



ROSELAINE BOLOGNESI

ESCOLA E SOCIEDADE:
ANÁLISE DO DISCURSO ALTHUSSERIANO E DE SUAS
APROPRIAÇÕES NA ÁREA EDUCACIONAL BRASILEIRA

CAMPINAS

2013



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ROSELAINÉ BOLOGNESI

**ESCOLA E SOCIEDADE: ANÁLISE DO DISCURSO ALTHUSSERIANO E
DE SUAS APROPRIAÇÕES NA ÁREA EDUCACIONAL BRASILEIRA**

Orientador: Prof. Dr. Roberto Akira Goto

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Doutora em Educação.

Na área de concentração de

Filosofia e História da Educação

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE
DEFENDIDA PELA ALUNA ROSELAINÉ BOLOGNESI
E ORIENTADA PELO PROF. DR. ROBERTO AKIRA GOTO**

Assinatura do Orientador

Handwritten signature of Roberto Akira Goto.

Handwritten signature of Darle Florentini.

Prof. Dr. Darle Florentini
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
Faculdade de Educação - Unicamp
Matrícula: 21562-0

CAMPINAS
2013

iii

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA
DA FACULDADE DE EDUCAÇÃO/UNICAMP**
GILDENIR CAROLINO SANTOS – CRB-8ª/5447

B638e Bolognesi, Roselaine, 1979-
Escola e sociedade: análise do discurso althusseriano e
de suas apropriações na área educacional brasileira /
Roselaine Bolognesi. – Campinas, SP: [s.n.], 2013

Orientador: Roberto Akira Goto.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas,
Faculdade de Educação.

1. Althusser, Louis, 1918-1990. 2. Discurso. 3. Filosofia.
4. Educação. I. Goto, Roberto Akira, 1954-. II. Universidade
Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

13-010/BFE

Informações para a Biblioteca Digital

Título em inglês: School and society: analysis of speech and its althusserian
incorporated area educational brazilian

Palavras-chave em inglês:

Althusser, Louis, 1918-1990

Discourse

Philosophy

Education

Área de concentração: Filosofia e História da Educação

Titulação: Doutora em Educação

Banca examinadora:

Roberto Akira Goto (Orientador)

Marcos Cassin

Ana Maria Chiarotti de Almeida

Lídia Maria Rodrigo

Renê José Trentin Silveira

Data da defesa: 06-02-2013

Programa de pós-graduação: Educação

e-mail: roselaibolognesi@yahoo.com.br

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

**ESCOLA E SOCIEDADE: ANÁLISE DO DISCURSO ALTHUSSERIANO E
DE SUAS APROPRIAÇÕES NA ÁREA EDUCACIONAL BRASILEIRA**

Autor : Roselaine Bolognesi
Orientador: Prof. Dr. Roberto Akira Goto

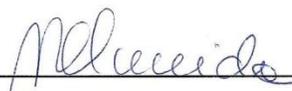
Este exemplar corresponde à redação final da Tese
defendida por **Roselaine Bolognesi** e aprovada pela Comissão
Julgadora

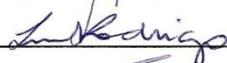
Data: 06/02/2013

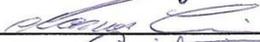
Assinatura: 

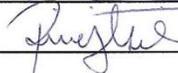
Orientador

COMISSÃO JULGADORA:









2013

*O estudo da ideologia é, entre outras coisas,
um exame das formas pelas quais as pessoas
podem chegar a investir em sua própria
infelicidade.*

Terry Eagleton,
Ideologia (p.13)

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Roberto Goto, exemplo de pesquisador e escritor, que com paciência e sabedoria agregou conhecimento ao meu trabalho e à minha vida. Por dispor do seu tempo de vida para me orientar e revisar o meu texto.

Aos meus pais, que tornaram tudo possível, que sempre me deram condições e liberdade para seguir em busca dos meus objetivos e que sempre serão os maiores e melhores exemplos da minha vida.

