

PALIMPSESTOS NA ESCRITURA DE *IDÉOLOGIE ET APPAREILS IDÉOLOGIQUES D'ÉTAT* DE ALTHUSSER

PALIMPSESTS IN THE WRITING OF
ALTHUSSER'S *IDÉOLOGIE ET APPAREILS*
IDÉOLOGIQUES D'ÉTAT

<https://doi.org/10.26512/rfmc.v13i3.59382>

Diego Ramos Lanciote*
Universidade de São Paulo

<http://lattes.cnpq.br/6299525795613722>
<https://orcid.org/0000-0002-0523-3984>
di_lanciote@icloud.com

* Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Atualmente, realiza estágio pós-doutoral na Universidade de São Paulo.

RESUMO

O artigo identifica uma aporia persistente em *Idéologie et Appareils Idéologiques d'État* (IAIE), de Althusser, e propõe uma via para solucioná-la. A teoria da ideologia aparece fundada ora em uma matriz antropológica, ora na noção de Sujeito, privilegiada por leituras que incorporaram categorias psicanalíticas, sobretudo lacanianas, culminando em propostas de uma nova teoria da ideologia. Em vez de criticar tais propostas, mostramos, mediante a presença nodal de Spinoza em IAIE, como tensionar a aporia deslocando o fundamento para o elemento antropológico. Assim, a noção de Sujeito revela-se derivada, reinscrevendo a teoria da ideologia nos quadros da teoria spinozana da individuação. Para tanto, propomos a equivalência, mediada pela noção de centramento em si, entre a teoria spinozana da imaginação e a teoria freudiana do narcisismo, ambas sob a leitura althusseriana da especularidade feuerbachiana. Concluimos reafirmando o percurso pela presença de Spinoza em palimpsesto nos escritos freudianos sobre as massas.

Palavras-chave: Ideologia. Sujeito. Antropologia filosófica. Psicanálise. Spinozismo.

Abstract: The article identifies a persistent aporia in Althusser's *Ideology and Ideological State Apparatuses (IISA)* and proposes a way to resolve it. The theory of ideology appears grounded either in an anthropological matrix or in the notion of the Subject, the latter being privileged by readings that incorporated psychoanalytic categories, notably Lacanian ones, leading to proposals for a new theory of ideology. Rather than critiquing these proposals, we show – through Spinoza's nodal presence in IISA – how to displace the foundation toward the anthropological element. Thus, the notion of the Subject proves derivative, reinscribing Althusser's theory of ideology within the framework of Spinoza's theory of individuation. To this end, we propose an equivalence, mediated by the notion of centering-in-itself, between Spinoza's theory of imagination and Freud's theory of narcissism, both under Althusser's reading of Feuerbach's specularity. We conclude by reaffirming this path through Spinoza's palimpsestic presence in Freud's writings on the masses.

Key-words: Ideology. Subject. Philosophical Anthropology. Psychoanalysis. Spinozism.

INTRODUÇÃO À APORIA DE IDÉOLOGIE ET APPAREILS IDÉOLOGIQUES D'ÉTAT

Façamos uma breve síntese de *Idéologie et Appareils Idéologiques d'État* (IAIE) para que possamos enunciar a sua crucial aporia. Esse ensaio é dividido em cinco partes: 1) “Sobre a reprodução das condições produtivas”; 2) “Infraestrutura e Superestrutura”; 3) “O Estado”; 4) “Sobre a reprodução das relações de produção”; e 5) “A propósito da ideologia”. Trata-se de um percurso que parte da questão sobre o que seria a reprodução das condições de produção, a qual é respondida pela análise da reprodução dos meios de produção e da reprodução da força de trabalho. Essa última noção, por sua vez, é interrogada no que concerne a como ela seria assegurada ou garantida, partindo-se, doravante, para a análise do salário (como o duplo *minimum* histórico) e da qualificação da força de trabalho de acordo com a divisão sócio-técnica do trabalho, considerando sua ampla diversificação. A constatação da tendência a realizar a reprodução da qualificação (em sua diversidade) fora da produção permite a Althusser observar que ela realiza simultaneamente a reprodução das regras da ordem estabelecida pela dominação de classe, a reprodução, pois, da submissão às regras da ordem estabelecida (tocando o problema invariante da filosofia política caracterizado pelo par *autoridade & obediência* [*auctoritas & obsequium*]).

A questão amplia-se para a pergunta a propósito do que é uma sociedade, e a partir da qual, no âmago da distinção posta pela metáfora da tópica marxiana que divide a uma formação social em infraestrutura e superestrutura, é retomada a tese da autonomia relativa da superestrutura, de sua materialidade própria e de seu *effet en retour* (reciprocidade). Se a reprodução da qualificação – compreendendo a reprodução da submissão – é operada tendencialmente *fora* da produção, ela só poderia ser compreendida nas duas instâncias da superestrutura, na instância jurídico-política (Direito e Estado) e na instância da ideologia. Althusser parte do Estado, passa da teoria descritiva do Estado recebida pela tradição marxista de maneira irrefletida a um esboço mais consistente e elaborado através do qual se distingue entre *poder de Estado* e

aparelho de Estado, e este, por sua vez, também distinguido em *Aparelho Repressivo de Estado* e *Aparelhos Ideológicos de Estado*. É nesse ambiente teórico que a questão “como é assegurada a reprodução das relações de produção?” é integralmente solucionada por ambos os tipos de *aparelhos*, sobretudo os *AIE*, que funcionam *à ideologia*. Enfim, o último objeto da exposição, a segunda instância da superestrutura, é toda concentrada sobre a ideologia seguindo o tratamento da ideologia em geral (“a ideologia não tem história”) e precisando-se a partir de três teses: 1) a ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência; 2) a ideologia tem uma existência material; e 3) a ideologia interpela os indivíduos em sujeitos.

Acrescentemos, entretanto, um último momento, uma última divisão subentendida no interior de “A propósito da ideologia”: trata-se de “Um exemplo: a ideologia religiosa cristã”. Com ela, Althusser não acrescenta um mero exemplo, mas também outra importante categoria capaz de interferir em seu inteiro constructo modificando não somente as operações da ideologia, como também as exigências de sua própria natureza enquanto problema: o “Sujeito” (com maiúscula), o “Outro Sujeito”. No entanto, se a construção da ideologia enquanto eterna, material, representação da relação imaginária dos indivíduos e interpelando os indivíduos em sujeitos já estava aparentemente completa, então qual seria a razão de acrescentar o “Sujeito” neste último momento?

Na primeira construção, antes do exemplo da ideologia religiosa cristã, nota-se duas partes complementares: (1.1) “não há prática senão por e sob a ideologia”; e (1.2) “não há ideologia senão pelo sujeito e para sujeitos” (Althusser, 2011, p. 295). E nada nos impede de sintetizar esses dois complementos: uma vez que a prática implica ideologia e a ideologia implica sujeito(s), então (1) a prática implica sujeito(s). Essa fusão de (1.1) e (1.2) em (1) permite-nos pôr em evidência que se trata de uma construção feita no domínio da antropologia filosófica, sendo dado que a prática e a subjetividade são condicionadas uma pela outra através da ideologia. É, assim, a prática mútua entre indivíduos que constitui a ideologia, sobretudo considerando que cada indivíduo já estabelece relações imaginárias efetivadas com suas condições respectivas de existência. No “exemplo”, contudo, passa-se outra coisa: (2) “os indivídu-

os devêm sujeitos por/para o Sujeito”, considerando “por/para” como designações características do “dobramento especular” [*doublement spéculaire*] (Althusser, 2011, p. 302), que se faz “redobramento” [*dédoublement*] do Sujeito em sujeitos (*por*) (*causa efficiens*) e do Sujeito em sujeito-Sujeito (*para*) (*causa formalis*).

Essa fórmula (2) é construída pelas fábulas judaica e cristã através de um recurso performático que *faz falar a ideologia*, assim, trata-se de uma *personificação (prosopopéia)* da ideologia permitindo certa operação de *inversão*. Moisés encontra Deus, e Ele chama Moisés pelo seu *nome próprio*. Moisés, então, pergunta a Deus como Ele pode nomeá-lo a fim de que possa reportar as suas ordens ao povo hebreu. E Deus responde com a violência do pleonasma: “Eu sou Aquele que sou” [*ego sum qui sum*] (ou literalmente: “Eu sou Quem sou”). E ainda: “Assim você dirá aos filhos de Israel: ‘Aquele que é/Quem é me enviou a vocês’” [*sic dices filiis Israhel qui est misit me ad vos*] (Liber Exodi, 4, pp. 13-15).

