qualificando tais políticas como “pós-modernas”, ele reconhece todo um domínio de práticas se viu “repolitizado”, saindo assim das esferas privada ou apolítica. Todavia, parece que se assistiu a uma despolitização da economia e de seus efeitos de subjetivação (ŽIŽEK, 2000, p.320 e 98). Bensaïd se solidariza com a leitura da insolubilidade da luta de classes nas demais lutas (2008, p.325). Em Gramsci, a relação dominador/dominado se estende por toda a sociedade civil. Desde então, essa instância não poderia se deixar compreender como algo “pré-político”, pois será justamente a partir dela que todos os aparelhos hegemônicos espalharão seus efeitos e se tornarão efetivos. Os conflitos sociais são portanto passíveis de alteração de diversas maneiras, posto que atravessam toda a sociedade: “a revolução não é somente e prioritariamente político-estatal, mas também social e cultural”. Quanto à hegemonia, ela é exercida antes do poder (BUCI-GLUCKSMANN, 1999, p.535-7).

A Filosofia, ou a racionalidade, se torna inimiga, curiosamente tomada em sua totalidade, sem nuances, escolas, apropriações e reinvenções. As voltas à natureza pura, disponível sem mais véus racionais, à clareira do ser enfim habitada, não têm o alvo determinado: nem Estado, nem poder, nem partido, nem levante popular, mas Ser... Recentemente, igualmente por iniciativa de pesquisadores chilenos, houve um colóquio em torno dos debates sobre a pertinência, ou não, da ontologia (ou seu plural, ontologias, devidamente localizados no *mapa mundi* e sua geopolítica). Quanto a nós, retomamos em outros termos aquilo que temos tentado desenvolver ao longo dos anos: em primeiro lugar, se há ontologia, ela é neutra e matemática, dando voz ao múltiplo sem nome da experiência, apontando para a centralidade do pensamento de Alain Badiou na contemporaneidade; em segundo, a normatividade é efeito contingente, e suficiente, da contingência, cuja repetição enseja tanto a manutenção quanto a ruptura, haja vista o necessário regime de exteriorização (abrindo o processo ao acaso), ocasionado por trabalho, linguagem e desejo.

Que se pese a querela do corte epistemológico no marxismo. Uma vez mais, ainda que não desenvolvamos suficientemente a questão, o caso de Louis Althusser está longe de ser unívoco. É sabida sua crítica aos escritos do jovem Marx, tidos como filosóficos e não científicos, ou seja, ainda ligados ao idealismo alemão. Devedor da filosofia da consciência, para tal desenvolvimento, conhecer a condição de alienação seria o passo

inicial para sua superação<sup>3</sup>. Para além de separação estanque, o que causa espanto é que Althusser parece não descartar o que entende por “ideologia” (no sentido de falsa consciência) da prática política. Uma ideologia prática pode favorecer a intervenção de agentes históricos. Inclusive sem “dirigismos”, já que se trata de estrutura do sujeito. Nessa composição, o “humanismo prático” não se oporia ao “anti-humanismo teórico”, ainda que se possa verificar a subjugação deste por aquele – leia-se, separação entre intelectuais e trabalhadores. Como brilhantemente coloca Luc Vincenti (2013, p. 11), Althusser problematizou a relação entre teoria e prática, desnaturalizando-a e não a reduzindo a uma relação de adequação ou não a uma essência. A ideologia burguesa, coloca o comentador, reúne univocamente práticas e teorias reprodutoras da ordem estabelecida. Tal parecer não se satisfaz com o lugar usualmente atribuído a Althusser de cientificismo hierárquico. Nossa questão de fundo para o presente artigo consiste em apontar, em termos teóricos (não empíricos), para a sobredeterminação de ideologias (crenças, identidades e pertencimentos) como instância atual apta à mobilização política. Não sendo a ideologia simplesmente eliminável, cabe à filosofia se debruçar sobre suas funções, conjugações e eventuais deslocamentos.

Por um lado, o sujeito é sua forma elementar, constatável na interpelação, como mostra o ensaio “Aparelhos ideológicos do estado”: ela “age” ou “funciona” ao recrutar, como faz com todos no “ei, você aí!”, tipicamente policial; a relação do sujeito com suas condições de vida é imaginária (ALTHUSSER, 1976, p. 113-4, 126). Por outro, só há ação com a forma sujeito. O que estabelece uma continuidade entre Marx e Althusser é a crítica ao indivíduo isolado<sup>4</sup> como fonte de si mesmo. A organização política coletiva parte do e nega seu pano de fundo inicial, o mundo laboral e simbólico preexistente.