Ao Lucas, meu companheiro de vida e de luta, que soube compreender as minhas angústias e as minhas ausências.

À Ana Maria Chiarotti de Almeida, minha orientadora na graduação e no mestrado. Exemplo de mulher, de professora e de pesquisadora. Com ela escrevi o meu primeiro artigo acadêmico e participei do meu primeiro evento científico. Ela me apresentou ao mundo da pesquisa e da docência, com ela aprendi a desejar e a buscar o conhecimento.

Aos professores Marcos Cassin e Lidia Maria Rodrigo, por terem feito parte da minha banca de qualificação e pelas observações e sugestões que muito agregaram a este texto.

Ao professor René J. T. Silveira e aos demais professores, pela rápida disposição em fazer parte da minha banca de defesa.

À professora Ana Cleide Chiarotti Cesário, por tanto ter me ensinado ao longo de minha jornada de estudos na Universidade Estadual de Londrina.

Às amigas Joana e Daniela, que em momentos distintos da minha vida, foram às irmãs que eu não tive.

Ao professor Silvio Gamboa, que em nome do grupo Paideia me acolheu e me abriu as portas da Unicamp.

Ao grupo Paideia e a todos os professores, amigos e colegas pesquisadores com os quais convive e aprendi muito ao longo dos últimos anos.

À CAPES, pela bolsa parcialmente concedida.

Ao Programa de Pós-graduação em Educação e a todos os funcionários da Faculdade de Educação da Unicamp, pelo trabalho realizado.

RESUMO

A presente tese consiste numa análise do discurso althusseriano e de suas apropriações e interpretações na área educacional brasileira. Partiu-se da questão seguinte: que efeitos de sentidos foram produzidos pelos textos de Louis Althusser sobre a ideologia e seu papel na reprodução social e como repercutiram nos trabalhos escritos por teóricos e estudiosos brasileiros da educação? Para trabalhar tal questão foram empregados os conceitos teóricos da Análise de Discurso de linha francesa.

Palavras-chave: Althusser; Discurso; Filosofia; Educação.

ABSTRACT

This thesis is an analysis of Althusserian discourse and its appropriations and interpretations in the Brazilian education. We started from the question: what meaning effects were produced by the texts of Louis Althusser on ideology and its role in social reproduction and as echoed in the writings of theorists and scholars of Brazilian education? To work this question were used theoretical concepts of French school of discourse analysis.

Keywords: Althusser, Discourse; Philosophy, Education.

SUMÁRIO

Introdução	1
1. A AD e o lugar de interpretação	7
1.1 Dispositivo de análise	16
2. O discurso althusseriano: seus (con)textos	19
2.1 Cesura epistemológica	21
2.2 Anti-humanismo teórico e ideológico em Marx	24
2.3 A ideologia em <i>Marxismo e Humanismo</i>	28
2.4 Aparelhos ideológicos de Estado	34
2.4.1 Sobre o Estado.....	36
2.4.2 Sobre a ideologia.....	42
2.5 O sujeito na História.....	48
2.6 Sujeito, ideologia, inconsciente	54
2.7 <i>Sobre a Reprodução</i> : o (con)texto ampliado	57
3. Apropriações do discurso althusseriano na área educacional brasileira	65
3.1 A década de 1970	65
3.2 A década de 1980	70
3.3 A década de 1990	80
3.4 De 2000 em diante	84
3.5 Vertentes interpretativas.....	90
4. À guisa de conclusão	93
4.1 Discurso, (per)curso	96
Referências	100

INTRODUÇÃO

Louis Althusser é um autor singular, cuja produção teórica deixa-se marcar por questões de seu tempo e por problemas enfrentados numa conjuntura histórica, social e política específica. Nascido em Argel, em 1918, viveu a maior parte do tempo em Paris, aí morrendo em 1990. Os conflitos – subjetivos e objetivos – que caracterizaram essa vida deixaram marcas em seus escritos¹. Filiado ao Partido Comunista Francês (PCF) desde 1948, foi um filósofo que se propôs a dialogar e a debater com outros autores marxistas, pensando sobre a especificidade da filosofia e seu lugar e importância num processo revolucionário. Por outro lado, sofreu influências da Psicanálise, com a qual procurou igualmente dialogar, ao mesmo tempo em que se submetia a autocríticas, por conta de sua dupla condição de acadêmico e militante.