Na mitologia judaica, Moisés, o *nome próprio* interpelado/chamado, é assujeitado a *Aquele que sou/Quem sou*, mas neste assujeitamento o *sem nome* enquanto *Sujeito* reflete-se nos indivíduos que lhe são assujeitados, ou seja, “Aquele que sou”/“Quem sou” devêm os próprios indivíduos, e isto por um devir especular, por *imagem e semelhança*¹. Trata-se aqui de uma *inversão* capaz de apagar o *nome próprio* dos indivíduos transferindo “Aquele que sou”/“Quem sou” aos indivíduos e, assim, os indivíduos devêm sujeitos. Já na mitologia cristã, Deus devêm humano: Ele envia seu filho à terra. Um Deus-filho que traz consigo um *nome próprio*, “Jesus”. Como escreve Althusser “Deus duplica-se ele mesmo, e envia seu Filho à terra, como simples sujeito ‘abandonado’ (a longa lamúria do Jardim das Oliveiras terminando na Cruz), sujeito, mas Sujeito, homem, mas Deus, para dar cabo daquilo para o qual a Redenção final se prepara, a Ressureição de Cristo” (Althusser, 2011, pp. 301-302). E acrescenta: “[...] o Sujeito precisa devir sujeito”. Vemos aqui a “desdobramento [*dédoublement*] do *Sujeito em sujeitos* e do *Sujeito ele mesmo em sujeito-Sujeito*”, do que Althusser conclui que “toda ideologia é *centrada*”

¹ Notemos que a questão da *interpelação* joga com esse constructo. A pergunta, quando alguém bate à porta de casa, “quem é?”, é respondida pela evidência, pela naturalidade ou espontaneidade do “sou eu!”.

e que este “redobramento especular [*redoublement spéculaire*] é constitutivo da ideologia e assegura seu funcionamento” (Althusser, 2011, p. 302)^{II}.

No início do “exemplo”, Althusser explicita que ele é generalizável para todas as ideologias (Althusser, 2011, p. 300), daí a aferição do “quádruplo sistema de interpelação em sujeitos, de assujeitamento ao Sujeito, de reconhecimento universal e de garantia absoluta” (Althusser, 2011, p. 303). O que é problemático aqui, contudo, é justamente a conjunção entre (1) a prática implica sujeito(s) e (2) os indivíduos devem sujeitos por/para o Sujeito. Ainda mais se considerarmos que se vê a metamorfose da correlação *auctoritas & obsequium* em *summa potestas & subditus(/a)* (sendo este último, *soberano/sumo poder & súdito(s)/assujeitado(s)*, outro problema invariante da filosofia política), o que configura a passagem ao nível do Estado enquanto conjunção entre o *ARE* e os *AIE*, a saber, o *AE*, e sendo dada a constituição de toda ideologia como centrada e assumindo este centro também pela secreção da ideologia dominante. Da antinomia entre (1) e (2) salta o problema enunciado como uma *aporia* e que pode ser analiticamente tomado nos níveis da filosofia política, da teoria das massas e da própria ideologia.

É notável que a *aporia* soerguida com (1) e (2) também desvele-se através da própria categoria de *interpelação*: *seja* como *inter-apelação* (“entre-chamado”, os indivíduos devem sujeitos por apelação mútua, pelo chamado mútuo) visando (1) como revocando a prática, daí a questão de alguma antropologia filosófica como fundamento da ideologia (em que as “ideologias minúsculas”, como veremos, seriam a base da estruturação constitutiva da ideologia em geral); *seja* como *interpelação* presumindo o *Outro Sujeito* como absolutamente necessário para a constituição da própria ideologia (em que a noção de *identificação* tende a ser muitíssimo acentuada, em plena ressonância com certa leitura das escrituras de pensamento de Freud sobre o problema das massas, refiro-me a *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921)).

II Em *IAIE* Althusser praticamente cortou a genética do argumento relativo ao *redobramento especular*, que só aparece em seu *Sur Feuerbach*, particularmente a partir do desenvolvimento da *teoria do objeto* enquanto essência do sujeito objetivada, cf.: Althusser, 1997, p. 228; p. 230.

O esquema que privilegia a fórmula *Sujeito-sujeito*, como pressuposto, implicando *sujeito-sujeito*, como posto, leva-nos ao mecanismo da *identificação* enquanto dispositivo central da ideologia e a confusão com a psicanálise acentua-se. Do ponto de vista da política, caímos em dificuldades de grande envergadura, por exemplo, com a pressuposição, para o funcionamento da ideologia em geral, de um *condutor* [*Führer*] ou uma *ideia condutora* [*führende Idee*] tal como Freud desenvolveu em *Massenpsychologie*, compromete-se em grande parte, se não totalmente, novas formas organizacionais da política, seja num modo de produção de transição, seja num modo de produção propriamente comunista, uma vez que a ideologia é eterna, que o homem é um animal ideológico *etc*^{III}. Do ponto de vista da teoria das massas, a composição da sociedade curiosamente dar-se-á através de uma “totalização por partes” considerando o *inconsciente* sempre restrito a cada indivíduo humano, e, por aí, a pressuposição de um *Sujeito* como *condutor* ou *ideia condutora* implicaria, pela identificação com indivíduos com Ele devindo sujeitos e com a imitação especular entre si, uma ligação, um centro social por justaposição de inconscientes ligados pela própria *identificação*. Pelo contrário, o esquema que põe como pressuposta a fórmula *sujeito-sujeito* implicando *Sujeito-sujeito* como posta enseja uma antropologia à *materialista* no centro do debate, o que nos leva a graves problemas pela aparente rejeição de Althusser de qualquer antropologia como fundamento^{IV}.

Assim sendo, operarei duas séries de palimpsestos os quais abrem caminho para uma possível solução para a aporia soerguida. A primeira

III Esse problema, podemos detectá-lo sem muitos esforços no próprio Freud que vai de uma posição favorável à Revolução Russa até a sua crítica feroz baseada no “princípio da agressividade”. E mesmo a questão da *summa potestas* enquanto figura do *Pai* foi um problema particularmente tratado por Paul Federn num ensaio intitulado *Zur Psychologie der Revolution: Die Vaterlose Gesellschaft*, publicado em 1919 no *Journal Der Oesterreichische Volkswirt*. O problema é também centrado na disputa sobre o famoso grafo de Freud em *Massenpsychologie* sobre o esquema da *identificação*, o qual foi reinterpretado por Balibar a partir da categoria de *transindividual* (cf.: Balibar, 2011, pp. 383-434).

IV A recusa de todo e qualquer fundamento antropológico – de uma antropologia filosófica – é o divisor de águas com respeito ao “corte epistemológico” proposto por Althusser a propósito das obras de Marx em “Sur le jeune Marx - Questions de théorie”, republicado em *Pour Marx* (cf.: Althusser, 2005, pp. 45-84).

série visa reestabelecer o problema da ideologia reescrevendo-o através da *teoria da individuação* spinozana. A segunda aprofunda o aspecto propriamente antropológico, no entanto, através da *teoria da imaginação* spinozana e, ademais, em cruzamento com uma releitura da *teoria do narcisismo* feita por Salomé (leitura jamais contestada por Freud), propondo uma nova interpretação, pela presença de Spinoza, do tratamento dado por Freud ao problema das massas em dois níveis distintos referentes a *Massenpsychologie* e a *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939). A coerência da resolução da aporia encontra na segunda série de palimpsestos o complemento necessário que reafirma a pertinência da primeira série, assim, consolidando, por hipótese, um caminho de desenvolvimento ulterior que penso ser frutífero.

PRIMEIRA SÉRIE DE PALIMPSESTOS

Na encruzilhada entre a escritura de pensamento de Spinoza e *IAIE*, podemos avançar certas proposições experimentais radicalizando seus liames com outras escrituras de pensamento apropriadas por Althusser. O que se promove com isso (e trata-se, ao meu ver, de uma das hipóteses experimentais mais interessantes) é *possibilidade real* da reconstrução de certas articulações de *IAIE* através da *teoria da individuação* spinozista, sobretudo retomando-a conjuntamente com certo elemento do *Tractatus Politicus* (*TP*), o que nos permite considerar, ademais, a inscrição de *IAIE* na linhagem canônica da filosofia política clássica pela presença de pares de oposição constitutivos de seus problemas invariantes tais como *auctoritas & obsequium* e *summa potestas & subiectum(/a)*, como antes aludimos. A equivalência categorial que proponho é entre os “aparelhos ideológicos de Estado” (*AIE*) ou os “aparelhos repressivos de Estado” (*ARE*) e a noção de *individuum* spinozana, e isto reforçadamente

através da fórmula *veluti una mente ducere* [“assim como uma mente”]^V
^{VI}, vinda do *TP*.

