

*Althusser: ideologia e aparelhos de estado*  
*- velhas e novas questões\**

Ester Vaisman\*\*

**Resumo:**

O presente artigo tem como objetivo principal explicitar a tematização de Althusser sobre o fenômeno da ideologia ao longo de suas principais obras. Desse modo, o leitor terá a oportunidade de visualizar concretamente a utilização do critério epistemológico na determinação do fenômeno ideológico, bem como a aproximação teórica que o referido autor realiza em relação ao problema do inconsciente, sobretudo no ensaio sobre os aparelhos ideológicos de estado.

**Palavras-chave:**

Althusser; ideologia; estado; epistemologia.

*Althusser: ideology and state apparatus*  
*- old and new questions*

**Abstract:**

The main objective of the present article is to explicit Althusser's thematization about the ideological phenomenon, throughout his most important works. In such a way, the reader will be able to concretely visualize the utilization of the epistemological criterium to determine the ideological phenomenon, as well as the theoretical approximation that the author accomplishes with the unconscious issue, mostly in the essay about the ideological state apparatuses.

**Key words:**

State; Althusser; ideology; epistemology.

---

\* Publicado originalmente na revista *Projeto História*, São Paulo, n. 33, pp. 247-269, dez. 2006.

\*\* Professora do Departamento de Filosofia da UFMG.

Louis Althusser foi, nas décadas de 60 e 70 do século passado, um dos responsáveis – talvez o mais radical – pela inclusão, no campo marxista, de uma teórica que parecia resolutive para os impasses e dilemas que dominaram os debates travados àquela época, principalmente em relação à polêmica epistemológica em torno da obra de Marx. Entretanto, apesar de sua sofisticação aparente, redundou em sérias distorções na interpretação de questões centrais da teoria marxiana.

Sinteticamente, a *polêmica epistemológica* se centrou em torno da disputa sobre o “estatuto científico” do discurso marxiano, “na *certeza uníssona* de que a base da reflexão marxiana ou a resolução de suas ‘dificuldades’ estava em algum canteiro do subsolo lógico-gnosio-epistêmico” (CHASIN, 1995, p. 337).

A desfiguração desse tipo de abordagem epistemologizante implicou pesado ônus para o pensamento de Marx,

designadamente porque a obra marxiana é a negação explícita daquele parâmetro na identificação da cientificidade, tendo sua própria arquitetônica reflexiva, por consonância, natureza completamente distinta daquela suposta pelo epistemologismo. Onde, querer “legitimar” por meio de “fundamento gnosiso-epistêmico” as elaborações marxianas é desrespeitar frontalmente seu caráter, e entorpecer o novo patamar de racionalidade que sua *posição* facultou compreender e tematizar, em proveito da apreensão do multiverso objetivo e subjetivo da mundaneidade humana (CHASIN, 1995, p. 338).

A figura de Althusser, no marco das décadas de 60 e princípios dos anos 70 do século XX, apresentava-se,

aos olhos de muitos, como um salvador supremo do marxismo. Ele tenta levar a bom termo um empreendimento difícil, uma verdadeira aposta que equivale a colocar o marxismo no centro da racionalidade contemporânea ao preço de seu desligamento da práxis, da dialética hegeliana, a fim de suplantá-la a vulgata stalinista em uso, fundada num economicismo mecânico (DOSSE, 1993, p. 329).

Para realização dessa empreitada, ao mesmo tempo ambiciosa e polêmica, o autor pagou alto preço, como veremos com mais detalhe, na medida em que implicou o

afastamento do referente [que] adquire a forma de um “corte epistemológico”, segundo o modelo da ruptura de Bachelard. Esse corte efetua a divisão entre ideologia, de uma parte, e ciência de outra, encarnada pelo materialismo histórico. Todas as ciências devem, portanto, ser questionadas a partir do que fundamenta a racionalidade científica, a filosofia do materialismo dialético, a fim de se libertarem de seus resíduos ideológicos (DOSSE, 1993, p. 329).

Althusser, indubitavelmente – é forçoso reconhecer –, apesar de ter concebido uma solução de contornos altamente problemáticos, é responsável por um esforço que visava a instalar o marxismo

no cerne da ciência. Responde à necessidade de sair de um marxismo oficial pós-stalinista, portador de uma herança funesta, ancorado no dogma. Althusser permitia complexificar o marxismo, cruzar a sua aventura com as ciências sociais em pleno desenvolvimento, e colher todos os frutos, dando-se como discurso dos discursos a própria teoria das práticas teóricas. Ressuscitar um marxismo científico desembaraçado das escórias dos regimes que se valem dele, tal é o desafio estimulante que Louis Althusser apresenta a uma geração militante, temperada nos combates anticolonialistas (DOSSE, 1993, p. 329).

Mas a grande influência que exerceu corresponde também

a um momento do pensamento em que o *Sujeito* se volatiliza no horizonte teórico, o programa estruturalista já havia logrado reduzir o sujeito, destroná-lo, clivá-lo, torná-lo insignificante, e Althusser situa Marx ao lado daqueles que, a partir das ciências sociais, operam e ampliam essa descentração do homem sob todas as suas formas: “No que se refere estritamente à teoria pode-se e deve-se falar abertamente de um anti-humanismo teórico de Marx”. A noção de homem perde toda a sua significação, ela é remetida ao *status* de mito filosófico, de categoria ideológica contemporânea da ascensão da burguesia como classe dominante (DOSSE, 1993, p. 342).

De fato, Althusser afirma que “foi com finalidades ideológicas precisas que a filosofia burguesa se apoderou da noção jurídico-ideológica de *sujeito* para dela fazer uma categoria filosófica número um” (ALTHUSSER, 1978a, p. 67). Ao passo que a noção de sujeito “não tem *nenhum sentido* para o materialismo dialético, que pura e simplesmente a rejeita, como rejeita (por exemplo) a questão da existência de Deus”. E finalmente arremata: “a filosofia marxista deve romper com a categoria idealista de Sujeito como Origem” (ALTHUSSER, 1978a, p. 68).

O filósofo francês considera o caráter *desantropomorfizador* da atividade científica, para usar uma expressão cunhada por Lukács, mas – é aí que reside o problema – identifica este aspecto necessário a toda apropriação científica da realidade à anulação da prática do homem na construção e transformação de si e do próprio mundo social, identificando-a pejorativamente ao *pragmatismo*.

Dissertando “Sobre os conceitos fundamentais do materialismo histórico”, É. Balibar, um dos autores de *Ler O capital*, imputa a Marx a formulação do

próprio conceito da dependência das formas de individualidade com relação à estrutura do processo ou “modo de produção”. Ele acentuou, na própria terminologia, esse fato epistemológico, que na análise da combinação não tratamos de homens concretos, mas apenas de homens na medida em que desempenham certas funções determinadas na estrutura: - *portadores* de força de trabalho (...). Os homens só aparecem na teoria sob a forma de suportes das relações implicadas na estrutura, e as formas de sua individualidade como efeitos determinados da estrutura (BALIBAR, 1980, pp. 212-3).

Por via de consequência, a “leitura” de *O capital* foi realizada sob a égide da perspectiva do anti-humanismo teórico, pois, numa análise deste tipo, ou seja, guiada pela descentração do homem, é impossível encontrar o *sujeito*; nesse sentido, o que caracteriza o decurso histórico é ser, supostamente, um *processo sem sujeito*.