Em uma carta a Fernanda Navarro, Althusser (1994, p. 70) descreve a ideologia como algo dotado de um “(...) caráter trans-histórico, sempre existiu e sempre existirá. Ela poderá trocar seu ‘conteúdo’, mas jamais mudará de função”. Ao fim e ao cabo, em Althusser (1994, p. 223), “não há prática, qualquer que seja, senão pela e sob uma ideologia”. Tais declarações podem não agradar a perspectivas de resolução da liberdade

---

<sup>3</sup> Cabe notar ainda que, em se seguindo Hegel, a exteriorização da alienação é também produtora.

<sup>4</sup> “Indivíduo” aparece na sexta das “Teses sobre Feuerbach”: desprovido de essência, como no cristianismo, é fruto de relações sociais (MARX, 2001, p. 101). A sociedade é feita por indivíduos que estabelecem relações. O indivíduo não é o fim do processo. Seu caráter individual e de classe exprimem o devir histórico. (Cf. MARX, 1968, p. 38)

na história e criação do homem total. No entanto, mostram como o sujeito pode ser político por ser suporte de forças.

Em suas obras de 1965, *A favor de Marx* e *Ler 'O Capital'*, o conceito de ideologia é centralmente debatido. Althusser afirma que não basta opor o princípio de aplicação à espontaneidade. Para se chegar à teoria pura, a uma “libertação”, é preciso uma “incessante luta contra a própria ideologia” ou o “idealismo”. O quadro esboçado da espontaneidade é sombrio: tais práticas não são elaboradas a partir de um objeto, cujos fenômenos não são, ademais, unificados. Essa “prática técnica” não incorpora uma “prática teórica”. A Teoria, com “t” maiúsculo, ou teoria geral, põe as questões prévias, as condições dos saberes, e pode assim questionar, pela teoria, as “pretensões práticas” das técnicas (p.172-3). Abstrata e demonstrável, e portanto não empírica, a ciência e seu objetivo consiste na “distinção do real e do pensamento” permitida por uma “leitura sintomal” (ALTHUSSER, 1965a, p. 28, 27). Ao definir como ideológico o “passado” pré-científico de uma teoria, a tarefa da ciência é a de purgar o pensamento desse passado de erro. Nesse momento, Althusser (1965b, p. 168-70) é próximo de Michel Foucault, já que se espera que a teoria elabore conceitualmente os regimes de positividade ainda em formação.

A ideologia é apresentada como um “todo real, unificado internamente por sua problemática própria, de tal modo que não se possa desviar um elemento sem alterar seu sentido”. O que a mantém é um “campo ideológico”, colado à estrutura social, cujo “princípio motor” é o “indivíduo concreto” e a “história efetiva”. Ao instituir sua própria problemática, a ciência abandona o reino ideológico, domínio a partir do qual ela pode pensar de outra maneira. Assim, a “contingência do começo de Marx”, ainda marcado pela ideologia, seria um começo absoluto (p. 196-71). Para além de críticas ao corte que não deixa cicatriz e portanto não conjugaria condições de recepção histórica e ruptura da ordem do acontecimento, segundo a bela expressão de Daniel Bensaïd,<sup>5</sup> o decisivo nessa leitura é atentar para a subjetivação política. Assim procedendo, teríamos uma

---

<sup>5</sup> Outra crítica que invariavelmente recai sobre Althusser é o caráter autorreferencial da ciência, não estabelecendo mediações com os atores políticos – antes, se trataria de uma hierarquia entre aqueles que sabem e os que não sabem (Cf. RANCIÈRE, 1974; 2012). Em todo caso, dir-se-ia que a história do pensamento se torna inteligível a partir da ferramenta do corte, em escala macro; já em uma abordagem interna, por exemplo no que tange a Marx, há que se pensar em processos, inclusive prático-políticos, de diferenciação.

aproximação entre Althusser e a hipótese comunista badiouiana. Sua definição lacaniana de sujeito não extirpa o imaginário da tópica conceitual, antes lhe atribuindo um papel na incorporação da verdade do acontecimento.