É certo palimpsesto inscrito na própria escritura de Althusser que nos autoriza a avançarmos segura e objetivamente, estabelecendo a concepção dos *AIE* através da noção de *concorrência*:

Todos os aparelhos ideológicos de Estado, quaisquer que sejam, concorrem todos ao mesmo resultado: a reprodução das relações de produção, isto é, relações de exploração capitalistas. Cada qual dentre eles concorre para esse único resultado da maneira que lhe é própria (Althusser, 2011, p. 290).

Salta aos olhos a ressonância dessa passagem com a escritura da *Ethica*, precisamente com a definição de “coisa singular” [*res singularis*], a qual é re-escrita no quadro da problema posto por Althusser:

Por coisa singular entendo a coisa que é finita e tem existência determinada. Se plurais Indivíduos numa ação assim concorrem para que todos simultaneamente sejam causa de um efeito, nesta medida os considero todos como uma coisa singular (Spinoza, 2008, p. 41)^{VII}.

V *TP*, II, §16 (Spinoza, 2008, p. 275): *Ubi homines iura communia habent, omnesque una veluti mente ducuntur* [...]. [“Quando os humanos têm direitos comuns e todos levam-se assim como uma mente [...]”].

VI Sempre houve uma grande discussão com respeito à tradução de *veluti* nesta ocorrência. Adoto a solução de tradução amparado nos dicionários e vocábulos latim-português do século XVII, nos quais o termo *veluti* vem traduzido por “assim como” ou, por vezes, como “de maneira que”. Essa tradução conduz-nos ao tratamento da fórmula *veluti una mente ducere* não como uma analogia, mas antes como uma equivalência plena, portanto, trata-se, no nível político, de conjuntos humanos *assim como* uma só composição individual, ou simplesmente *assim como* um só indivíduo. Parece-me muito interessante certa observação feita em conversa privada pelo Prof. Dr. João Quartim de Moraes a propósito dessa fórmula, notando que ela seria “assim como” [*veluti*] um “proto-centralismo democrático” em sentido leninista.

VII EIIDef.7: *Per res singularis intelligo res, quae finitae sunt, & determinatam habent existentiam. Quòd si plura Individua in unâ actione ità concurrant, ut omnia simul unius effectûs sint causa, eadem omnia eatenus, ut unam rem singularem, considero.*

Com esse confronto escritural, põe-se a diferença entre *coisa singular* [*res singularis*] & *indivíduo* [*individuum*], ou antes é o palimpsesto que nos desloca para esta diferença em sua própria re-inscrição, visto que é a “concorrência” de cada *AIE* para um único resultado “da maneira que lhe é própria” conjugado com “se plurais Indivíduos numa ação assim concorrem [...]” [*quòd si plura Individua in unâ actione ità concurrant [...]*] o que nos conduz à equivalência entre *Aparelho de Estado* (tanto *ideológico* quanto *repressivo*) & *indivíduo* [*individuum*], preservando, assim, a diferença entre *coisa singular* [*res singularis*] & *indivíduo* [*individuum*].

Para a hipótese da equivalência entre *individuum* & *AIE/ARE* ser consistente, é preciso encontrarmos a mesma equivalência, igualmente em palimpsesto, em alguma outra re-inscrição em Althusser. Isso considerando que, em Spinoza, o *indivíduo* mantém sua *forma* pela “comunicação de alguma certa relação” [*certa quadam ratio communicare*] que, em última análise, pressupõe uma distinção de motilidade relativa pelo “movimento e repouso” justamente através dos chamados *corpos simplíssimos* [*corpora simplicissima*]. Trata-se de *minima* da *res extensa* estruturados em termos relacionais e pressupostos suficientes a fim da composição de indivíduos, os quais dispensam qualquer substancialização primitiva (Cf. Spinoza, 2008, pp. 53-58).

Essa equivalência exigida, contudo, não aparece em *IAIE*. Apenas numa passagem de uma escritura póstuma, *Être Marxiste en Philosophie* (1976) (*EMP*), é que se pode assinalar o palimpsesto que permite sustentar a hipótese *in toto*:

No limite, cada artesão poderia ter sua ideologia, pois há certa relação com a matéria prima, certo ritmo do trabalho e do repouso, que marcam os humanos em seus pensamentos. [...] Essas ideologias ínfimas não existiriam sem a divisão social do trabalho, que produz, ela, sua própria ideologia, independentemente daquelas ideologias minúsculas, pois ela elabora-se antes de tudo a partir da divisão em classes, portanto da luta de classes (Althusser, 2015, pp. 288-289).

A construção feita por Althusser ganha consistência por estabelecer um *maximum* e um *minimum*, respectivamente, o *Aparelho de Estado* [AE] e o humano concreto, correspondendo o primeiro *literalmente* à “face do inteiro universo” [*facies totius Universi*] (Cf. Spinoza, 2008, p. 593) e o segundo ao *corpo simplíssimo* em Spinoza. Isso quer dizer que é possível reconstruir esse espaço entre extremos através de uma “lógica de integração”, ou antes de “individuação”^{VIII}, resultando numa recomposição do quadro da *teoria da ideologia*. Ainda que esses esquemas *humano concreto & corpo simplíssimo* e *AE & face do inteiro universo* não aparentam estar exatamente em perfeita correspondência, posto que o humano em Spinoza já é um indivíduo complexo altamente composto, considero, não obstante, que esta constatação não interfere em nada na equivalência entre *individuum* e *AE*, nem no processo de integração que é pressuposto do humano concreto ao *AE*, nem na distinção entre *ARE* e *AIE*^{IX}.

É de grande relevância a tese althusseriana segundo a qual “a ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência” (Althusser, 2011, p. 296), ou seja, que a ideologia não é a relação imediata dos indivíduos com tais condições, de sorte que ela seria uma “relação de relações” as quais antes já são imaginárias. Ora, em Spinoza, vemos exatamente a mesma construção: a ideia inadequada não é a ideia do afeto que indica mais a natureza do corpo humano afetado, mas a ideia desta ideia. Ela é a ideia da ideia formada na mente por certo afeto (Spinoza, 2008, p. 69)^X. E disso resulta que a imaginação não se tem também por uma relação imediata com o corpo exterior afetante.

Apesar de Althusser não proceder simplesmente tendo por base uma antropologia filosófica, todavia, ele a pressupõe de certa maneira com aquilo que está subjacente à sua tese em jogo, a saber, “a relação imagi-

VIII Para a noção de *integração* ligada à *individuação* em Spinoza, cf. Spinoza, 2018, pp. 199-244.

IX Recordemos que as distinções entre *ARE* e *AIE* são quantitativas (preponderância de sua base de funcionamento, se à repressão ou à ideologia, e unidade/multiplicidade), cf. Althusser, 2011, p. 286.

X EIIP29: “A ideia da ideia de qualquer afecção do Corpo humano não implica o conhecimento adequado da Mente humana”.

nária de indivíduos concretos com suas condições reais de existência”. Nesse sentido, parece-me que, por conta da exigência programática de *IAIE*, e não havendo necessidade de um desenvolvimento com respeito à antropologia para apreender a noção de ideologia, Althusser opere, por hipótese, com uma tática de acordo com a sua leitura do papel da antropologia em Maquiavel.

Em seu *Cours sur Machiavel* de 1962, um curso que faz poucas, mas notáveis comparações entre Maquiavel e Spinoza^{XI}, Althusser inquieta-se com relação ao estatuto da antropologia em Maquiavel afirmando que ela é o fundamento de sua teoria política ao mesmo tempo que lhe é estranha [*étrange*] (Althusser, 2006, p. 238). Essa “estranheza” aparece através da diferença interposta entre Maquiavel, de um lado, e, de outro, Hobbes, e, *en passant*, Spinoza. Enquanto em Hobbes (que Althusser desenvolve mais no curso) e em Spinoza (que Althusser não desenvolve quase nada) a antropologia seria “genética”; em Maquiavel, contrariamente, temos algo como uma “anti-antropologia”, ou seja, não vemos em sua escritura de pensamento uma dedução da política a partir da antropologia, ainda que ela seja pressuposta num sentido *vazio* de um liame de dedução, de ilação (Althusser, 2006, pp. 237-238).