Entre seus principais textos destacam-se os livros publicados em 1965 e intitulados *A Favor de Marx* e *Ler o Capital*, compostos por artigos escritos no início da década de 1960 em colaboração ao periódico *La Pensée*. Tais obras levaram-no a ser reconhecido como pensador marxista. Também destacam-se os livros *Freud e Lacan*, de 1965; *Sobre o Trabalho Teórico*, de 1967; *Lênin e a Filosofia* e *A Filosofia como Arma da Revolução*, de 1968; *Aparelhos ideológicos de Estado*, de 1970; *Resposta a John Lewis e Sustentação de Tese em Amiens*, de 1972; *Elementos de Autocrítica*, de 1973; *Filosofia e Filosofia Espontânea dos Cientistas*, de 1974; *Marx e Freud*, de 1976; *O que não pode mais durar no Partido Comunista Francês*, de 1976. Cabe ressaltar ainda o trabalho de publicação póstuma (1996), intitulado *Sobre a Reprodução*, texto completo que corresponde ao manuscrito original do qual o autor extraiu partes que foram publicadas – no mesmo *La Pensée* – com o título de *Aparelhos ideológicos de Estado*.

A heterogeneidade dessa obra, como os títulos indicam, levou-a a ser apropriada em áreas distintas do conhecimento, da Filosofia e das Ciências Sociais à História e à Educação, repercutindo de forma heterogênea em cada uma delas. No Brasil, especificamente, sua obra teve impacto importante na produção intelectual do final dos anos de 1960 e nos anos da década de 1970. Conforme Saes (2007), pode-se detectar sua presença no Brasil após 1965 (data da publicação de *Pour Marx* na França). A “moda althusseriana” no Brasil incluiu empreitadas que

¹ Louis Althusser escreveu duas autobiografias, ambas publicadas postumamente, em 1992. A primeira, intitulada *Os Fatos*, foi escrita em 1976; a segunda, *O futuro dura muito tempo*, data de 1985.

se propuseram a uma “utilização prática” dos conceitos formulados pelo autor, mas deu lugar também a uma literatura que, mais (ou menos) do que buscar essa aplicação, debruçou-se sobre o pensamento althusseriano, tomando-o como objeto explícito de reflexão.

Longe de ser uma unanimidade entre marxistas e não marxistas, esse pensamento tem tido na vida intelectual brasileira uma repercussão ainda não completamente compreendida, nem esgotada. Segundo Ramos (2007, p. 141), “sua pronúncia suscita polêmicas nos mais diferentes templos epistemológicos. Não faltam althusserianos. Não faltam anti-althusserianos”. Está-se diante de um autor que buscou construir sua alteridade discursiva em relação a Marx, a Lênin e a Gramsci, dentre outros. Nesse lugar de interpretação específico, procurou expor a complexidade de suas reflexões, aceitando o desafio de tentar expressar, nos limites das palavras e de seus significados, a dinâmica das relações que o envolvem e que determinam as condições de produção e de recepção de um texto.

Na área educacional², podem-se apontar como principal contribuição de Althusser a teoria dos aparelhos ideológicos de Estado e a teoria da ideologia em geral – algo que se confirma pela leitura dos textos que se apropriam das reflexões do filósofo nessa área. São textos que correspondem a condições de produção distintas, com objetivos igualmente distintos entre si – tal como se apresenta no capítulo 3 –, mas que, na presente análise, foram tomados conjuntamente por possuírem em comum o fato de produzirem efeitos de sentidos sobre o autor e suas teorias, constituindo um discurso sobre a obra althusseriana na área educacional – discurso que, todavia, não é homogêneo nem consensual.