A teoria do acontecimento desenvolvida por Alain Badiou ao longo das últimas décadas já tentou, por assim dizer, rivalizar com a história, como aparece em sua *Teoria do sujeito*, na qual afirma que, transcendentemente, a história não existe (BADIOU, 1982, p. 197). Sua militância maoísta, seu período althusseriano, além da frequência lacaniana e a admiração por Sartre o colocam em um lugar singular na filosofia contemporânea. O pensador pretende recuperar as noções de sujeito e de verdade, por meio do que chama de “filosofia do conceito”, em oposição ao vitalismo – uno e múltiplo não podem ser idênticos, o que impediria o advento do sujeito. Não o sujeito clássico da verdade, mas aquilo que reúne vivência e pensamento, sendo causado por algo exterior que o ultrapassa. Sua *Magnum opus*, *Ser e acontecimento*, estabelece as linhas mestras de sua nova ontologia, privilegiando o múltiplo da experiência, que se contrasta com a ontologia entendida como um sentido pré-determinado.

O múltiplo, o disforme ainda sem nome, surge em um cenário local de estabilidade e de indiferença entre as forças presentes, estáticas. Sua entrada em cena força a reelaboração da normatividade. Há uma suspensão de sentido, um vazio em meio ao qual o novo pode circular. Uma das inovações da produção teórica de Badiou consiste na articulação entre matema e poema. Um uso filosófico e não instrumental da matemática (não previsto ou não valorizado pelos matemáticos), como o ressalta, tem a pretensão de redefinir a ontologia, a teoria do ser enquanto ser. A ontologia mostra, subtrai algo (a forma ideal e subjetiva) do objeto. A matemática conta, portanto mostra – eis o papel da filosofia, se esta quiser se livrar das diversas “suturas” ou pré-determinações que historicamente a direcionaram, predeterminando o destino do fenômeno – que, de múltiplo, passa a uma identidade<sup>6</sup>. Antes, é questão das “condições”

---

<sup>6</sup> A maneira pela qual se compreende o acontecimento muda. Por isso cada época tem sua episteme, assim disposta: 1) do Renascimento à modernidade (período “clássico”, de Leibniz a Descartes): matemática/ciência como condição da filosofia; 2) Revolução francesa: história e política como condições (de Rousseau a Hegel); 3) “Niilismo”: arte e poesia substituindo a filosofia (Nietzsche e Heidegger), na chamada “era dos poetas” (BADIOU, 1991, p. 14-5). Em todos esses períodos, havia identidade entre a filosofia e suas condições.

para o exercício da filosofia<sup>7</sup>. A filosofia não “faz” nada, por assim dizer; ela é um esforço do sujeito interpelado por um real que o ultrapassa. Assim sendo o acontecimento, em suas quatro formas ou enquanto “procedimentos genéricos”, antecede a filosofia – ou, se se quiser, a conjunção entre matema e poema. São eles: arte, amor, política e ciência. Dessa maneira, o ponto local tem a potência de universalização – ou o acontecimento pode ter seu nome veiculado, promovendo lugares de subjetivação. A primazia da experiência, termo usado aqui no sentido amplo de exterioridade não controlada pela intenção, em um só tempo criadora do sujeito e por ele nomeada, impõe uma compossibilidade de verdades, fugindo assim de todo dever-ser (figura da moral e da objetividade estática). Em termos mais diretamente badiouianos, o múltiplo deve poder se expressar, não sendo reduzido às suas condições. A referida compossibilidade consiste em postular que não há apenas uma causalidade a explicar o mundo fenomênico e o advento dos sujeitos (herança lacano-althusseriana de deslocamento com fusão e também de sobredeterminação). Nesse sentido, o acaso é, dialeticamente, o acaso de uma situação, permitindo um processo de diferenciação e ensejando a posteriori sua inteligibilidade.

No início dos anos 2000, com a obra *A hipótese comunista*, retomando ideias de texto dos anos de 1970, “as invariantes do comunismo” (BADIOU; BALMÈS, 1976), Badiou propõe uma temporalidade coletiva enquanto instância de subjetivação, ou determinação. A palavra “comunismo”, desse ponto de vista, não poderia ser nem puramente política, nem puramente histórica, e tampouco puramente subjetiva ou ideológica: “com efeito, ela liga, para o indivíduo cuja ação sustenta, o procedimento político a outra coisa além de si mesmo”. Além disso, a História aparece como o “simbolismo vazio” de um “procedimento político efetivo”, inscrevendo-se na contingência (não sendo portanto “o” vazio). Finalmente, isso não se reduz apenas à subjetivação, visto que esta tem lugar “entre” a política e a história, “entre a singularidade e a projeção dessa singularidade no seio de uma totalidade simbólica”, o que instaura um regime de “decisão”. A idealidade do comunismo é garantida pela incorporação de uma “síntese da política, da história e da ideologia”. O “devir-Sujeito-político” é, paralelamente, sua própria “projeção na História”.