Penso, então, ser possível sustentar que na escritura *IAIE* Althusser utilizou-se dessa tática a fim de escapar de uma “dedução genética” da política através da antropologia assumindo a tese constitutiva da ideologia a partir de relações imaginárias de indivíduos concretos com suas condições reais de existência. Resta salientar que o jogo que faz da exigência de uma antropologia reverter-se numa anti-antropologia assinala um espaço, um vazio que nos deixa a desejar quando se trata de perguntar sobre o fundamento da ideologia, e justamente aí deparamo-nos com um problema de grande envergadura e cuja solução não parece nada fácil. Em parte, o caminho através da escritura de pensamento de Spinoza bloqueia-se, segundo conjecturo, pela imagem, ou pela leitura que faz Althusser de Spinoza com respeito à antropologia genética como equivalente à antropologia de Hobbes. O ponto central

XI Chamo atenção para a notável aproximação entre Spinoza e Maquiavel com respeito à “teoria da aparência” (cf. Althusser, 2006, pp. 224-226).

é que o mesmo liame vazio aparece em *IAIE*, ou seja, há elementos de matriz antropológica, no entanto, desprovidos de fundamento, ou que repousam num corte que agora apenas se faz nomear como certa “anti-antropologia”. Ora, a tese “a ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência” sustenta-se sob certa antropologia que é dispensada, cortada, pelo ponto de partida que se toma, precisamente, porque Althusser parte da ideologia para os indivíduos concretos, o que, de fato, desfaz a necessidade de investigar a natureza humana.

Esse problema que se salienta com a re-escrituração promovida pelos palimpsestos anteriormente expostos, contudo, desloca-se para o papel que desempenha a *coisa singular* [*res singularis*]. Mas como? Se a equivalência entre *individuum* e *AE* for procedente, segundo o palimpsesto apresentado e considerando a diferença entre *individuum* & *res singularis*; esta mesma diferença deve repetir-se, em ressonância, na re-inscrição althusseriana, ou seja, a *coisa singular* não pode ser posta em equivalência, em última análise e especificamente, senão com a *ideologia* (em última análise, a *ideologia dominante*), o que ratifica o corte anteriormente exposto no que concerne à antropologia: Althusser parte da *coisa singular*, da *ideologia*, para o *indivíduo*, para os *AE*.

Consideremos, ademais, que tanto a noção de *individuum* quanto a noção de *res singularis* respondem ao problema do devir, entretanto, de duas maneiras distintas, ou sob dois aspectos de um mesmo modo (o que resta solucionar), a saber, o devir que se diz de maneira “mais instável” e aquele que se diz de maneira “mais estável”. Se bem estabelecida a equivalência entre a *ideologia (dominante)* e a *res singularis*, a *ideologia* é uma categoria que responde igualmente ao problema do *devir*, porém, de maneira mais instável, ou melhor, mais suscetível a mudanças. Essa hipótese permite-nos captar claramente o aspecto dinâmico, em devir, da política enquanto luta de classes, considerando que os *AIE* “[...] podem ser não somente a *aposta*, mas também o *lugar* da luta de classes, e amiúde de formas incarnadas da luta de classes” (Althusser, 2011, pp. 277-278). Vejamos como Althusser retoma a posição da luta de classes no *post-scriptum* de *IAIE*, primeiro ratificando o que consideramos sobre o *devir* enquanto *processo*:

É somente no seio mesmo dos processos de produção e de circulação que essa reprodução é realizada. Ela é realizada pelo mecanismo desses processos, em que é “acabada” a formação dos trabalhadores, em que lhes são assinalados postos *etc.* É no mecanismo interno desses processos que vem a se exercer o efeito de diferentes ideologias (antes de tudo, a ideologia jurídico-moral) (Althusser, 2011, p. 304).

Que os efeitos da ideologia (ou das ideologias) sejam “processuais”, isto é totalmente explícito. E Althusser acrescenta ainda uma observação que dá o primado desses processos à política compreendida, então, como luta de classes:

O processo de conjunto da realização da reprodução das relações de produção resta, pois, abstrato se não se aloca do ponto de vista dessa luta de classes. Alocar-se do ponto de vista da reprodução, é pois, em última instância, alocar-se do ponto de vista da luta de classes (Althusser, 2011, pp. 304-305).

Se à primeira vista a identidade entre *política* e *luta de classes* parece reductora, num segundo olhar parece que esta identidade se introduz com alguma justeza. Primeiro porque ela contém a pressuposição constitutiva do modo de produção capitalista (em particular) e dos modos de produção que constituem sociedades de classes (em geral), a saber, no caso do modo de produção capitalista, a diferença entre duas classes estruturalmente constitutivas deste modo de produção, os trabalhadores e os capitalistas. Em segundo lugar, se os *AIE* são a *aposta* e o *lugar* da luta de classes, isto implica haver diferenciações nas expressões (ou “aspectos”, como escreve Althusser) da luta de classes, diferenciações da própria tensão entre a classe dos trabalhadores e a classe dos capitalistas nos quadros de cada *AIE*, portanto disputas que modulam a fundamental determinação de classe e exprimem-se noutras lutas diversamente, ainda que, em última instância (ou seja: *simultaneamente*), a luta de classes seja estruturante e transborde os *AIE*.

Saliento, ainda, que se a luta de classes não estruturasse nem simultaneamente transbordasse os *AIE*, então não seria possível a revolução e a transição para um outro modo de produção, visto que as lutas de classes seriam enquadradas nos limites superestruturais, portanto não podendo romper com os limites da ordem estabelecida (Althusser, 2011, pp. 305-306)^{XII}. E observo, por fim, que esse problema é homólogo àquele enfrentado por Spinoza quando de seu tratamento das noções de “estado de natureza” e “estado civil”, cuja coexistência e coextensividade permitem transformações políticas para além dos limites institucionais vigentes^{XIII}.

SEGUNDA SÉRIE DE PALIMPSESTOS: O CENTRAMENTO EM SI

Tomemos de empréstimo um procedimento metodológico que Haroldo de Campos chamou de *plagiotropia* (cf. Campos, 2005). É de *semelhança em semelhança* que a estrutura objetiva do palimpsesto produz sentido diferenciando-se em cada escritura que se entrelaça no procedimento, e o seu motor em nosso caso, por assim dizer, é o “vazio”, o vácuo deixado por Althusser no que diz respeito à hipótese de alguma antropologia como fundamento. Pelas exigências dessa antropologia, por qualificar-se como *materialista*, não podemos simplesmente deduzir de alguma natureza ou essência humana o fundamento do elemento social e políti-

XII Trata-se da questão da *detenção do poder*, a qual, na passagem da “teoria do Estado descritiva”, Althusser pôs em evidência separando-a do *Aparelho de Estado*.

XIII Expus a incompreensão desse aspecto interpretativo que afirma a coexistência e a coextensividade plenas entre “estado de natureza” e “estado civil” numa resenha crítica: “A coexistência entre os estados de natureza e civil é a condição para a transformação social e revolucionária, pois, uma vez que o estado civil institui a legalidade e a ilegalidade e, no estado de natureza, tais categorias não se aplicam, a transformação social e radical de certo corpo civil não depende de seus limites jurídico-institucionais, mas sim depende, do ponto de vista do estado de natureza, de seu efeito enquanto bem sucedido ou fracassado”

co, e igualmente a própria noção de fundamento encontra-se nesta justa medida comprometida. Antes devemos estabelecer alguma antropologia que se tenha por inteiramente relacional, não fixa nem fixada, e que se permita transpor-se ao elemento social sem prejuízo nenhum – ou melhor, o único caminho que me parece o mais consistente é estabelecer certa antropologia porosa o suficiente para que os liames entre os níveis social, político e o antropológico não se tenham postos em rígida oposição (é neste sentido que podemos converter a “anti-antropologia” de Maquiavel emulada por Althusser em algo positivo). A *teoria da individuação* spinozana possui as características que atendem a tais exigências necessárias por ser construída em termos estritamente relacionais, e, por isto, a sintaxe da antropologia spinozana é forte candidata a preencher o vazio deixado por Althusser.