Assim, o contexto filosófico da época, marcadamente anti-humanista, está presente na reflexão althusseriana, de tal forma que mesmo Marx é apresentado como tendo realizado ele próprio este feito, por meio da ruptura

(segundo o tema famoso do “corte”) com que é chamado de seus erros de juventude, (...) tornando assim necessária, hoje, no seio do marxismo, uma nova atividade teórica com o fim de constituir concretamente o que Marx tinha apenas posto como pedras angulares. Ora, estes erros de juventude são precisamente situados por Althusser no que chama de “período humanista de Marx”, “dominado por um humanismo racionalista liberal mais próximo de Kant e de Fichte do que de Hegel” e depois por um “humanismo comunitário” inspirado em Feuerbach (FERRY; RENAUT, 1988, pp. 46-7).

Nesse sentido, seria o próprio Marx, segundo Althusser, que teria efetivado uma rejeição radical de todas as formas de humanismo, ou seja, de acordo com sua interpretação,

a verdadeira revolução teórica de Marx consistirá, desde logo, em romper com *todo humanismo*, tanto abstrato quanto concreto, visando a produzir aí também um descentramento da perspectiva: trata-se, com efeito, de renunciar a fundar a história, de que forma for, sobre uma essência do homem, isto é, de recusar que o homem seja o *sujeito* da história (FERRY; RENAUT, 1988, p. 47).

Abre-se, desse modo, uma insuperável fissura entre os dois polos constitutivos do ser social: de um lado, “as formas sociais da individualidade”, ou seja, os indivíduos enquanto meros “suportes das estruturas” e, de outro, “a subjetividade individual ou as posições subjetivas em face do social”, constituída no interior do paradigma psicanalítico.

Em outras palavras, nesse tipo de abordagem, indivíduo e sociedade aparecem como duas entificações ontologicamente autônomas – para usar uma expressão de Lukács – e, de fato, se é falso pensar que haja uma substância da individualidade humana fora do espaço e do tempo, que as circunstâncias da vida podem mudar apenas superficialmente, é igualmente errôneo e estranho ao pensamento de Marx conceber o indivíduo como simples produto das “circunstâncias” de seu entorno social, como normalmente é ventilado pelas análises mais grosseiras e superficiais.

### *A leitura sintomal*

Althusser, no seu projeto de retomada da obra marxiana, notadamente de *O capital*, acabou por introduzir um procedimento analítico considerado uma leitura rigorosa dos escritos econômicos marxianos. Em verdade, ele perpetró uma verdadeira autonomização do discurso de Marx, cuja obra passou a ser abordada, digamos, por uma nova teoria do “Ler”, ignorada, segundo o filósofo francês, pelo marxismo vulgar de talhe stalinista. A esta nova teoria do “Ler” Althusser denomina “leitura sintomal”, “qualificativo tomado diretamente da psicanálise, em especial, a laciana” (DOSSE, 1993, p. 335).

Segundo Althusser, esse procedimento teria sido empregado pelo próprio Marx quando da leitura por ele realizada de Smith e Ricardo:

Trata-se de uma leitura dúplice (...). Numa *primeira leitura*, Marx lê o discurso de seu predecessor (Smith, por exemplo) através de seu próprio discurso (...) é apenas um resumo das concordâncias e das discordâncias, o balanço daquilo que Smith descobriu e daquilo em que ele falhou. (...) Quanto às faltas em si, essa leitura não nos dá a sua razão, dado que sua verificação as anula: a continuidade do discurso de Marx é que mostra no discurso de Smith invisíveis (para Smith) lacunas, sob a continuidade aparente do discurso. (...) Entretanto, existe em Marx *uma segunda leitura, e totalmente diversa*, sem paralelo com essa primeira. Esta, que só se sustenta com a dupla e conjunta verificação das presenças e das ausências, das vistas e dos equívocos, torna-se culpada de um equívoco singular: ela não *vê* que a existência combinada das visões e dos equívocos num autor suscita um

problema: o de sua *combinação*. Ela não enxerga esse problema, precisamente porque esse problema só é visível enquanto invisível (...) uma relação que define a necessidade do campo obscuro do invisível, como um efeito necessário da estrutura do campo visível. (ALTHUSSER, 1979, pp. 17-8)

A leitura sintomal – procedimento que identifica, sem mais, *leitura filosófica* e *leitura epistemológica* – teria a capacidade de identificar e recolher aquilo que não é visível, de reconhecer a lacuna, a ausência e o silêncio do discurso do outro. Além disso:

A partir dessa restauração de um enunciado portador de vazios, e da formulação de *sua* questão a partir da resposta, é possível trazer a lume as razões que explicam a cegueira da economia clássica sobre o que ela, entretanto, vê, portanto do seu não-ver interior ao seu ver. Em outros termos, virá à superfície que o mecanismo pelo qual Marx vê o que a economia clássica não vê – é idêntico também, em princípio pelo menos, ao mecanismo pelo qual estamos prestes a refletir essa operação da visão de um não-visto do visto, ao ler um texto de Marx que é em si uma *leitura* do texto da economia política. (ALTHUSSER, 1979, p. 22)

Esta “teoria do ler”, este puro ato de “leitura” que se restringe à estrutura intratextual do discurso, “autonomizada” de seu “referente”, isto é, a realidade capitalista, apresenta-se como inscrita no interior dos mais altos padrões de um rigorosismo linguístico, tem também seus alicerces fundados na análise freudiana, tendo em vista que, para o autor francês, “depois de Freud é que começamos a suspeitar do que *quer dizer* o escutar, e, portanto, o falar (e o calar); e que o ‘*quer-dizer*’ do falar e do escutar revela, sob a inocência do falar e do escutar, a profundidade de uma fala *inteiramente diversa*, a fala do inconsciente” (ALTHUSSER, 1979, p. 14).

Trata-se, pois, de um “método” de leitura que

à maneira da análise freudiana, considera que a realidade mais essencial é a mais escondida, não se situando nem na ausência do discurso, nem no explícito deste, mas no entremeio de sua latência, necessitando, portanto, de uma escuta ou leitura particular a fim de o revelar a si mesmo. Se o erro grosseiro implica o ver, a vista depende das condições estruturais, das condições de existência do dizer, do campo de possibilidades do dizer e do não dizer (DOSSE, 1993, p. 336).

A leitura althusseriana de Marx, denominada de “sintomal”, “onde o não dito devora a asserção” – na expressão de Giannotti –, gera, no mínimo, uma “situação paradoxal: (...) o leitor deverá interpretar todo o corpo do marxismo com os olhos voltados tão-somente para as entrelinhas, reduzindo a importância de todo o vocabulário filosófico empregado por Marx, como se sua prática teórica fosse inferior às suas descobertas” (GIANNOTTI, 1975, p. 87).

Assim, a “leitura” althusseriana de Marx, toda ela moldada por vetores teóricos absolutamente estranhos à proposição teórica do filósofo alemão – inclusive os de Michel Foucault, cujo prefácio à *Histoire de la folie* é referido pelo autor em relação “às condições de possibilidade do visível e do invisível” (ALTHUSSER, 1979, p. 25) –, em vez de procurar expor a trama categorial do texto examinado, fixou-se no universo obliterante do *visível* e do *invisível* do enunciado, como se tal procedimento pudesse ser de algum modo atribuído ao próprio Marx, quando da análise realizada por ele dos economistas clássicos. Como consequência, foi perdida a devida identificação dos procedimentos científicos marxianos.