---

<sup>7</sup> *Conditions*, livro de 1992, tem o intuito de explicar os argumentos de *O ser e o acontecimento* e o de reafirmar a anterioridade do acontecimento em relação à filosofia.

Notamos a partilha lacaniana entre o real, o imaginário e o simbólico. Em se seguindo o esquema segundo o qual o procedimento de pesquisa sobre a verdade é o real da ideia, para Badiou “a História tem somente uma existência simbólica”. E isso porque, enquanto simbólica, ela não poderia aparecer. Dir-se-ia não existir a história, mas tão só aquilo que dela se fala e se escreve. Ou, ainda, com Engels (1982, p. 526), que a história não faz nada, não resolve as grandes lutas. No interior de uma “construção narrativa a posteriori”, mesmo entendida como a “totalidade do devir dos homens”, a história não disporia de efetividade alguma: “Estaremos por fim de acordo que a subjetivação, que projeta o real no simbólico de uma História, não pode senão ser imaginária, pela razão capital que real algum se deixa simbolizar enquanto tal”. Segundo Lacan, só existe o real, “insimbolizável”. A narrativa histórica é portanto da ordem do imaginário. Badiou (1992, p. 183-4, 186-9) sustenta que “a ideia expõe uma verdade em uma estrutura de ficção”. Isso explicaria, segundo essa leitura, as disputas de natureza “ideológica” – ou tudo aquilo concernente às ideias<sup>8</sup>. Aqui o termo ideologia abandona o uso característico de Marx, ou seja, o de mascaramento de processos históricos, sem todavia se tornar mera opinião. Oscila entre a identidade e o que leva a outro estar no mundo, posto que tem o acontecimento como uma de suas fontes desencadeadoras.

O tempo forte é deslocado por contratempos, criando sons, quer seja em harmonia quer seja em dissonância. Em suma, tempo e contratempo fazem a música da história. A criação do sentido do sujeito levado pela história, ou seja, a simbolização, se dá graças a sucessivas aproximações e identificações parciais do imaginário.

### **Conclusão: por uma dialética entre a dúvida e a afirmação**

Garantias de governo não pressupõem o humano; pressupõem uma relação, cujos termos restam a definir em condições imanentes, ou “a cada vez”. O deslocamento político aponta mais para um sintoma do que para alguma sorte de essência. A demanda por reconhecimento (a igualdade diante da lei e a aposta em uma igualdade de princípio) é universal; contraditoriamente, a atemporalidade da justiça precisa de seu contrário histórico-contingente. Enunciar demandas com palavras antigas, todavia, pode surtir o

---

<sup>8</sup> Cf. Ricœur (1983/1985) e Kracauer (2006).



efeito contrário ao inesperado. Como nomear o acontecimento e fazê-lo circular, criando lugares de subjetivação? Ainda assim, uma vez mais, não há porto seguro. Por meio de uma astúcia da razão, a negação do presente aponta para algum passado mítico e imemorial, ludibriando as potências inovadoras do presente. Retomemos o jovem Marx, em seu diálogo com Ruge.

A divisa marxiana de então, 1843, consiste na “reforma da consciência” por meio da “análise da consciência mística”, quer seja religiosa, quer seja política. “Tornar o mundo consciente de si mesmo” quer dizer “explicar suas próprias ações” – e o nome de Feuerbach é anunciado como fonte de inspiração. Se é questão de um “sonho” do qual se apropriar, passado e futuro não seriam assim tão diferentes um do outro. Trata-se de alteridade, ou do fio do devir que une o tempo. Realizar essas aspirações recupera o passado; sem embargo, a tarefa não é outra que de “realizar as ideias do passado”. Em suma, isso caracteriza o “exame introspectivo (filosofia crítica) de nosso tempo a respeito de suas lutas e aspirações”, explica Marx (2005, p. 46). O recurso à filosofia é não somente legítimo, mas necessário, na medida em que a determinação da consciência pelo devir histórico a remete irremediavelmente no seio do tempo presente, sem garantias. Esta é a razão pela qual a crítica política lança mão de uma crítica da consciência e se apoia à potência de “clarificação”: “Essa crítica da consciência não deve ser somente teórica e deve adotar uma forma reflexiva, a da ‘autocompreensão’, que cabe particularmente à filosofia” (RENAULT, 1995, p. 49).