Todavia, a antropologia spinozana é indissociável de outro elemento que também compõe o quadro da teoria da ideologia de Althusser e que seria a sua *teoria da imaginação*. Precisamente, tal teoria traduz-se em antropologia sob o pressuposto da individuação natural dos humanos, a *forma humana*. Aqui, contudo, deter-me-ei em seu constructo fundamental no tocante à imaginação, a *máquina s’imaginante*, e por semelhança, ou plágio, a comporei em equivalência com a *teoria do narcisismo* freudiana através da interpretação de Salomé. Isso com o intuito de enfrentar o problema da *identificação* que serve de pedra angular para o lado da aporia enunciada que privilegia o *Sujeito*. O intento não é excluir a noção de *Outro Sujeito*, o que violaria o pensamento de Althusser, mas sim de aferir como o aspecto antropológico, o primeiro lado da aporia, ampara o segundo, e não o contrário. Essa via mostra-se interessante por afastar a suplementação frequente dos problemas da teoria da ideologia althusseriana através de dispositivos teóricos oriundos da psicanálise, sobretudo, da lacaniana.

Centramento em si

O que nos permitiria, então, um caminho no sentido de uma antropologia positiva em Althusser a despeito de sua perspicaz tática de fuga? Duas premissas abrem a porta para uma experimental solução: 1) a ide-

ologia é eterna: e 2) o humano é por natureza um animal ideológico (Althusser, 2011, p. 295; p. 303). A primeira premissa opera a generalização dos mecanismos da ideologia fora de sua historicidade (Althusser insiste sobre este ponto complementando que se a ideologia em geral não tem história, as ideologias, em contrapartida, têm história), ao passo que a segunda - algo como um corolário da primeira - enraíza a ideologia em geral na *natureza*, na *natureza humana*, mais num humano compreendido como *animal*^{XIV}. Vê-se a “naturalização” da ideologia, uma remissão muito clara não à natureza humana dos filósofos ditos idealistas, mas à natureza humana que vem da animalidade humana, do humano enquanto ser natural^{XV XVI}. Ora, essas duas premissas postas juntas encaminham-nos para a antropologia “genética” de Spinoza, a qual proponho um caminho através do constructo fundamental de sua teoria da imaginação: a *máquina s’imaginante*.

Para expôr o constructo geral da *máquina s’imaginante* spinozista, procederei esquematicamente através da conjunção entre o EIIP29S e o EIIP16C2 da *Ethica*. No *scholium*, Spinoza opera uma distinção entre *contemplan-se quotidiana e exteriormente* [*quoties externe contemplare*] & *contemplan-se quotidiana e internamente* [*quoties interne contemplare*]. No primeiro caso, a mente não tem de si nem de seu corpo nem dos corpos externos senão um conhecimento confuso. Enquanto ela não percebe senão quotidianamente através da ordem comum da natureza, ela é determinada *exteriormente* a contemplar-se isto ou aquilo através do encontro fortuito das coisas (ideias inadequadas). No segundo caso,

XIV Ora, a inscrição de *IAIE* na tradição clássica da política reforça-se pela famigerada fórmula aristotélica do “homem como animal político” (ζῷον πολιτικόν), e cumpre notar que ele assim o é porque tem “palavra” (λόγος).

XV Não é exagerado observar aqui uma referência a Darwin, vinculando o tratamento da “natureza humana” com o processo de especiação, então, ao humano enquanto *homo sapiens* (cf. Althusser, 1997, pp. 524-528). Também é preciso notar que Marx e Engels já em *Ideologia Alemã* compreendiam sempre a “natureza” identificada com a “cultura”: “Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte. Die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet, in die Geschichte der Natur und die Geschichte der Menschen abgeteilt werden” (Marx; Engels, 1978, p. 18).

XVI Considero interessante a via de análise que repensa essa problema da “natureza humana” através de Deligny e sua noção de “humano de natureza”, cf. Deligny, 2007, pp. 1021-1023.

quando a mente *internamente* contempla-se simultaneamente coisas plurais, ela deve inteligir as conveniências, as diferenças e as oposições; com efeito, quando ela é internamente disposta quotidianamente deste modo ou de outro, ela contempla-se claramente e distintamente as coisas (ideias adequadas) (Spinoza, 2008, p. 70)^{XVII}. Mas o que significa advérbio *interne*? À primeira vista, parece espantoso que Spinoza tenha invertido aquilo que nos parece o mais evidente e natural, a saber, *contemplan-se internamente* ligado ao conhecimento adequado e *contemplan-se externamente* ligado ao conhecimento inadequado. Tudo isso parece explicar-se pelo *corollarium* 2 da EIIP16.

Partindo da relação de afecção entre corpos, particularmente entre o corpo humano e os corpos ditos exteriores^{XVIII}, Spinoza discorre que

XVII EIIP29S: “Digo expressamente que a Mente não tem conhecimento adequado nem de si própria nem de seu Corpo nem dos corpos externos, mas somente confuso, todas as vezes que [quoties] percebe através da ordem comum da natureza, isto é, todas as vezes que [quoties] se determina externamente, justamente através do ocorso fortuito das coisas, a contemplar isto ou aquilo, & não todas as vezes que se determina internamente, notadamente através do contemplar-se simultaneamente muitíssimas coisas, a inteligir suas conveniências, diferenças & opugnações; com efeito, todas as vezes que [quoties] se dispõe internamente a este ou ao outro modo, então contempla-se clara & distintamente as coisas, como mostrarei abaixo”.

XVIII Por economia de espaço, omito a dedução de *De Natura Corporum* (o “pequeno tratado de física” da *Pars* II da *Ethica*), mas sublinho que é preciso concentrar toda nossa atenção no axioma 1 após o lema 3, a partir do qual se pode extrair a noção de *simul* (advérbio) com toda a sua complexidade enquanto *simul desconcertante*. Essa designação *simul desconcertante* vem de outro palimpsesto que põe em relação direta a escritura de Derrida e a escritura de Althusser. Em Derrida: “[...] *dans un mouvement d'ensemble, mouvement cohérent, certes, mais divisé, différencié et stratifié*. [...] C'est assez dire l'hétérogénéité nécessaire de chaque texte participant à cette opération et l'impossibilité de résumer l'écart en un seul point, voire sous un seul nom» (Derrida, 1972, p. 12). Em Althusser: “C'est la dynamique de cette structure latente spécifique, et en particulier la coexistence sans rapport explicite d'une temporalité dialectique et d'une temporalité non-dialectique, qui fonde la possibilité d'une véritable critique des illusions de la conscience (qui se croit et se prend toujours pour dialectique), d'une véritable critique de la fausse dialectique (conflit, drame, etc...), par la réalité déconcertante qui en est le fond, et attend d'être reconnue” (Althusser, 2005, p. 143). Penso que é essa diferença entre o *simul desconcertante* e a *realidade desconcertante* que abre a possibilidade de pôr em ressonância ambos os *nomes próprios*, o de Derrida e o de Althusser. E, como opino, a conjugação entre ambos os “desconcertantes” é a chave para a interpretação do axioma 1 após o lema 3 de *De Natura Corporum* na *Ethica*.

nesta relação de afecção ambas as natureza destes corpos estão implicadas, entretanto, nesta implicação, a natureza de nosso corpo é *mais indicada* que a natureza dos corpos externos afetantes. Mais ainda, a ideia que a mente tem dos corpos externos *mais indica* a constituição do corpo humano que aquela dos corpos externos (Spinoza, 2008, p. 60)^{XIX}. Isso quer dizer que essa “indicação” (com sentido totalmente relacional, de ordem quantitativa, designando, pois, certa *proporção*) é a indicação *de si* do corpo humano, portanto o efeito da relação de afecção em geral é o engendramento do *em si* do corpo humano, ou antes de sua interioridade a partir da qual é engendrada, referindo-se a este *si*, uma exterioridade que lhe é relativa. A *interioridade* e a *exterioridade* relativas ao corpo humano são um efeito imediato da relação de afecção. Elas não são prévias nem mesmo constitutivas, mas derivadas e subordinadas às afecções.