Selecionaram-se, no caso, textos publicados em forma de livro ou capítulo de livro e que constituem leitura ou referência – quase obrigatória – para aqueles que se propõem a refletir, na atualidade, sobre as relações entre a escola, a sociedade, a ideologia, o Estado e a educação. Trata-se de livros catalogados e disponíveis para consulta e empréstimo na maioria das Faculdades de Educação do Brasil, facilmente acessíveis para compra nas livrarias, tanto físicas quanto e virtuais. A análise teve como seus objetos os textos: *Escola, Estado e Sociedade* (1977),

² Para efeito da análise aqui empreendida, adota-se a classificação das áreas do conhecimento pela CAPES, cuja finalidade, segundo a própria Coordenação, é eminentemente prática, objetivando proporcionar, aos órgãos que atuam em ciência e tecnologia, uma maneira ágil e funcional de agregar e de sistematizar suas informações e os processos de avaliação. A educação, segundo essa classificação, se constitui numa área das Ciências Humanas, congregando diversas outras subáreas que se dedicam a problematizar o fenômeno educacional em seus diversos aspectos, tais como a Filosofia da Educação, a Sociologia da Educação e a Pedagogia.

de autoria de Bárbara Freitag; *Escola e Democracia* (1983) e *Pedagogia histórico-Crítica* (1991), ambos de Dermeval Saviani; *Educação, Ideologia e Contra-Ideologia* (1986), de Antonio Joaquim Severino; *O que produz e o que reproduz em educação* (1992), de Tomaz Tadeu da Silva; *Louis Althusser: referências para a pesquisa em educação* (2005), de Marcos Cassin, e *Subjetividade, Ideologia e Educação* (2009), de Sílvio Gallo.

Identificaram-se, na análise empreendida, duas tendências interpretativas bastante distintas: uma delas ressalta a importância das reflexões críticas do autor para a área educacional e aponta para os limites da teoria dos aparelhos ideológicos de Estado para se pensar sobre o papel e o lugar da escola num processo de transformação social; a outra põe relevo nas possibilidades que a teoria althusseriana oferece, ainda hoje, para se pensar sobre a mudança social, destacando a teoria da Ideologia.

A Análise do Discurso³ (AD), na presente pesquisa, não deixou de lado o contexto histórico, social, ideológico e discursivo em que se inscrevem as apropriações e interpretações brasileiras de escritos althusserianos. Não ignorou, por outro lado, o fato de Althusser haver produzido uma obra fragmentada e dispersa, composta por textos que apareceram na forma de artigos, respostas, fragmentos, cursos e outras, tornando-se públicos em contextos singulares, diversos daqueles em que foram produzidos e, algumas vezes, desvinculados das intenções que os motivaram ou animaram. Desse modo, além de analisar o discurso de Althusser, buscou-se contextualizar a recepção desse discurso no Brasil, especificamente na área educacional, tratando-se de identificar a posição teórica e ideológica assumida por cada um dos autores que se dispuseram a interpretá-lo e/ou a criticá-lo.

Levou-se em consideração igualmente o fato de Althusser ter sido um filósofo com preocupações de ordem epistemológica, na medida em que empenhou-se em pensar sobre a singularidade da prática teórica e sua relação com a luta ideológica e a luta política. Além de distinguir entre o objeto real e o objeto de conhecimento, procurou demarcar os limites e a especificidade da filosofia em relação às ciências e buscou na realidade elementos para “iluminar” a teoria a partir da luta de classes. Como ele próprio afirma no texto *Filosofia e*

³ A noção de discurso trabalhada neste texto remete àquela definida pela Análise de Discurso de linha francesa, influenciada por Michel Pêcheux e às interpretações realizadas no Brasil por Eni P. Orlandi. Em tal perspectiva, a Análise de Discurso não trata da língua nem da gramática, embora ambas lhe interessem. Com o estudo do discurso, procura compreender a língua fazendo sentido e produzindo sentidos, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social geral, constituindo o homem e a sua história. Cabe lembrar que a palavra discurso, etimologicamente, tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, prática de linguagem.