É evidente que o trabalho de *decifração* de um texto se debruça sobre um *dado discurso*. E, enquanto tal, ele possui uma forma própria de *objetividade* ou consistência,

ou seja, a efetividade de uma entificação peculiar, cuja identidade é resultante da síntese de suas imanentes e múltiplas determinações ideais que o configuram na qualidade de um corpo de argumentos estável e inconfundível, que independe para ser discurso – precisamente *este*, e não qualquer outro discurso – dos olhares, mais ou menos destros, pelos quais os analistas se aproximam dele e o abordam (CHASIN, 1995, p. 336).

Certamente uma formulação desse teor é absolutamente estranha ao procedimento de Althusser e de seus colaboradores quando da redação de *Ler O capital*, pois, como vimos, estão impossibilitados, em função do viés epistemologizante, mas não só por isso, de encarar o texto enquanto *formação ideal* na sua existência autossignificativa.

Em suma, ao contrário da impropriedade gnoseoepistêmica que caracteriza a leitura althusseriana de Marx, “tudo o que aparece e se move na reflexão marxiana é a substância e a lógica do próprio objeto, reproduzido em sua gênese e necessidade, historicamente engendradas e desenvolvidas” (CHASIN, 1995, p. 520).

Dito isso, é o que basta, pois não há razões, nesse momento, para desenvolver em amplitude e maior profundidade esta e outras questões vindas à baila pela “avalanche” althusseriana, mesmo porque não é disto que aqui se trata.

## Ciência versus ideologia

Nos seus *Elementos de autocrítica*, redigidos em junho de 1972, o autor chega, em determinado momento, a se referir autocriticamente à noção de *corte epistemológico*, denominando-a de “erro teorista” (ALTHUSSER, 1978b, p. 91), acrescentando que,

apesar de todas as minhas precauções, eu o concebi e defini nos termos racionalistas da ciência e da não ciência. Não abertamente nos termos “clássicos” da oposição entre a *verdade* e o *erro* (aquela do cartesianismo, retomando uma posição “fixada” desde as origens, desde o platonismo). Não nos termos de uma oposição entre o *conhecimento* e a *ignorância* (aquela da Filosofia das Luzes). Mas, ousou dizer o pior: nos termos de uma oposição entre *A Ciência* e *A Ideologia* (ALTHUSSER, 1978b, p. 91).

Ou seja, de acordo com Althusser, o aspecto fundamental do seu “erro” foi ter reduzido a ruptura do marxismo com a ideologia burguesa simplesmente ao *corte*, isto é, reduzido a oposição entre “marxismo e ideologia burguesa ao antagonismo da ciência e da ideologia” (ALTHUSSER, 1978b, p. 95). Em uma de suas últimas obras, o filósofo francês acaba por apontar como seu erro fundamental a tematização da oposição marxismo *versus* ideologia burguesa como simples fato teórico, fato este, segundo ele, “observável nas obras de Marx a partir de 1845” (ALTHUSSER, 1978b, pp. 79-80). O autor continua reafirmando a ideia do “corte”, mas lamenta o fato de ter atribuído a ele uma interpretação de cunho racionalista/especulativo, “opondo *verdade* a *erro* sob as formas da oposição especulativa ‘da’ ciência e ‘da’ ideologia em geral, cujo antagonismo do marxismo e da ideologia tornava-se um caso particular” (ALTHUSSER, 1978b, pp. 79-80).

O autor aqui, inevitavelmente, remete-nos à leitura que fizera anos antes, quando da redação de *Pour Marx*, em que passara a utilizar a noção de ruptura epistemológica, tomada de empréstimo a Bachelard, e a transformara, até certo ponto, numa noção ainda mais radical: a de “corte”.

Ao utilizar o modelo bachelardiano, Althusser, além de radicalizá-lo, generaliza-o, elevando, portanto, a noção de “corte” ao *status* de conceito geral, transpondo-o para toda a história das ciências, e, em especial, para a trajetória de Marx. Esta teria atingido o nível propriamente científico ao se livrar, por meio do referido “corte”, dos resquícios filosóficos e ideológicos presentes nos seus primeiros trabalhos, característicos de sua pretendida “fase juvenil”. Este “corte” fundamental teria sido possibilitado justamente pelo deslocamento analítico, realizado por Marx, para o terreno próprio da *epistemologia* à custa do rompimento com a ideologia. Segundo as palavras do autor francês:

Sabemos que só existe ciência “pura” na condição de purificá-la sem cessar (...). Esta purificação, esta liberação, apenas são adquiridas ao preço de uma incessante luta contra a própria ideologia, isto é, contra o idealismo, luta que a Teoria (o materialismo dialético) pode esclarecer sobre suas razões e objetivos, e guiar o mundo como nenhum outro método. (ALTHUSSER, 1973, p. 171)

Desse modo, há todo um cientificismo que perpassa a abordagem althusseriana de Marx, pois o “materialismo dialético”, a “Teoria”, é o fundamento da cientificidade do materialismo histórico, que deve ser preservado de toda a impregnação ideológica que de forma incessante a assedia.

Em *Elementos de autocrítica*, além do mais, Althusser efetua um movimento de deslocamento da questão central para a esfera específica do “racionalismo/especulativo”, ao afirmar a contraposição entre ideologia – sinônimo de “erro” – e a ciência marxista – que por definição é o *locus* do “verdadeiro”.

Tudo indica, portanto, que um dos aspectos contestáveis da tematização althusseriana sobre ideologia reside na identificação entre filosofia e epistemologia. Vejamos, sinteticamente, como tal identificação é determinada pelo próprio autor. Em *Ler O capital* o pensador francês sustenta que “a questão epistemológica é o próprio objeto da filosofia marxista” (ALTHUSSER, 1979, p. 13). Em *Lênin e a filosofia*, a propósito do mesmo tema, diz o autor de forma enfática: “Afirmar que não se passa nada em filosofia é dizer que a filosofia *não leva a parte alguma, pois não vai para lado nenhum*” (ALTHUSSER, 1970, p. 52). Assim, a filosofia não teria propriamente um objeto, mas simplesmente uma função no campo da *prática teórica*, a de “traçar uma linha de demarcação no interior do domínio teórico, entre ideias consideradas verdadeiras e ideias consideradas falsas, entre o científico e o ideológico” (ALTHUSSER, 1970, p. 90). Nesse sentido, a tarefa da filosofia se restringe ao estabelecimento dos fundamentos e dos limites do conhecimento no campo exclusivamente epistemológico, tendo como tarefa essencial a rejeição dos conceitos ideológicos, que de forma bastante frequente são tomados como científicos. Trata-se, portanto, de defender a ciência da intromissão ideológica.

Ideológico, da perspectiva althusseriana, é, pois, todo enunciado que, em termos puramente epistemológicos, configura-se de modo oposto àquela que seria a função teórica ou função de conhecimento. Ou seja, ideologia se confunde e se identifica com todo enunciado que ultrapassa o plano estritamente epistemológico.