Estamos diante do que podemos denominar provisoriamente de *centramento em si* como fundamento da *máquina s’imaginante*. Uma vez que a partir do *centramento em si* todas as coisas externas são justamente externas pela referência ao *em si*, portanto elas são *para si* externas, dá-se consistência, pois, à teleologia como característica típica da imaginação. Uma consequência direta do *em si* é o *destacamento* do humano da natureza das coisas, e, por conta disto, compreende-se o sentido do *contemplan-se externamente*, ou seja, trata-se da contemplação por aquele que está “destacado” da natureza, aquele que está justamente “apartado” pelo *em si* que engendra a *interioridade* e a *exterioridade*. Essa *introdução* da escritura de Spinoza com suas implicações acorda-se surpreendentemente com a escritura de IAIE, pois a antropologia “genética” spinozana não é, de fato, a de uma “gênese” em sentido ordinário. Vemos nela um mecanismo de engendramento, o mecanismo da *máquina s’imaginante*, como certa construção integralmente relacional e mutável que permite inscrever a própria natureza humana em pleno devir, impedindo uma simples dedução a partir dela capaz de exercer o papel de

XIX EIIP16C: “Segue-se, segundamente, que as ideias, as quais temos dos corpos externos, indicam mais a constituição de nosso corpo que a natureza dos corpos externos; o que no Apêndice da parte primeira expliquei com muitos exemplos”.

fundamento fixo, fixado, totalizante e explicativo, por assim dizer, das relações humanas em sociedade e, com efeito, da política^{XX}.

A equivalência entre o centramento em si e o narcisismo

A referência que alude à “eternidade da ideologia” é manifesta pela presença do *nome próprio* de Freud na escritura de *IAIE*. Há certa equivalência entre o constructo do *centramento em si* – na medida em que seu efeito é a distinção entre *exterioridade* e *interioridade* – e a *teoria do narcisismo* freudiana – e justamente pela distinção, especificamente posta pelo *narcisismo secundário*, entre Eu (interioridade) e aquilo que lhe externo (exterioridade). E cumpre notar que o próprio Freud observa ao final de seu ensaio sobre o narcisismo a noção de *ideal de Eu* como “um importante caminho para o entendimento da psicologia da massa” (Freud, 1949, p. 169-170). Como nosso fio condutor é Spinoza, a interpretação feita por Salomé – quem, ademais, considerava Spinoza como “o filósofo da psicanálise” (Andreas-Salomé, 2019, p. 280) – faz-se a via salutar para melhor apreender uma equivalência com o *contemplar-se internamente* e o *contemplar-se externamente*, e particularmente no que se refere ao problema do espelho, do “estádio do espelho”, como difundiu-se através de Lacan em sua releitura do mito de Narciso.

Se o *narcisismo secundário* consolida a cisão entre o Eu e a sua exterioridade, o *narcisismo primário* permite “o sentimento de identificação com

XX Parece-me que aqui se constata do que se trataria uma antropologia “genética” materialista: a natureza humana não é um *a priori*, uma essência imutável ou alguma coisa deste gênero, mas antes um efeito da natureza das coisas. Ainda que eu não tenha condições para demonstrar essa “dedução” aqui, sublinho somente que a individuação em Spinoza resulta da *forma* do indivíduo, sendo esta um efeito da concorrência de corpos numa regularidade mesurada pela “comunicação de alguma certa relação/proporção”, e considerando a perseveração deste corpo dependendo de uma série de operações relacionais com o ambiente, portanto, a perseveração sendo considerada também ela mesma como um efeito.

o Todo”^{XXI}, ou seja, a dissolução justamente da relação interioridade/ exterioridade requerida a fim de que se possa *contemplan-se internamente*. Isso é possível pela maneira como Salomé interpreta e problematiza o próprio mito de Narciso, que não se vê num espelho artificial, tal como proposto por Lacan posteriormente, mas nas águas que espelham, além da imagem de si de Narciso, a imagem da natureza das coisas^{XXII}. Narciso seria, nesse sentido, algo como o protótipo da *máquina s’imaginante*: abrindo caminho o suficiente, segundo penso, para estreitar a *teoria da imaginação* de Spinoza e a *teoria do narcisismo*, notadamente o *narcisismo secundário*, no que toca à ideologia, sem o prejuízo de apagar a via para o *contemplan-se internamente*, pela sua equivalência, através da interpretação de Salomé, com o *narcisismo primário*. Se isso for procedente, bloqueamos a passagem rápida e direta à psicanálise, sobretudo lacaniana, como sendo aquilo que suplementa as dificuldades da teoria da ideologia de Althusser. Não obstante, resta elucidar o lado propriamente constitutivo da ideologia, da imaginação, e que corresponde aos efeitos do narcisismo secundário, o que proponho que façamos através da maneira como Althusser concebe a relação especular.

Em sua curso realizado nos meados de 1960 e publicado postumamente como *Sur Feuerbach*, encontramos não somente a marca decisiva da crucial divergência de Althusser para com Lacan, como também uma

XXI “Por isso, parecer-me-ia perigoso se no narcisismo sua ambiguidade não permanesse enfatizada como seu essencial, se, através da confusão de palavras com o mero amor de si, seu problema se desse, por assim dizer, como resolvido sem solução. Eu gostaria, pois, de destacar aquele outro lado, que recua diante da consciência do eu – o do sentimento de identificação mantido com o Todo, da reintegração com o Todo como meta fundamental positiva da libido, que emerge em alguns pontos, a saber, em três: em nossos investimentos de objetos, em nossos valorações e na conversão narcísica em criação artística” (Andreas-Salomé, 1990, p. 193).

XXII “É um pouco culpa do padrinho do termo, o herói do espelho de Narciso, quando, nisto, apenas sobressai unilateralmente a gratificação erótica do eu. Todavia, pense-se que o Narciso da lenda não está diante de um espelho artificial, mas sim diante da Natureza: talvez não tenha visto somente *a si mesmo* na água, mas também a si mesmo ainda *como Todo*, e talvez, se não fosse assim, não teria se detido ali, mas antes fugido? Não paira sobre seu rosto, desde sempre, além do êxtase, também a melancolia? Como ambas unem-se numa: alegria e tristeza, o que se furtou de si, o que foi lançado de volta a si, entrega e afirmação própria: isto só se tornaria plena imagem para o poeta” (Andreas-Salomé, 1990, pp. 197-198).

construção positiva confluyente com a hipótese que apresentamos. Em contraste com a “dialética” entre *Innerwert* e *Unwelt* proposta por Lacan em seu “estágio do espelho” (Lacan, 1999, p. 95-96), Althusser propõe uma *teoria especular* – interpretando Feuerbach – e que trata da passagem da *Welt* à *Unwelt*, teoria vinculada à *teoria do objeto* e segundo a qual “o objeto ao qual um sujeito se relaciona pela sua essência e necessidade não é nada mais que a essência própria deste sujeito, mas objetivada” (Althusser, 1997, p. 188) (Feuerbach, 2011, p. 41). Mais ainda: “temos que a teoria feuerbachiana do reflexo especular fornece-nos uma notável *descrição de certos* traços essenciais da *estrutura da ideologia*” (Althusser, 1997, p. 218), sendo, ademais, uma antecipação da “realização do desejo” [*Wunscherfüllung*] nos próprios termos de Freud (Althusser, 1997, p. 226-227), e cujas noção de *centro* (que aparece justamente em *IAIE*) e as noções de “mundo” e “ambiente circular” são de extrema relevância:

Quando eu sugiro aqui essas imagens espaciais de centro e de ambiente circular, não faço senão retomar os próprios termos de Feuerbach, quem fala de círculo de objetos essenciais ao redor do sujeito central como seu *horizonte*. É por isso que falo de uma teoria do objeto como teoria do *horizonte* (ou teoria da *Unwelt* (...))” (Althusser, 1997, p. 188).

Não somente a *teoria do espelho* ou *do objeto* possui proveniência e efeitos totalmente outros que a teoria lacaniana do *estágio do espelho* como também deparamo-nos com a *circulação especular* enquanto passível de equivalência plena com o *centramento em si*. É a partir de suas análises sobre Feuerbach que Althusser extrai o “efeito estrutural do centramento especular” que é o “redobramento” (Althusser, 1997, p. 218).

Não obstante, a noção psicanalítica de *identificação* ainda persiste. No entanto, já em seu ensaio *Le “Piccolo” Bertolazzi et Brecht - notes sur un théâtre matérialiste*, Althusser explicitou insuficiência da *identificação* a fim da construção de um *teoria geral da ideologia* (Althusser, 2005, pp. 149-150), não excluindo-a totalmente, mas observando-a como um fenômeno apenas derivado. O ponto central são os limites e insuficiências de Freud no que se refere aos níveis social e político, os quais são de-

marcados por Althusser em contraste com Marx, levando-o a alocar a psicanálise estritamente no AIE familiar, portanto, como parte do Todo social e, por isto mesmo, incapaz de explicá-lo. Isso basta para consolidar a insuficiência da *identificação*, vejamos:

Mas nesses ensaios de infeliz generalização, na realidade Freud não para de *repetir* em condições contestáveis o que ele tinha descoberto *alhures*. Ora, o que ele havia descoberto não tratava de maneira nenhuma da ‘sociedade’ ou das ‘relações sociais’, mas de fenômenos muito particulares afetando *indivíduos*. Ainda que se tenha podido sustentar que há no inconsciente um elemento ‘transindividual’, é em todo caso *no indivíduo* que se manifestam os efeitos do inconsciente, e é *no indivíduo* que a cura opera, mesmo que ela requeira a presença de outro indivíduo (o analista) para transformar os efeitos de inconsciente existentes. Essa diferença basta para distinguir Freud de Marx (Althusser, 1993, p. 238).