filosofia espontânea dos cientistas (1976, p. 70), tratava-se de pensar a filosofia como parte de uma conjuntura na qual ela intervém: ela “está nessa conjuntura, está no Todo”. Nesse caso, não é possível a filosofia manter com a conjuntura uma relação de exterioridade, puramente especulativa, uma relação de puro conhecimento, visto que ela é parte integrante desse conjunto; seu campo de intervenção não pode ser uma relação de simples verdade (relação entre conhecimento e o seu objeto), mas uma relação *prática* e uma relação *prática* de *ajustamento* – relação *prática* não no sentido de provocar efeitos práticos, mas implicando uma relação de forças no interior de um campo dominado por contradições e conflitos, o que dá ao processo de *ajustamento* um significado particular, ou seja, de *ajustamento* na luta, diga-se, na luta entre ideais existentes, uns dominantes, outros dominados. É aí que intervêm os resultados práticos, ou seja, “a nova posição retirada e fixada pela tese (tese=posição) modifica as outras posições e afeta as realidades que são o campo de todo o processo de ajustamento na luta” (ALTHUSSER, 1976, p. 71). Para o autor, não se trata de uma concepção *pragmatista* da prática, mas da posição ideológica. Não parece ser apropriado, portanto, cobrar ou esperar de Althusser uma relação *pragmatista* (ou *pragmática*) com o real⁴, inclusive no que diz respeito à aplicação de suas teses a uma determinada prática, como a educacional.

É levando em conta tal perspectiva ou conjuntura epistemológica, por assim dizer, que se tenta compreender os efeitos de sentidos produzidos pelos textos de Althusser e como reverberaram nas interpretações selecionadas. Entende-se o **compreender**, aqui, no sentido que a Análise de Discurso (AD) de linha francesa atribui ao verbo: saber como um objeto simbólico – a exemplo do texto – produz sentidos, como as interpretações funcionam, pois quando se interpreta já se está preso a um sentido. A compreensão procura a explicitação dos processos de significação presentes no texto e permite que se possa “escutar” outros sentidos que ali estão, compreendendo como eles se constituem. Trata-se da compreensão de como o texto está investido de significância para e por sujeitos (ORLANDI, 2000). Mais do que uma metodologia de análise, a AD permite ao pesquisador – ou analista – construir seu dispositivo teórico a partir da questão que levanta, isto é, cada questão mobiliza conceitos e procedimentos distintos, exige a construção de um *dispositivo de análise* e recortes conceituais específicos.

⁴ Essa distinção é trabalhada por Althusser na seção intitulada *Sobre o Processo de Conhecimento*, presente no texto *Sustentação de Tese em Amiens*, de 1972. Esse texto, por sua vez, encontra-se no livro intitulado *Louis Althusser: posições - I*, de 1978.

Como dispositivo teórico, a AD objetiva mediar o movimento entre a descrição e a interpretação, sustentando-se em conceitos próprios. Essa base analítica não se altera; todavia, é crucial a maneira como o analista constrói seu dispositivo analítico, pois dele depende o alcance de suas conclusões. Daí a importância da explicitação dos conceitos principais que fundamentam teoricamente a AD de linha francesa, no sentido de desfazer a ilusão da transparência da linguagem e expor a materialidade do processo de significação e da constituição do sujeito, seja como autor, seja como leitor ou analista. Conforme Orlandi (2000), a natureza dos materiais analisados, a questão colocada e as diferentes teorias dos distintos campos disciplinares requisitados constituem o dispositivo analítico. Disso deriva, segundo a autora, a riqueza da AD, ou seja, a de explorar de muitas maneiras essa relação trabalhada pelo simbólico, sem apagar as diferenças, mas significando-as teoricamente.