Em *Marxismo e humanismo*, texto de 1963, Althusser afirma que

uma ideologia é um sistema (possuindo a sua lógica e o seu rigor próprios) de representações (imagens, mitos, ideias ou conceitos segundo o caso) dotado de uma existência e de um papel históricos no seio de uma sociedade dada (...) a ideologia como sistema de representações se distingue da ciência visto que a sua função prático-social tem preeminência sobre a função teórica (ou função de conhecimento) (ALTHUSSER, 1967, p. 204).

Além disso, “a ideologia faz, pois, organicamente parte, como tal, de toda uma totalidade social” (ALTHUSSER, 1967, p. 205). Assim, em toda sociedade a ideologia teria um papel específico a desempenhar; a sua função é prático-social, cujo terreno é o da experiência, que para Althusser não pode ser confundido de maneira alguma com o terreno do conhecimento científico, no qual se dá a prática teórica. Dessa forma, ideologia é oposta à ciência, ou, no máximo, é a sua pré-história, embora possa constituir, do ponto de vista epistemológico uma *problemática teórica* para a ciência que “parte do abstrato para produzir um conhecimento (concreto)” (ALTHUSSER, 1967, p. 167). Assim, embora a ideologia possa se constituir numa *problemática teórica* para a prática científica, há uma *descontinuidade* entre elas que é “qualitativa, teórica e histórica, a qual podemos designar, com Bachelard, pelo termo ‘corte epistemológico’” (ALTHUSSER, 1967, p. 145). Esta descontinuidade envolve uma série de características que se opõem em ambos os casos: a ideologia é considerada, no máximo, uma prática pré-científica.

Ainda no mesmo livro, Althusser tematiza a ideologia como um conjunto de relações que ocultam ou representam mal as relações reais, embora ao mesmo tempo designem uma relação vivida, portanto, real. O autor afirma:

Na ideologia os homens expressam, com efeito, não as suas relações nas suas condições de existência, o que supõe, ao mesmo tempo, relação real e relação “vivida, imaginária” (...). Na ideologia, a relação real está inevitavelmente invertida na relação imaginária: relação que *exprime* mais uma *vontade* (conservadora, conformista, reformista ou revolucionária), mesmo um esperança ou nostalgia que não descreve uma realidade. (ALTHUSSER, 1967, p. 207)

Dessa maneira, segundo a mesma trilha, na ideologia os homens expressam a maneira como *imaginam* as suas relações reais, e de forma alguma a ideologia teria condições de exprimir realmente essas relações, já que se trata de uma relação *imaginária*. O que está em jogo, portanto, nessa determinação é a introdução da ideologia no interior de uma teoria do *imaginário*, que tornará a aparecer quando do ensaio sobre os aparelhos ideológicos de estado.

Ademais, a formulação althusseriana referida acima, a de que “na ideologia, a relação está, inevitavelmente invertida na relação imaginária”, explicita a concepção “de que a ideologia é profundamente inconsciente, que ela é um sistema de representações que na maioria das vezes são imagens e conceitos que nada têm que ver com a consciência, ‘mas é antes de tudo como estruturas que elas se impõem à imensa maioria dos homens sem passar para a sua ‘consciência’” (ÁLVARES, 1996, pp. 34-5).

Assim, a concepção de ideologia enquanto representação *imaginária* da realidade tem como consequência, novamente, a oposição entre ciência e ideologia, pois a ideologia expressa a maneira pela qual os indivíduos vivenciam uma situação, não a maneira pela qual eles a conhecem – designativo próprio à prática científica. Tal oposição é confirmada por meio de outra função, atribuída althusserianamente à ideologia: em qualquer sociedade que se manifeste ela assegura a coesão social de seus membros, regulando o vínculo que os une às respectivas tarefas. A ideologia seria, neste contexto, uma espécie de cimento da sociedade (*à la* Durkheim), pois induziria os membros de uma determinada sociedade a aceitarem sem maiores resistências as tarefas que lhes são atribuídas pela divisão social do trabalho, na medida em que fornece as normas e as regras de conduta indispensáveis ao funcionamento das engrenagens sociais. Ou seja, “A ideologia, como sistema de representação de massa, é indispensável a toda sociedade para formar os homens, transformá-los e pô-los em condições de responder às exigências de suas condições de existência” (ALTHUSSER, 1973, p. 242).

Para que a ideologia possa desempenhar essa função de “ajustamento”, portanto, ela deve encobrir e dissimular o sistema de divisão de classes e a exploração de uma classe pela outra. E tudo se arredonda na tematização de Althusser com a ideia de que a ideologia é deformante “devido à opacidade da determinação (exercida) pela *estrutura* da sociedade e, por outro lado, pela existência da divisão em classes” (ALTHUSSER, 1966, pp. 30-1). Ou seja, o autor afirma a intransparência, a opacidade necessária por meio da qual a estrutura social dividida em classes aparece diante dos indivíduos.

Em suma, tendo em vista o decurso analítico percorrido até aqui, temos, em primeiro lugar, que

a ideologia é um sistema de representações que em todas as sociedades assegura a relação dos indivíduos com as tarefas fixadas pela estrutura do todo social, este sistema não é, pois, um sistema de conhecimento. Pelo contrário, é o sistema de ilusões necessárias aos sujeitos históricos; em segundo lugar, em uma sociedade classista,

a ideologia recebe uma função suplementar: manter os indivíduos nas posições determinadas pela dominação de classe; e, em terceiro, o princípio de subversão dessa dominação pertence ao oposto da ideologia, isto é, a ciência. (...) Uma vez que a ideologia não foi entendida fundamentalmente como o lugar da luta, ela termina por ocupar o lugar determinado na tradição filosófica: o lugar do Outro da Ciência (RANCIÈRE, 1970, pp. 328-30).

Faz-se necessário, ao final deste item, retomar o que foi referido logo de início, a “autocrítica” de Althusser em relação à problemática do “corte”. Em que medida esta nova colocação do problema modificou o itinerário teórico anterior com relação à análise da ideologia? Parece que, se modificações ocorreram, elas não alteraram substancialmente o quadro anterior, caracterizado, como vimos, por uma total oposição entre ciência e ideologia.

### *Os aparelhos ideológicos de estado*

Aparentemente, há no ensaio sobre os *Aparelhos ideológicos de estado*, datado de 1970, um esforço por parte de Althusser de desenvolver uma teoria da superestrutura livre da problemática epistemológica, constituindo um roteiro de pesquisa voltado à questão do estado e do político. Assim é que, nesse texto, o fenômeno ideológico é referido imediatamente ao processo de reprodução das condições de produção, pois “a condição última da produção é a reprodução das condições de produção”. Disto resulta que “toda formação social para existir, ao mesmo tempo que produz, e para poder produzir deve reproduzir as condições de sua produção. Ela deve, portanto reproduzir: 1) as forças produtivas e 2) as relações de produção” (ALTHUSSER, 1983, pp. 53-4).

Por essa via, a reprodução da força de trabalho não requer apenas a reprodução de sua qualificação, mas, sobretudo,

uma reprodução de sua submissão às normas da ordem vigente, isto é, uma reprodução da submissão dos operários à ideologia dominante por parte dos operários e uma reprodução da capacidade de perfeito domínio da ideologia dominante por parte dos agentes da exploração e da repressão, de modo a que eles assegurem também “pela palavra” o predomínio da classe dominante (ALTHUSSER, 1983, p. 58).

Althusser procura, assim, vincular de modo indissolúvel o fenômeno da reprodução à instância ideológico-política, deixando num obscuro segundo plano os mecanismos de ordem econômica que concorrem para a efetivação do movimento reprodutivo das relações sociais vigentes.