Se há um elemento que ocuparia o papel da *anti-anthropologia* althusseriana e, contudo, fosse capaz de confluir as teorias relacionais spinozista e freudiana que exploramos, este elemento condensa-se no termo *transindividual*. E isto porque a noção de *indivíduo* em Marx, segundo a fórmula de *O Método da Economia Política* de *Grundrisse*, compreende-se como a “síntese de numerosas determinações” (Althusser, 1993, pp. 241-242) e, em *O Capital*, aparece como *suporte* [*Träger*]. Essa noção de *transindividual*, ademais, possui fortes ressonâncias com a concepção marxiana de “essência humana” tal como enunciada na sexta tese das *Thesen über Feuerbach*, como “o conjunto de relações sociais”^{XXIII}. Ainda que a noção de *suporte* seja tal como um “grau zero” do problema antropológico, um *suporte* de relações; nela podemos edificar a *máquina*

XXIII “Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse [...]” (Marx, 1998, pp. 20-21). Balibar faz o seguinte comentário a propósito dessa tese: “Il est significatif que Marx (lequel parlait le français presque aussi couramment que l’allemand) soit ici allé chercher ce mot étranger ‘ensemble’, manifestement pour éviter l’emploi de *das Ganze*, le ‘tout’ ou la totalité” (Balibar, 2001, pp. 30-31).

s'imaginante spinozana sem nenhum ruído e avançarmos com segurança a integração no sentido da individuação spinozana pela congruência entre construções estritamente relacionais.

Todavia, para que ratifiquemos a congruência em questão, restaria observar se ainda em Freud seria possível encontrar elementos que se permitam ressonar com individuação spinozana, então, não somente preservando a assimilação que operamos entre a *teoria do narcisismo* e a *teoria da imaginação* spinozana, mas também permitindo a abertura para uma “lógica de integração” (individuação) abarcante os extremos, do humano concreto à inteira sociedade, e enodando o inteiro prospecto político, ainda que, como corretamente constatou Althusser, Freud não tenha uma concepção sofisticada do social e da política. Ora, o elemento articulador que possibilita essa ressonância deve referir-se necessariamente a Spinoza, *nome próprio* no qual todos os elementos de nossa construção enodam-se e irradiam. Ora, o aceno de Freud para a importância do ideal do Eu com respeito ao problema das massas deslocamos para as suas escrituras cujos objetos são propriamente sociais e políticos, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) e *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), nas quais há a presença de Spinoza em palimpsestos. Se confirmados, isso permite-nos ratificar com maior certeza a primeira série de palimpsestos.

Palimpsestos spinozanos em Freud

Não obstante a constatação dos limites de Freud para tratar do social segundo Althusser, *Massenpsychologie* enlaça psicanálise e política, e seu objeto são as massas, entretanto, sem desconsiderar as contribuições de autores precedentes que trataram do tema (Le Bon, McDougall). Com efeito, as massas que foram objetos das pesquisas desses autores não tomam o lugar da massa específica que consiste propriamente na contribuição freudiana para o debate, a saber, certa massa que pressupõe um *condutor* [*Führer*] ou uma *ideia condutora* [*führende Idee*] articulando a coesão entre indivíduos através da *identificação*. No entanto, se lermos atentamente o que escreve Freud logo antes de mostrar o seu famigera-

do grafo que exemplifica a massa constituída por identificação, convém nos demandarmos quantas são as massas precisamente consideradas:

Através das discussões anteriores, estamos agora plenamente preparados para indicar a fórmula da constituição libidinal de uma massa. Ao menos de uma massa tal como a consideramos até agora, isto é, aquela que possui um líder [*Führer*] e que não pôde adquirir secundariamente as propriedades de um indivíduo devido a um excesso de “organização”. Uma tal massa primária consiste em um certo número de indivíduos que colocaram um mesmo objeto no lugar de seu Ideal do Eu e, em consequência disto, identificaram-se entre si em seu Eu (Freud, 1940, p. 128).

A moeda corrente é que se trata de duas massas, a massa espontânea ou efêmera (tratada no início de seu ensaio) e a massa por identificação. Todavia, encontramos nessa passagem, e levando em conta a massa efêmera, de fato, *três massas*, e não duas. Considerando que a *massa efêmera* desempenharia o papel de “grau zero”, a *massa primária* é aquela explicitamente definida pela posição de um único objeto no lugar do Ideal do Eu por certos indivíduos identificados entre si mediados pela identificação com o *condutor* ou com a *ideia condutora*, exemplificados por Freud através do Exército e da Igreja Católica. A *massa secundária*, da qual Freud *não* trata em *Massenpsychologie*, é aquela que adquire, pela sua “excessiva organização” [*allzu viel “Organisation”*] as “propriedades de um indivíduo” [*Eigenschaften eines Individuums*]. Poderíamos dizer que tal massa secundária seria assim como um *individuum* e no mesmo sentido em que Spinoza, em seu *TP*, enuncia a fórmula *veluti una mente ducere*.

Se observarmos os dois exemplos freudianos do Exército e da Igreja, podemos facilmente assimilá-los ao ARE e aos AIE. Todavia, restaria responder ao problema do nível de integração máximo, a saber, o AE, o qual só poderia ser respondido pela massa excessivamente organizada. Considerando que *Massenpsychologie* não tem por objeto essa modalidade de massa “excessivamente organizada” (*a fortiori*, pelos exemplos do Exército e da Igreja), outra escritura de Freud precisamente o tem. E restando, entretanto, ainda alguma equívocidade da presença de Spi-

noza em Freud, para que possamos dissipá-la, convém examinarmos a implícita equivalência entre a *massa secundária* com a noção política de *povo* [Volk], o que nos desloca para *Der Mann Moses* na busca de algum palimpsesto que possa, ao menos, confirmar a presença de Spinoza em algum sentido consonante ao detectado.

Tendo por objeto um inteiro *povo*, as dificuldades de Freud a fim de dar conta da transmissão do mito originário não são poucas em *Der Mann Moses*. Primeiro porque o inconsciente se diz restrito a cada indivíduo, e a hipótese de algo como um “inconsciente coletivo” (tema da marcada controvérsia com Jung) é totalmente rejeitada. Depois, não sendo possível estabelecer algo como o “inconsciente de um povo”, mecanismos como o do *recalque* e outros derivados perdem também a sua validade, restritos que são ao inconsciente do indivíduo humano. Mesmo que um povo seja, por hipótese, tal uma massa secundária, algo excessivamente organizado ao ponto de podermos apreendê-lo assim como um indivíduo, não se pode, contudo, transpor todas as propriedades dos indivíduos humanos ao indivíduo povo. Numa palavra, a noção de *identificação* perde toda a sua vigência. É nesse sentido que a noção mais importante aparece com respeito ao tratamento do mito de certo povo e, com efeito, às suas modificações ao longo da história. A noção de *deformação* [Entstellung] é o que permite pensar essas modificações, e a hipótese freudiana constitui-se através da analogia entre esta noção e a psicose.

Trata-se de uma analogia, e de sua aplicação, na qual a dominação da realidade psíquica interna sobre a realidade do mundo exterior no caso psicótico torna-se algo como um *credo quia absurdum*. No retorno de um “fragmento esquecido”, inserem-se ideias delirantes exercendo pretensão de verdade que excedem não importa qual objeto lógico, influenciando vigorosamente as massas humanas (Freud, 1950, p. 190-191). É na explanação desse mecanismo de dominação que a realidade psíquica exerce sobre a realidade do mundo exterior (oriundo da qualidade “compulsiva” [Zwang]), verdadeiro fundamento da analogia entre o modelo da psicose e do delírio e das ideias delirantes das massas, que aparece uma fórmula inequivocamente spinozista: este mecanismo de dominação é, escreve Freud, “assim como um Estado num Estado”

[*gleichsam ein Staat im Staat*] (Freud, 1950, p. 181). Trata-se de uma tradução em *palimpsesto* da fórmula spinozista “assim como um Império num Império” [*veluti imperium in imperio*]^{XXIV}.