A AD não se constitui simplesmente numa receita ou fórmula que se aplica a objetos de estudo distintos, visando a extrair dele resultados previsíveis. Não há um método definido, mas uma teoria, indicações sobre como construir o caminho, porém nem o caminho nem o destino são previamente determinados⁵. Observando tais parâmetros, a presente pesquisa procurou inscrever-se na ordem do discurso acadêmico-científico, buscando elementos para produzir uma alteridade discursiva e construir um lugar específico de interpretação, reconhecendo o poder das palavras enunciadas e desejando contribuir, conforme inspirou a Althusser, para “desimpedir” uma via, retirando obstáculos e abrindo espaço para a proposição de novas teses ou proposições.

⁵ Segundo Orlandi (2000), a Análise do Discurso coloca a interpretação em questão, distinguindo-se da Hermenêutica. A análise do discurso não estaciona na interpretação; trabalha seus limites, seus mecanismos, como parte do processo de significação. Também não procura um sentido verdadeiro através da interpretação, pois não há exatamente um método, mas há a construção de um dispositivo teórico. Para a AD, há gestos de interpretação que constituem o texto e que o analista, com seu dispositivo, deve ser capaz de compreender.

1. A AD E O LUGAR DE INTERPRETAÇÃO⁶

A Análise de Discurso (AD) de linha francesa⁷ surge nos anos de 1960, colocando em relação o campo da língua e o campo da sociedade, através da história. Conforme Pêcheux (1995), o quadro epistemológico da análise de discurso consiste na articulação de três regiões do conhecimento: o materialismo histórico – como teoria das formações sociais e de suas transformações, compreendida aí a teoria das ideologias –, a Linguística – como teoria dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação ao mesmo tempo – e a teoria do discurso – como teoria da determinação histórica dos processos semânticos. A AD, portanto, propõe-se como disciplina de entremeio, aberta a diálogos e aproximações entre áreas do conhecimento, possibilitando selecionar diferentes obras e tomá-las como texto, na tentativa de compreender suas diferentes formas de produzir sentidos. A linguagem, em tal caso, é considerada um ponto de articulação necessário entre o homem e sua realidade natural e social: nessa proposta, o político e o simbólico se confrontam, constituindo a AD uma forma de conhecimento que coloca questões para a Linguística, interpelando-a pela historicidade que ela apaga, do mesmo modo que coloca questões para as Ciências Humanas, interrogando a transparência da linguagem sobre a qual se assentam.

Essa abordagem teórico-metodológica constitui-se no espaço de questões criadas pela relação de três domínios disciplinares: Linguística, Marxismo e Psicanálise. Na Linguística, Orlandi (2000) ressalta o diálogo que a AD estabelece com a questão do discurso, que é o objeto sócio-histórico em que o linguístico intervém como pressuposto: a AD reflete sobre a maneira como a linguagem materializa a ideologia e como a ideologia se manifesta na língua, já que a

⁶ Como ressalta Orlandi (2000), esse lugar de interpretação se constitui em relação ao objeto de análise e aos conceitos requisitados pelo analista. Não é a procura do sentido “verdadeiro”, mas do real do sentido em sua materialidade Linguística e sócio-histórica. É a tentativa de ultrapassar o efeito de transparência da linguagem, da literalidade do sentido e da onipotência do sujeito. Portanto, esse lugar de interpretação é o lugar em que o analista mostra a sua alteridade, a leitura outra que pode produzir. Por isso é possível dizer que se trabalha no limite da interpretação. “Nesse lugar, ele não reflete, mas situa, compreende o movimento da interpretação inscrito no objeto simbólico que é seu alvo. Ele pode então contemplar (teorizar) e expor (descrever) os efeitos da interpretação. Ele não se coloca fora da história, do simbólico ou da ideologia. Ele se coloca em uma posição deslocada que lhe permite contemplar o processo de produção de sentidos em suas condições.” (ORLANDI, 2000, p.61).