Ainda segundo ele, também o caso específico da

reprodução da força de trabalho evidencia, como condição *sine qua non*, não somente a reprodução de sua “qualificação”, mas também a reprodução da sua submissão à ideologia dominante, ou da “prática” desta ideologia, devendo ficar claro que não basta dizer: “não somente mas também”, pois a reprodução da qualificação da força de trabalho se assegura em e sob as formas de submissão ideológica (ALTHUSSER, 1983, p. 59).

A análise que Althusser desenvolve nesse ensaio sobre o fenômeno ideológico é perspectivada, assim, pelo “ponto de vista da reprodução”, pois “é a partir da reprodução que é possível e necessário pensar o que caracteriza o essencial da existência e natureza da superestrutura” (ALTHUSSER, 1983, p. 62).

A função primordial da superestrutura em tal abordagem seria, pois, a de assegurar, por mecanismos próprios à sua natureza, a reprodução das relações sociais vigentes.

As relações entre base e superestrutura são pensadas pelo autor a partir da “metáfora topográfica do edifício”, na qual a “autonomia relativa” da superestrutura estaria dada pela própria determinação da base. É justamente esta autonomia que permite ao autor conceber “os aparelhos ideológicos de estado”, tendo por função a reprodução do sistema em seu conjunto. Vale dizer, o fenômeno da reprodução é pensado em termos exclusivamente ideológicos.

No intento de constituir a teoria dos “aparelhos de estado”, Althusser se propõe a revisar a teoria descritiva do estado, isto é, aquela dos “clássicos do marxismo”, e é neste sentido que estabelece a distinção entre “poder de estado e aparelho de estado” (ALTHUSSER, 1983, p. 73).

Segundo Althusser, ainda, para que a teoria do estado avance efetivamente, “é indispensável ter em conta não somente a distinção entre *poder de estado* e *aparelho de estado*, mas também outra realidade que se manifesta junto ao aparelho repressivo do estado, mas que não se confunde com ele. Chamaremos esta realidade pelo seu conceito: *os aparelhos ideológicos de estado*” (ALTHUSSER, 1983, p. 67).

O filósofo francês diferencia então os “aparelhos repressivos de estado”, que operam por meio da violência para garantir a dominação de classe, dos *aparelhos ideológicos de estado*, que garantem essa dominação de outro modo, pois “funcionam através da ideologia” (ALTHUSSER, 1983, p. 69).

A existência material da ideologia se faz sentir por meio dos aparelhos ideológicos de estado, que constituem algumas instituições concretas, pelas quais se manifesta um conjunto de práticas e rituais que nelas se situa. Para Althusser, então, a ideologia não seria apenas um simples agregado de discursos ou um sistema de representações

imaginárias, mas a *ideologia dominante* é um poder organizado num conjunto de instituições. Portanto, o caráter dos aparelhos ideológicos de estado não é determinado apenas pelo seu lugar jurídico na sociedade, mas pelo seu funcionamento enquanto prática.

Temos que, modernamente, entre os vários aparelhos existentes – Igreja, família, sindicatos, partidos –, aquele que assumiu posição dominante é o aparelho ideológico escolar, pois é a escola que

se encarrega das crianças de todas as classes sociais desde o maternal, e desde o maternal ela lhes inculca, durante anos, precisamente durante aqueles em que a criança é mais “vulnerável”, espremida entre o aparelho de estado familiar e o aparelho de estado escolar, os saberes contidos na ideologia dominante (o francês, o cálculo, a história natural, as ciências, a literatura), ou simplesmente a ideologia dominante em estado puro (moral, educação cívica, filosofia) (ALTHUSSER, 1983, p. 79).

Depois de ter configurado o modo pelo qual se estrutura e funciona o “aparelho ideológico de estado escolar”, Althusser desenvolve longa argumentação acerca da necessidade de formulação de uma “teoria da ideologia em geral”.

De fato, a empreitada é justificada pela argumentação de que Marx não teria propriamente formulado uma teoria das ideologias, pois, em *A ideologia alemã*, a análise desenvolvida “não é marxista” (ALTHUSSER, 1983, p. 82). Por via de consequência, seria necessário preencher esta lacuna, o “que depende em grande parte de uma teoria da ideologia em geral” (ALTHUSSER, 1983, p. 82). A primeira determinação da “teoria da ideologia em geral” é que “a ideologia não tem história” e, acrescenta, “sabemos que essa fórmula aparece com todas as letras numa passagem de *A ideologia alemã*” (ALTHUSSER, 1983, p. 83).

Ressaltem-se dois aspectos: primeiro, no momento imediatamente anterior, Althusser afirma enfaticamente que *A ideologia alemã* não pode ser tomada como base para uma teoria geral da ideologia, na medida em que “ela não é marxista”, no entanto, a mesma obra se torna agora base de apoio para uma afirmação peremptória: “a ideologia não tem história”! Ou, em outras palavras, se o referido livro, no seu conjunto não pode ser levado em consideração, que razão o tornaria base para uma caracterização tão decisiva da ideologia em geral? Althusser não oferece resposta para esta questão.

Vejamos, no entanto, em que contexto Marx teria feito a suposta afirmação. Contra-pondo-se ao ponto de partida das formulações de caráter especulativo, que caracterizam a propositura neo-hegeliana, Marx enuncia o seu próprio ponto de partida afirmando que:

não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. (...) A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a elas correspondem, perdem toda a aparência de autonomia. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, transformam também, com essa realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência (MARX; ENGELS, 1977, p. 37).

O recurso a essa longa citação é necessário para evidenciar a impropriedade do procedimento de Althusser, ao segmentar e “pinçar”, sem mais, uma pequena frase de um momento da análise de Marx, em que é ressaltado que as formas ideológicas – aqui identificadas às formas de consciência que afirmam a supremacia e a autonomia das ideias diante do processo de vida material –, não têm *uma história própria, autônoma ou independente em relação à atividade material dos homens*. Ou seja, “a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia” não têm história, no sentido de que não possuem uma historicidade própria ou imanente, pois fazem parte da história humana global da produção da vida e das formas de consciência que a ela correspondem.

Assim, quando Marx, em *A ideologia alemã*, nega às ideias uma historicidade autônoma – que para Althusser, como veremos, possui sentido negativo, o que ele quer é o “positivo” –, não significa que as ideias eram proclamadas pelo filósofo alemão como dependentes mecânicas, passíveis, assim, de serem deduzidas esquematicamente da esfera econômica – o que Althusser denomina de “positivismo” –, mas o que ele registra é justamente a *unidade do processo histórico* – como já ressaltamos linhas antes –, não obstante contradições e desigualdades internas.

Donde, em segundo lugar, a afirmação de Althusser se mostrar totalmente improcedente, levando-se em consideração a letra do texto marxiano.

Althusser prossegue na sua “leitura” de *A ideologia alemã* identificando a concepção de ideologia de Marx “como pura ilusão, puro sonho, ou seja, nada. (...) A ideologia é, portanto, pensada como uma construção imaginária cujo estatuto é exatamente o mesmo estatuto teórico do sonho nos autores anteriores a Freud. (...) A ideologia é então para Marx um *bricolage* imaginário, puro sonho, vazio e vão” (ALTHUSSER, 1983, p. 83).