O processo está ele também exposto à processualidade, explica Merleau-Ponty (1967, p. 114): os “devires-verdadeiros” são sempre inacabados. A necessidade como categoria do passado chega como uma construção que não pode ser demolida; a possibilidade, categoria do futuro, é ainda uma potência do possível; fechando o “ciclo”, a “realidade, categoria do presente, [...] associa indissolúvelmente necessidade e possibilidade” (BENSAÏD, 1999, p. 395-398).

A reflexão impõe ainda que se saiba em que medida a volta a si do pensamento seria afetada pelo idealismo, posto que se trata de uma crítica da realidade. Mais ainda, já que toda crítica procede pelo encaminhamento de normas, surge o embaraço de se elaborar uma crítica não normativa. Segundo Emmanuel Renault (1995, p. 49, 51-3), “Marx explica que a crítica não poderá mais opor um dever ser ao ser, e deverá se contentar de enunciar o antagonismo destruidor do mundo histórico, mostrando como



o futuro já luta nele contra o presente”. Esse modelo de crítica interna desenvolve as contradições entre o que a sociedade se dá como regras e aquilo que ela realmente faz. Ora, tal norma não poderia ser suprahistórica.

Muito do pensamento utópico do século XX se alimentará dessa discussão – Ernst Bloch e Walter Benjamin, por exemplo. Não obstante, apesar do aporte crítico dessa concepção, segundo a qual expectativas subjetivas recalcadas podem vir à tona quando possibilidades práticas se encontram bloqueadas, advogamos que não é (somente) uma dimensão temporal que decidirá a prevalência de libertação ou dominação. Contra uma ontologia do tempo, é mais prudente e modesto analisar episódios de acordo com o que oferecem; qual ouvinte de música, se colocar em posição de escuta. Pode-se assim alargar o escopo comparativo e a projeção de conjunturas condicionais. Enfim, constroem-se “constelações”, que fatalmente passam, mudam de figura com o girar dos astros... Não há outra verdade do tempo senão que o tempo se temporaliza – não por si só, em necessitarismo, mas com o toque do acontecimento. Recorremos novamente a Marx (1984, p. 69-74). Em *O 18 Brumário* a confrontação da novidade desencadeou um mecanismo de defesa diante da vaga revolucionária. O fato que se fantasiasse então de romano é mais um signo de pertencimento burguês do que um jogo de forças contingente. A ação pode desfazer relações de exploração e signos ossificados de pertença, já que o que é efetivo – e não originário – adquire determinações outras, ausentes no início do processo. Em tempo: por ação não falamos de unidade sonhada entre pensamento e prática, em metafísica da presença onde o mundo material se rende, transparente, aos desígnios do pensamento. Ação aqui aponta para um estar no mundo de natureza arrelacional; um “fazer outro” indeterminado que chega a outras determinações, lidas a posteriori. Em suma, o recurso ao passado pode ser de natureza identitária. (Cf. LEFORT, 2000).

Talvez o decisivo, haja vista o que expusemos, não seja da ordem do conceito separado do mundo ou da univocidade indiferente do Ser, desprovida de sujeito. A validade de um conceito só será devidamente atestada *post fatum* – analisada e sintetizada por um sujeito que lhe é imanente. Ou seja, a cada vez, e não uma vez por todas, é-se chamado a julgar. Uma crítica da razão política deve assim medir cada ação e assumir o fosso entre intenção e ato, entre os fins e os meios. Não para tapar buracos ou sanar

artificiosa e violentamente distâncias. Mas para “errar melhor”, sendo fiel ao que nos cria e ultrapassa.

Para terminar também com Nietzsche, tudo isso é humano, demasiado humano. Ora, se nada é de fato o que parece ser, ou, ainda, se a autodeclaração é insuficiente para definições conceituais, viva então o humanismo. A sabedoria do acontecimento, quando e se houver, saberá ressignificar a tradição. Eis o que pode o conceito.