Esse palimpsesto retoma a *máquina s’imaginante*, afasta a noção de *identificação* de uma vez por todas – com efeito, agora temos a *deformação* – e, ainda, permite confluir-se com a teoria da individuação spinozana, explicando os níveis de integração que vão do humano concreto ao AE. E isso é confirmado pela própria escritura de *IAIE*, na qual Althusser alega claramente que a maior dificuldade ao inquirir a ideologia dá-se pelo seu caráter “mais que parcial: *deformado*” (Althusser, 2011, p. 264). Considerando o que foi exposto até aqui e admitindo a justeza de nosso procedimento, é forçoso admitir que a aporia de *IAIE* resolve-se, afastando definitivamente a suplementação oriunda da psicanálise, através da fórmula (1) a prática implica sujeito(s), da qual se deriva a fórmula (2) os indivíduos devêm sujeitos por/para o Sujeito.

CONCLUSÃO

Reconstruamos articuladamente os nossos passos a fim de sintetizarmos o percurso realizado. A presença de Spinoza como articulador nodal não é *ex machina*, mas inscrita objetivamente nas escrituras de pensamento de *todos* os autores mobilizados. Encontramo-la em *IAIE*, extraímos o seu sentido, e confirmamo-la em *EMP*, estabelecendo o quadro geral da equivalência entre a teoria dos aparelhos de Estado e a teoria da individuação spinozana, considerando, sobretudo, a diferença, pela mesma equivalência, entre *humano concreto & corpo simplíssimo* e *AE & face do inteiro universo*. Em seguida, precisamos o aspecto propriamente ideológico nos quadros da teoria da imaginação spinozana, confluímos a sua construção com a teoria do *narcisismo* através do *centramento em*

XXIV EIIIIPraef. (Spinoza, 2008, p. 93).

si como fundamento da *máquina s'imaginante* (interioridade e exterioridade como efeitos de relações), e confirmamos isto com a leitura althusseriana de Feuerbach e a promoção da *teoria especular* ou *do objeto*, a qual se demarca claramente do estágio/estádio do espelho de Lacan. Essas equivalências confirmam-se, ademais, pela natureza relacional da noção de *suporte* (de relações, é claro) reafirmada por Althusser através de Marx. E embora tenhamos deixado de lado o *contemprar-se internamente*, o seu pareamento com a noção de narcisismo primário pela interpretação de Salomé, contando também com a presença de Spinoza, resultou numa via aberta consistente para ulteriores investigações. Por fim, a noção de *identificação* como operador de integração, em termos de coesão de elementos constitutivos em massas e, com efeito, o liame propriamente dito da ideologia; ela foi afirmada em caráter derivado, subordinado, o que dissolve de vez a hipótese que valoriza a tese (2) da aporia. Em seu lugar, e ao mesmo tempo confirmando a primeira série de palimpsestos, temos a *deformação*, a qual aparece igualmente através de palimpsestos spinozanos em Freud e é ratificada em IAIE.

Uma vez solidificada a resolução da aporia pela posição da tese (1) como constitutiva e da tese (2) como subordinada, concludo, com este inteiro percurso, que não há nenhum interesse nem pertinência teórica em sobrepôr noções psicanalíticas a fim de suplementar eventuais problemas da construção da teoria da ideologia de Althusser; concludo, ainda, que as tentativas de refutação e reconstrução de uma nova teoria geral da ideologia por parte dos filósofos espontâneos da psicanálise – quaisquer que sejam, mas destaco a escola eslovena – são vãs, parciais e superficiais, favorecendo teses lacanianas simplesmente por não examinarem adequadamente a teoria geral da ideologia de Althusser (além de desprezarem o seu caráter em aberto, coerente com a visada científica que pretende Althusser). Ressalto que essa conclusão é *positiva*, e não negativa, pois, precisamente, não é pela crítica, mas por positivamente mostrar as razões pelas quais a sobreposição lacaniana não têm consistência através do percurso que fizemos, e até mesmo por mostrá-lo no fundamento de sua própria fortaleza: Freud.

Reconheço, por fim, que o que foi exposto carece de desenvolvimentos ulteriores e mais minuciosos, principalmente no que se refere à pas-

sagem da *anti-antropologia* à *antropologia à materialista*, sendo as construções subsequentes passíveis igualmente de exposição mais rigorosa. Não obstante, meu objetivo era “exusesicamente” abrir caminho, *outro* caminho para investigações acerca da teoria da ideologia althusseriana, e espero tê-lo concluído com algum êxito mínimo e passível de discussão, de objeções, em suma, de diálogos.

REFEPRÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 2005.
- ALTHUSSER, L. *Sur la Reproduction*. Paris: PUF, 2011.
- ALTHUSSER, L. *Être Marxiste en Philosophie*. Paris: PUF, 2015.
- ALTHUSSER, L. *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure de 1955 à 1972*. Paris: Éd. du Seuil, 2006.
- ALTHUSSER, L. *Écrits philosophiques et politiques II*. Paris: STOCK/IMEC, 1997.
- ALTHUSSER, L. *Écrits sur la psychanalyse*. Paris: STOCK/IMEC, 1993.
- ALTHUSSER, L. *Lettres à Franca*. Paris: STOCK/IMEC, 1998.
- ALTHUSSER, L. *Lettres à Hélène*. Paris: Grasset & Fasquelle/IMEC, 2011.
- ANDREAS-SALOMÉ, L. "Spinoza" In: *In der Schule bei Freud*. Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein, 1983.
- ANDREAS-SALOMÉ, L. "Mein Dank an Freud" In: *Das "Zweideutige" Lächeln der Erotik. Texte zur Psychoanalyse*. Freiburg: Kore, 1990.
- ANDREAS-SALOMÉ, L. "Narzissmus als Doppelrichtung" In: *Das "Zweideutige" Lächeln der Erotik. Texte zur Psychoanalyse*. Freiburg: Kore, 1990.
- ANDREAS-SALOMÉ, L. 2018. Spinoza. *Modernos & Contemporâneos. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, 2 (4): p. 278-280.
- BALIBAR, É. "Individualité et transindividualité chez Spinoza" In: *Spinoza Politique*. Paris: PUF, 2018.
- BALIBAR, É. "L'invention du surmoi. Freud et Kelsen 1922" In: *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: PUF, 2011.
- BALIBAR, É. *La philosophie de Marx*. Paris: Éd. La Découverte, 2001.
- Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

- BUTLER, J. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. California: Stanford University Press, 1997.
- DELIGNY, F. *Œuvres*. Paris: L'Arachnéen, 2007.
- DELIGNY, F. "Cahiers de l'Immuable/3", *Recherches* n°24, nov. 1976.
- DELIGNY, F. *Les Enfants et le silence*. Paris: Galilée/Spirali, 1980.
- DERRIDA, J. "Hors Livre" In.: *La Dissémination*. Paris: Éd. Seuil, 1972.
- DOLAR, M. "Beyond Interpellation" In.: *Qui Parle*, Vol. 6, No. 2 (Spring/Summer 1993), p. 75-96.
- FEUERBAHC, L. *Das Wesen des Christentums*. Stuttgart: Reclam, 2011.
- FREUD, S. "Zur Einführung des Narzißmus" In.: *Gesammelt Werke*. Bd. X. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1949.
- FREUD, S. "Massenpsychologie und Ich-Analyse" In.: *Gesammelt Werke*. Bd. XIII. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1940.
- FREUD, S. "Der Mann Moses und die monotheistische Religion" In.: *Gesammelte Werke*. Bd. XVI. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1950.
- Hessing, S. *Freud et Spinoza*. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 167, n° 2, Spinoza (I) (Avril-Juin 1977).
- LACAN, J. *Écrits I*. Paris: Éd. du Seuil, 1999.
- MARX, K.; ENGELS, F. "Die deutsche Ideologie" In.: *MEW*, Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1978.
- MARX, K. "Ad Feuerbach" In.: *MEGA*, Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1998.
- SPINOZA, B. *Opera Posthuma*. Macerata: Quodlibet, 2008.
- ZIZEK, S. *The Sublime Object of Ideology*. London/New York: Verso, 1989.

Recebido em 25 de agosto de 2025
 Aprovado em 03 de novembro de 2025
 Publicado em 20 de fevereiro de 2026

RFMC