Contraopondo-se àquilo que entende ser a tematização marxiana de ideologia, Althusser procura defender, assim, uma tese “radicalmente diferente da tese positivista-historicista d’*A ideologia alemã*” (ALTHUSSER, 1983, p. 84).

Por essa linha de apreensão, o fato de a ideologia em geral não ter história não compreende sentido negativo, ao contrário, “este sentido é positivo se considerarmos que a ideologia tem uma estrutura e um funcionamento tais que fazem dela uma realidade não-histórica, isto é, omni-histórica, no sentido de que esta estrutura e este funcionamento se apresentam na mesma forma imutável em toda história” (ALTHUSSER, 1983, p. 84).

A referência teórica que Althusser utiliza para determinar a imutabilidade da ideologia, enquanto realidade não-histórica, longe de se inspirar numa possível concepção negativa dessa não-historicidade em Marx, em verdade está “diretamente relacionada à proposição de Freud de que o *inconsciente é eterno*, isto é, não tem história” (ALTHUSSER, 1983, p. 84).

Segundo Doray, Althusser tentou,

através dos AIE, fazer uma articulação em grande estilo entre a teoria marxista das formações do estado e o que a psicanálise, lacaniana em particular, pode esclarecer a propósito do que é designado nesse texto como “*a*” estrutura “da” ideologia (...). Implícitamente, e quase explicitamente, L. Althusser indicava uma identidade entre “a” estrutura formal “da” ideologia e a “do” inconsciente (DORAY, 1989, p. 86).

É o que de fato podemos observar na seguinte afirmação de Althusser:

Se eterno significa não a transcendência a toda história (temporal), mas omnipresença, trans-histórica e portanto imutabilidade em sua forma em toda extensão da história, eu retomarei palavra por palavra a expressão de Freud e direi: *a ideologia é eterna*, como o inconsciente. E acrescentarei que esta aproximação me parece teoricamente justificada pelo fato de que a eternidade do inconsciente não deixa de ter relação com a eternidade da ideologia em geral. Eis porque me considero autorizado, ao menos presuntivamente, a propor uma teoria da ideologia em geral, no mesmo sentido em que Freud apresentou uma teoria do inconsciente em geral. (ALTHUSSER, 1983, p. 85)

Essa aproximação teórica entre “ideologia em geral” e “inconsciente” – pelo suposto de que ambos apresentam a mesma forma geral – não deixa de ser problemática, se ela implicar, entre outras consequências, a absorção de um pelo outro, vale dizer, da ideologia pelo inconsciente. De fato, o “modelo” utilizado por Althusser para a constituição da teoria da ideologia em geral é aquele fornecido pela concepção freudiana de “inconsciente”. Ou seja, tudo indica que, “ao se apropriar das contribuições de Freud, Althusser pôde fazer avanços na construção de sua teoria da ideologia em geral” (ÁLVARES, 1996, p. 48).

Assim, a tematização da ideologia em Althusser se revela bastante distante das formulações próprias a Marx, aproximando-se, desse modo, de itinerários analíticos que nada tem que ver com os textos marxianos propriamente ditos.

Na sequência, Althusser passa à formulação de uma série de “teses” que traduzem seus principais posicionamentos a respeito do tema geral do ensaio.

Na primeira das teses enunciadas, retoma uma definição de ideologia já desenvolvida em textos anteriores, mas que agora ganha um contorno definido a partir da aproximação explícita entre ideologia e inconsciente. Assim, “a ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência”, ou, em outras palavras, “os homens representam-se de forma imaginária suas condições reais de existência” (ALTHUSSER, 1983, pp. 86-7).

O autor sustenta firmemente que

não são as suas condições reais de existência, seu mundo real que “os homens” “se representam” na ideologia, o que nela é representado é, antes de mais nada, a sua relação com as condições reais de existência. É esta relação que está no centro de toda representação ideológica, e portanto, imaginária do mundo real (...) é a *natureza imaginária desta relação* que sustenta toda a deformação imaginária observável em toda ideologia (ALTHUSSER, 1983, p. 87).

É na insistência em acentuar que na ideologia não estão representados os homens no interior de suas relações reais, mas a sua relação imaginária com as condições nas quais vivem, que se expressa a “aproximação” entre “inconsciente” e ideologia, pois, justamente a deformação da representação imaginária dos indivíduos é seu efeito maior.

Segundo essa linha de raciocínio, o caráter imaginário das relações que os indivíduos mantêm com as suas condições de existência é um fenômeno *insuperável* da existência social, pois – e Althusser o diz com todas as letras – “a representação dos indivíduos de sua relação (individual) com as relações sociais que governam suas condições de existência e sua vida coletiva e individual, é necessariamente imaginária” (ALTHUSSER, 1983, p. 88).

Desse modo, é categoricamente afirmada a necessidade do imaginário enquanto elo mediador entre os indivíduos e sua vida social. Agora, quanto à natureza deste “imaginário”, Althusser termina a exposição do item abordado afirmando que não irá mais longe, deixando tal indagação sem nenhuma resposta.

Na sequência, enuncia a segunda tese: “A ideologia tem uma existência material”, ou seja, “as ideias’, as ‘representações’ etc. não têm uma existência ideal, espiritual, mas material” (ALTHUSSER, 1983, p. 88).

Trata-se de uma tese presuntiva, segundo o próprio autor, algo que ele afirma, mas não prova, assemelhando-se a um artifício teórico que ele constrói para poder justificar sua teoria sobre a “materialidade” dos aparelhos ideológicos. É exatamente o que ele enuncia na forma de uma terceira tese: “uma ideologia existe sempre em um aparelho e em sua prática ou práticas. Esta existência é material” (ALTHUSSER, 1983, p. 89). Em suma, a relação imaginária que os indivíduos mantêm com suas condições de existência – cuja origem Althusser não esclarece, já que, segundo ele, essas ideias não provêm dessas condições de existência – apresenta ela própria uma existência material.

Sem ter mostrado o “porquê” dessa relação imaginária, Althusser passa a descrever o “como”, isto é, descreve o que se passa com os indivíduos que vivem na ideologia.

A ideologia tem uma existência material e não ideal, na medida em que se manifesta em um aparelho ideológico material que, por seu turno, “prescreve práticas materiais reguladas por um ritual material, práticas que existem nos atos materiais de um sujeito” (ALTHUSSER, 1983, p. 92).

De acordo com o autor “as ideias desaparecem enquanto tais”, pois agora elas aparecem “inscritas nos atos das práticas reguladas por rituais definidos em última instância por um aparelho ideológico”. Por consequência, no intuito de formular uma *teoria geral da ideologia* superando o pretensão “positivismo-historicista” de Marx, Althusser acaba negando a existência ideal das ideias, afirmando única e exclusivamente a sua dimensão material, por sua inserção nas práticas regidas pelos aparelhos ideológicos de estado. Com isso, perde de vista uma das mais importantes aquisições de Marx, que é a relação entre subjetividade e objetividade que se enlaçam na prática. Ou seja, Marx reconhece a existência ideal das ideias, mas não enquanto entificações separadas das condições efetivas a partir das quais elas são produzidas, ou seja, a *atividade humana sensível* e em função desta. Em outras palavras, Althusser perde de vista que as ideias são o *momento ideal* da prática humana.