### Referências Bibliográficas

- ADORNO, T. **Dialectique négative**. Paris : Payot, 2001
- ALTHUSSER, L. **Idéologie et appareils idéologiques d'État**. In: \_\_\_\_\_. **Positions**. Paris: Les éditions sociales, 1976.
- \_\_\_\_\_. **Lire 'Le Capital' II**. Paris: Maspero, 1965a.
- \_\_\_\_\_. **Pour Marx**. Paris: Maspero, 1965b.
- \_\_\_\_\_. **Sur la philosophie**. Paris: Gallimard/L'Infini, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Sur la reproduction**. Paris: PUF, 1995.
- BADIOU, A. **Conditions**. Paris: Seuil, 1992.
- \_\_\_\_\_; BALMÈS, F. **De l'idéologie**. Paris: Maspero, 1976.
- \_\_\_\_\_. **Manifesto pela filosofia**. Rio de Janeiro: Angélica, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Théorie du sujet**. Paris: Seuil, 1982.
- BALIBAR, E. **Les universels**. Paris: Galilée, 2016.
- BENSAÏD, D. **Marx o intempestivo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Éloge de la politique profane**. Paris : Fayard, 2008.
- BUCI-GLUCKSMANN, C. « Hégémonie ». In : **Dictionnaire critique du marxisme**. Organização Gérard Bensussan e Georges Labica. Paris : PUF, 1999
- DIDI-HUBERMAN, G. **Sobrevivência dos vagalumes**. Belo Horizonte: editora UFMG, 2011.
- ENGELS, F. **La Sainte famille**. In : \_\_\_\_\_. **Œuvres III – Philosophie**. Paris, Gallimard/Pléiade, 1982.
- FOUCAULT, M. **Les mots et les choses**. Paris: Gallimard/Tel: 2008
- HEGEL, G. W. F. **Cursos de Estética III**. São Paulo: EDUSP, 2002.

- \_\_\_\_\_. **Encyclopédie des sciences philosophiques**, tomo I, La Science de la logique. Paris: Vrin, 1994
- \_\_\_\_\_. **Phénoménologie de l'esprit**, tomo II. Paris: Aubier-Montaigne.
- KOTHE, F. Nietzsche, Marx e Freud. In: NIETZSCHE, F. **Fragmentos do Espólio de Nietzsche** – Julho de 1882 a Inverno de 1883/4. Brasília: UNB, 2004.
- KOSELLECK, R. **Futuro passado**. Rio de Janeiro: Contraponto & Loyola, 2006.
- KRACAUER, S. **L'Histoire** – les Avant-dernières Choses. Paris: Éditions Stock, 2006.
- LEFORT, C. **Les formes de l'histoire**. Paris: Gallimard; Folio, 2000.
- LYOTARD, J-F. Notas sobre o *Capital*. In: \_\_\_\_\_. **Por que Nietzsche?**. Escobar. Rio de Janeiro: Achiamé, 1998.
- MARCUSE, H. **L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité**. Paris: Gallimard, 1991.
- MARX, K. **Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte**. Paris: Éditions sociales, 1984.
- \_\_\_\_\_. « Une Correspondance » (« Lettres à Ruge »). In: \_\_\_\_\_. **Philosophie**. Paris: Gallimard/Folio, 2005, p. 43.
- \_\_\_\_\_. **Critique de l'État hégélien** – Manuscrit de 1843. Paris: UGE-10/18, 1976.
- \_\_\_\_\_. **Grundrisse**. Paris: U.G.E., 1968.
- \_\_\_\_\_. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. **Les Aventures de la Dialectique**. Paris: Gallimard, 1967.
- NIETZSCHE, F. **Aurora**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RANCIÈRE, J. **La Leçon d'Althusser**. Paris: Gallimard, 1974.
- \_\_\_\_\_. **Le Philosophe et ses pauvres**. Paris: Flammarion, 2012.
- RENAULT, E. **Marx et l'idée de critique**. Paris: PUF/ Philosophies, 1995.
- RICŒUR, P. **Temps et Récit I e III**. Paris, Éditions du Seuil, 1983/1985.
- VERMEREN, P. « La philosophie et son passé ». In : BRONDINO, L. ; DOTTI, J. ; VERMEREN, P. (org.). **Philosophie politique et état de la démocratie**. Paris: L'Harmattan, 2007, p.52-3

VINCENTI, L. Au sujet d'Althusser. In: **Colóquio anual do seminário de filosofia política « Penser la transformation »**, 28 de maio de 2013 Disponível em: <[http://www.luc-vincenti.fr/conferences/althus\\_semin\\_2013.html](http://www.luc-vincenti.fr/conferences/althus_semin_2013.html)>.

ŽIŽEK, Slavoj. “Class Struggle or Postmodernism ? Yes, Please !”. In: **Contingency, Hegemony, Universality**. Organizado por Judith Butler, Ernesto Laclau e Slavoj Žižek. Londres/Nova Iorque: Verso, 2000.