⁷ A AD não se resume à linha francesa, influenciada por Michel Pêcheux. Por exemplo, Maingueneau (2005) e Possenti (2002) propõem a AD numa perspectiva diferente, mais atrelada a Foucault do que a Althusser e Lacan. No entanto, a AD de linha francesa, embora seja fortemente influenciada por uma perspectiva de sujeito althusseriana e lacaniana, não se fecha nesses autores e, entre outros diálogos, absorve também influências de Foucault, especialmente no que tange à questão da enunciação e das formações discursivas.

língua é a materialidade específica do discurso. No Marxismo, o diálogo se estabelece via Althusser, mais especificamente com suas considerações sobre a ideologia: a busca de Pêcheux é por uma tentativa de desmistificação da evidência do sujeito e dos sentidos, ou seja, por uma abordagem não idealista do sujeito. Na Psicanálise, o diálogo é também com Althusser, dizendo respeito à forma como a ideologia interpela os indivíduos; nesse caso, Pêcheux trabalha com a relação entre inconsciente (no sentido freudiano-lacaniano) e ideologia (no sentido marxista-althusseriano).

A AD considera que a noção de discurso não se reduz a nenhum desses domínios, mas fundamenta-se na confluência deles, ou melhor, interroga a Linguística pela historicidade, questiona o materialismo perguntando pelo simbólico e se demarca da Psicanálise pelo modo como trabalha a ideologia, ou seja, tomando-a como materialmente relacionada ao inconsciente, sem ser absorvida por ele. Como formula Althusser (1983), o indivíduo é interpelado como sujeito – livre – para livremente se submeter às ordens do Sujeito, para aceitar, portanto, livremente, a sua submissão. Pêcheux (1995, p. 133) compartilha a perspectiva de que o sujeito constitui-se enquanto tal pela ideologia, e que o inconsciente atua de forma a construir a ilusão da autonomia constitutiva do sujeito:

Se acrescentarmos, de um lado, que esse Sujeito, com um S maiúsculo – Sujeito absoluto universal –, é precisamente o que Lacan designa como o Outro (*Autre*, com A maiúsculo), e, de outro lado, que, sempre de acordo com a formulação de Lacan, “o inconsciente” é o discurso do “Outro”, podemos discernir de que modo o *recalque e o inconsciente ideológico* estão materialmente ligados, sem estar confundidos, no interior do que se poderia designar como o *processo do significante na interpelação e na identificação*, processo pelo qual se realiza o que chamamos as condições ideológicas da reprodução/transformação das relações de produção.

A principal tarefa da AD de linha francesa, segundo Pêcheux (1997), é mostrar que um texto é fruto de um trabalho ideológico, já que é produzido por um sujeito interpelado enquanto tal através da linguagem, e a linguagem, por sua vez, é o lugar privilegiado em que a ideologia se materializa. Portanto, nem o discurso científico nem o filosófico escapam à linguagem e à ideologia. Pêcheux (1995) concebe a AD como uma proposta de leitura sobre a materialidade do discurso e o materialismo histórico (via Althusser) como uma possibilidade de apreensão dos processos de constituição do discurso (em sua relação com a língua, com a história e com a

ideologia). No entanto, esse diálogo entre Linguística e marxismo não é novo e um dos autores que mais influência tem exercido nas Ciências Humanas em relação a essa aproximação é Mikhail Bakhtin, através de sua obra *Marxismo e Filosofia da Linguagem* – entre outros motivos, por aplicar os conceitos marxistas ao estudo da linguagem e articulá-los aos conceitos da Linguística, propondo uma teoria voltada para a compreensão da mudança social como um processo visível pela palavra, considerada nessa proposta signo ideológico⁸.