Sempre concebendo o aparelho ideológico de estado como o *locus* por excelência da prática, Althusser, além de negar a possibilidade de existência de “práticas” para além destes aparelhos, também constrói um novo “artifício” teórico, devido ao receio de cair no que poderia ser entendido como um viés idealista: a existência ideal, ou seja, própria ou específica das ideias. Como resultado, tem-se que a ideologia é produzida a partir dos aparelhos ideológicos de estado, deixando, assim, de ser reconhecida, ao menos, como forma expressiva das condições contraditórias da existência social efetiva.

Resta, agora, determinar o caráter dos “agentes” que “atuam” no interior dos “rituais” e “práticas” regidos pelos aparelhos ideológicos de estado. A este respeito, Althusser, sempre se valendo de exemplificações tomadas da prática religiosa, afirma que: “o sujeito portanto atua enquanto agente do seguinte sistema (enunciado em sua ordem de determinação real): a ideologia existente em um aparelho ideológico material, que prescreve práticas materiais reguladas por um ritual material, práticas estas que existem nos atos materiais de um sujeito, que age conscientemente segundo sua crença” (ALTHUSSER, 1983, p. 92).

De sorte que os sujeitos só vêm a existir no interior dos aparelhos, cujos rituais prescrevem suas práticas, e a materialidade destas nada tem que ver com a atividade material propriamente dita, qual seja, a desenvolvida na produção das condições de existência, mas exclusivamente com o caráter dito material dos rituais inscritos nos aparelhos. Assim, não se tem apenas uma “autonomia relativa da instância superestrutural”, que “retroage” sobre a base material, para utilizar a “metáfora topográfica do edifício”, mas, em verdade, está-se diante de uma configuração que tende a criar, matizar e determinar toda a prática possível. Vale dizer, não há alternativa, todas as práticas são determinadas, “em última instância”, pelos aparelhos ideológicos de estado.

É assim que Althusser, uma vez mais, enuncia duas teses simultâneas: “1) Só há prática através de e sob uma ideologia e 2) Só há ideologia pelo sujeito e para o sujeito, (...) ou seja, a ideologia existe para sujeitos concretos, e esta destinação da ideologia só é possível pelo sujeito: pela *categoria de sujeito* e de seu funcionamento” (ALTHUSSER, 1983, p. 93).

A categoria sujeito, ao mesmo tempo em que é condição de possibilidade da existência da ideologia, “*não é constitutiva de toda ideologia, uma vez que toda ideologia tem por função (é o que a define) ‘constituir indivíduos concretos em sujeitos’*” (ALTHUSSER, 1983, p. 93). Trata-se, portanto, de um “jogo de dupla constituição”, reciprocidade que garante o funcionamento de toda ideologia.

Com o objetivo de apontar o *status* que a ideologia adquire nesse ensaio, chamo a atenção para a seguinte afirmação: “o homem é por natureza um animal ideológico” (ALTHUSSER, 1983, p. 94). Isso remete, uma vez mais, ao caráter trans-histórico da ideologia, no entanto, aqui o autor vai mais longe, pois inscreve a ideologia no interior da própria natureza humana. Vale dizer, a ideologia demarca necessariamente o horizonte primordial de toda representação e de toda prática, enquanto relação imaginária e, portanto, deformante dos indivíduos com

as suas condições de existência. Donde a impossibilidade de pensar o homem liberto da condição ideológica, do mesmo modo que, supostamente, é impensável o homem sem o inconsciente. Em outras palavras, é mais do que razoável admitir em Althusser o seguinte paralelismo: a ideologia funciona para a sociedade do mesmo modo que o inconsciente para o indivíduo, embora este modo de colocar as coisas seja, de certo modo, velado pelo autor ao, simplesmente, “deixá-lo de lado”.

Prosseguindo na caracterização da constituição dos indivíduos concretos em “sujeitos”, o autor situa um ritual característico do aparelho ideológico, o *reconhecimento*, cuja existência poderia ser percebida num simples cumprimento cotidiano, em que “você e eu já somos *sempre* sujeitos e que, enquanto tais, praticamos ininterruptamente os rituais do reconhecimento ideológico, que nos garantem que somos de fato sujeitos concretos, individuais, inconfundíveis e (obviamente) insubstituíveis” (ALTHUSSER, 1983, p. 95).

Ser um sujeito concreto só é possível no plano do reconhecimento ideológico, ou seja, no interior das práticas e rituais dos aparelhos ideológicos de estado, nos quais são produzidas as relações imaginárias desses indivíduos com suas condições de existência. Não se dão, pois, sujeitos concretos para além da vivência destes rituais. Há, além disso, por meio do *reconhecimento ideológico*, o domínio do “imaginário” na existência cotidiana.

Nesse mesmo ensaio, Althusser desenvolve uma tese que traduz, a nosso ver, a linha fundamental de desenvolvimento de sua obra em relação à ideologia: “*Toda ideologia interpela os indivíduos concretos enquanto sujeitos concretos, através do funcionamento da categoria de sujeito*” (ALTHUSSER, 1983, p. 96). Assim, como vimos, apenas na parte final do referido ensaio é que a questão do sujeito emerge enquanto categoria, por meio da qual a ideologia é estruturada e tem garantido o seu funcionamento. Ou, nas palavras do próprio autor: “só há ideologia pelo sujeito e para os sujeitos. Ou seja, ideologia existe para sujeitos concretos, e esta destinação da ideologia só é possível pelo sujeito: isto é, pela *categoria do sujeito* e de seu funcionamento” (ALTHUSSER, 1983, p. 93).

Além disso, a própria “função da ideologia é constituir indivíduos concretos em sujeitos” (ALTHUSSER, 1983, p. 93). Esta função da ideologia deve ser entendida, no entanto, a partir do que ela *é*, ou seja, segundo Althusser, *constituidora* de sujeitos, e isto não deixa de ser – ao contrário, as duas dimensões estão interligadas – “uma relação *imaginária* dos indivíduos com suas condições reais de existência” (ALTHUSSER, 1983, p. 93). Althusser, tanto na definição do que *é* ideologia quanto na delimitação de sua função, ao introduzir a noção de *imaginário* e de *constituição dos sujeitos*, aproxima-se nitidamente das formulações da psicanálise de Lacan, “segundo a qual a ‘fase-do-espelho’ desempenha uma papel decisivo como matriz e esboço na constituição do eu” (LACLAU, 1979, p. 106).

A constituição dos indivíduos em sujeitos deriva, assim, do suposto mecanismo de *interpelação* característico de toda ideologia, que propicia a transformação – por meio das relações imaginárias do indivíduo com as suas condições de existência – também imaginária do indivíduo em sujeito. Em suma, essa transformação que ocorre ao nível do *imaginário* é dada pelo mecanismo interpelativo de toda ideologia, que nas práticas e rituais dos aparelhos ideológicos de estado possibilita o *reconhecimento* (fase-de-espelho) do indivíduo, enquanto sujeito, no contexto específico daquela ideologia.

Ora, então, a *interpelação* teria, além, da função de transformar imaginariamente o indivíduo em sujeito, também a de “conduzir sua autossujeição ao sistema dominante e, por essa via, assegurar a reprodução social em seu conjunto” (LACLAU, 1979, p. 107 nota 32). Portanto, ser um *sujeito* é um efeito da *sujeição* à ideologia, é um efeito da permanente inserção dos indivíduos e suas ações em rituais e práticas conduzidas pelos aparelhos ideológicos de estado, na medida em que o reconhecimento de ser um sujeito é um reconhecimento de caráter ideológico, segundo Althusser, imposto pela própria ideologia.

Nesse sentido, como acabamos de ver, a constituição do sujeito deriva da sujeição do indivíduo concreto ao esquema ideológico dominante.

Em outro lugar, mas sobre a mesma questão, o filósofo francês reconhece que o indivíduo pode ser agente de uma prática, mas só o será na condição de “se revestir da *forma sujeito*” (ALTHUSSER, 1983, p. 67).

O aspecto a ser ressaltado, contudo, é: no ensaio sobre os AIE, apesar de aparência em sentido oposto, Althusser “não se liberou inteiramente (...) da identificação entre ideologia e deformação (toda deformação tem um conteúdo *verdadeiro* sob a forma falsa), nem da oposição ideologia-verdade que lhe é correlativa” (ALBUQUERQUE, 1983, p. 40).

A esse respeito, Althusser declara que, estando todos os indivíduos como que submersos na realidade da ideologia, em sendo essa realidade inescapável e insuprimível, verdadeira condição eterna que engolfa a todos, “é preciso situar-se fora da ideologia, isto é, no conhecimento científico para poder dizer: estou na ideologia (caso excepcional) ou (caso mais geral) estava na ideologia” (ALTHUSSER, 1983, p. 97).

O autor reafirma, assim, aquilo que se tornou a “marca registrada” de sua obra: a contraposição ciência *versus* ideologia, além de que atribui ao cientista a “posição privilegiada para revelar a verdade oculta sob o véu misticador das mentiras coletivas” (MÉSZÁROS, 1993, p. 507).

Também ao analisar, com especial atenção, a configuração ideológica familiar, designada como “patológica”, o autor observa as fases de concepção, nascimento e desenvolvimento da criança, concluindo pela existência de uma “pressão e predeterminação ideológica” (ALTHUSSER, 1983, p. 99).

Em suma, seguindo o decurso analítico do autor até esse ponto do texto, pode-se efetuar a seguinte síntese:

A ideologia, em virtude de sua anterioridade em relação aos indivíduos concretos, pré-configura e pré-forma os sujeitos, inclusive na esfera da vontade e dos sentimentos; ela se produz num universo imaginário, em que os indivíduos passam a se identificar enquanto sujeitos, por meio do reconhecimento interpelativo; há uma interiorização deste tecido imaginário que possui a capacidade de permanecer invisível, irreconhecível pelos indivíduos comuns e, dada a sua fluência espontânea, escapa ao controle de todos, com exceção, é claro, dos cientistas.

Por último, na medida em que a estrutura formal da ideologia é sempre idêntica, Althusser toma como exemplo o funcionamento da ideologia religiosa cristã e verifica que também ela “se dirige aos indivíduos para transformá-los em sujeitos” (ALTHUSSER, 1983, p. 100).

A partir da análise realizada, o autor constata que: “a estrutura de toda ideologia, ao interpelar os indivíduos enquanto sujeitos em nome de um Sujeito Único e absoluto, é especular, isto é, funciona como um espelho, e duplamente especular: este desdobramento especular é constitutivo da ideologia e assegura o seu funcionamento” (ALTHUSSER, 1983, p. 102).

Note-se aqui o que já foi sublinhado anteriormente: o indivíduo se transforma em sujeito através da sujeição à ideologia, isto é, o sujeito se constitui imaginariamente espelhando-se no outro. Mas o autor vai literalmente mais “além”, pois este outro, a partir do exemplo paradigmático da ideologia religiosa, transmuta-se no “Outro”. É o que se pode constatar na seguinte afirmação: “Toda ideologia tem um centro, lugar único ocupado pelo Sujeito Absoluto, que interpela, à sua volta, a infinidade de indivíduos como sujeitos, numa dupla relação especular que submete os sujeitos ao Sujeito, dando-lhes no Sujeito, onde qualquer sujeito pode contemplar sua própria imagem (presente e futura)” (ALTHUSSER, 1983, p. 102).

Embora Althusser considere o aparelho ideológico escolar o mais importante de todos, tendo substituído, inclusive, o par Igreja-família, o exemplo escolhido por ele para exemplificar a estrutura de funcionamento de toda ideologia é a ideologia religiosa cristã.

Para finalizar, buscarei nas palavras de Dosse aquilo que, do meu ponto de vista, caracteriza sinteticamente a propositura de Althusser a respeito da ideologia:

Althusser eleva a instância ideológica ao estágio de verdadeira função, desfrutando de uma autonomia relativa que não permite mais sua inclusão, de maneira mecânica, no que a subentende. Mas esse distanciamento da ideologia é reforçado pela hipertrofia desta última, a qual assume a forma de uma estrutura trans-histórica, a que Althusser recorre para construir a teoria. A eficácia do ideológico redundante, pois, na criação, pelas práticas induzidas, de sujeitos em situação de enfeudação absoluta em face do lugar que lhes é atribuído; os transforma em objetos mistificados de forças ocultas representadas por um novo sujeito da história: a ideologia. (DOSSE, 1993, p. 344)

## *Referências bibliográficas*

- ALBUQUERQUE, J. A. G. “Introdução crítica”. In: ALTHUSSER, L. *Aparelhos ideológicos de estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- ALTHUSSER, L. *Théorie, pratique théorique et formation théorique*. Ideologie et lutte idéologique. Paris: Cahiers Marxistes-Leninistes, 1966.
- \_\_\_\_\_. “Marxismo e humanismo”. In: *Análise crítica da teoria marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Lenine e a filosofia*. Lisboa: Editorial Estampa, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Pour Marx*. Paris: François Maspero, 1973.
- \_\_\_\_\_. “Resposta a John Lewis”. In: *Posições 1*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978a.
- \_\_\_\_\_. “Elementos de autocrítica”. In: *Posições 1*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978b.
- \_\_\_\_\_. *Le O capital v. 1*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Aparelhos ideológicos de estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- ÁLVARES, G. A. *Política e subjetividade: a construção da categoria processo sem sujeito em Louis Althusser*. 1996. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, Belo Horizonte.

- BALIBAR, E. “Sobre os conceitos fundamentais do materialismo histórico”. In: *Ler O capital* v. II. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
- CHASIN, J. “Marx - estatuto ontológico e resolução metodológica”. In: TEIXEIRA, F. J. S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Editora Ensaio, 1995.
- DORAY, B. “Da produção à subjetividade – referências para uma dialética das formas”. In: *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. São Paulo: Vértice, 1989.
- DOSSE, F. *História do estruturalismo* v. 1. São Paulo: Editora Ensaio, 1993.
- FERRY, L.; RENAUT, L. *O pensamento 68*. São Paulo: Editora Ensaio, 1988.
- GIANNOTTI, J. A. “Contra Althusser”. In: *Exercícios de filosofia*. São Paulo: Editora Brasiliense/Edições Cebrap, 1975.
- LACLAU, E. *Política e ideologia na teoria marxista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã (Feuerbach)*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.
- MÉSZÁROS, I. *Filosofia, ideologia e ciência social*. São Paulo: Editora Ensaio, 1993.
- RANCIÈRE, J. “Sobre a teoria da ideologia (La política de Althusser)”. In: *Lecturas de Althusser*. Buenos Aires: Editorial Galerma, 1970.