Segundo Orlandi (2000), um dos pontos fortes da AD é ressignificar a noção de ideologia a partir da consideração da linguagem. A presença da ideologia é atestada pelo fato de não haver sentido sem interpretação, pelo fato de que diante de um objeto simbólico o homem é sempre levado a interpretar. No movimento da interpretação, o sentido aparece-nos como evidência, como se ele estivesse sempre lá. Interpreta-se e ao mesmo tempo nega-se a interpretação, pois naturaliza-se o que é produzido na relação do histórico e do simbólico e esse mecanismo de apagamento – ou naturalização – pode ser considerado um mecanismo ideológico, ou seja, de apagamento da interpretação, construindo-se transparências e desconsiderando-se que a linguagem e a histórica têm sua espessura, sua opacidade. Por determinações históricas específicas, a linguagem e a história tendem a se apresentar como imutáveis e naturalizadas. Este seria, então, o trabalho da ideologia, ou seja, produzir evidências, colocando o homem na relação imaginária com suas condições de existência.

O sentido é [...] uma relação determinada do sujeito – afetado pela língua – com a história. É o gesto de interpretação que realiza essa relação do sujeito com a língua, com a história, com os sentidos. Esta é a marca da subjetivação e, ao mesmo tempo, o traço da relação da língua com a exterioridade: não há discurso sem sujeito. E não há sujeito sem ideologia. Ideologia e inconsciente estão materialmente ligados. (ORLANDI, 2000, p. 47).

Assim considerada, a ideologia não é ocultação, mas função da relação necessária entre linguagem e mundo. É mecanismo estrutural do processo de significação, possibilidade de interpretação e produção de sentidos. Mas, para que a língua faça sentido, é preciso que a história intervenha – pelo equívoco, pela opacidade, pela espessura material do significante. Daí resulta que a interpretação é necessariamente regulada em suas possibilidades e condições. A interpretação não é livre de determinações, não é mero gesto de decodificação e apreensão de

⁸ Ver detalhes em Bakhtin (1986).

sentidos, mas pode ser administrada e regulada, seja através de uma memória institucional (social e política), seja através de uma memória constitutiva – o interdiscurso –, que está relacionada ao trabalho histórico de constituição do dizível. Para Orlandi (2000), o gesto de interpretação se faz entre a memória institucional e os efeitos da memória – o interdiscurso –, podendo, desse modo, tanto estabilizar quanto deslocar sentidos.

A ideologia [...], nesse modo de a conceber, não é vista como conjunto de representações, como visão de mundo ou como ocultação da realidade. Não há, aliás, realidade sem ideologia. Enquanto prática significativa, a ideologia aparece como efeito da relação necessária do sujeito com a língua e com a história para que haja sentido. E como não há uma relação termo-a-termo entre linguagem/mundo/pensamento essa relação torna-se possível porque a ideologia intervém com seu modo de funcionamento imaginário. São assim as imagens que permitem que as palavras “colem” com as coisas [...]. (ORLANDI, 2000, p.48).

Isso implica a compreensão de que o sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição ou tese é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões, proposições ou teses são produzidas ou reproduzidas, ou seja, no contexto em que elas adquirem seu sentido e as posições de referência, ou, melhor dizendo, nas formações ideológicas e discursivas nas quais essas posições se inscrevem.

Conforme Brandão (1995, p. 90), uma formação ideológica é

constituída por um conjunto complexo de atitudes e representações que não são nem individuais, nem universais, mas dizem respeito, mais ou menos diretamente, às posições de classe em conflito umas com as outras. Cada formação ideológica pode compreender várias formações discursivas interligadas.

Entende-se, assim, que uma formação ideológica tem, necessariamente, como um dos seus componentes, uma ou várias formações discursivas interligadas. Esse conceito refere-se ao conjunto de enunciados marcados pelas mesmas regularidades, pelas mesmas “regras de formação”. Nas palavras de Orlandi (2000, p. 43), “uma formação discursiva se define como aquilo que numa formação ideológica dada – ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura sócio-histórica dada – determina o que pode e deve ser dito”. Por outro lado, um

mesmo texto pode aparecer em formações discursivas diferentes, acarretando, com isso, variações de sentidos.⁹

Para Pêcheux (1995), a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência não é homogênea, pois depende do momento histórico específico e da maneira como as “formas ideológicas”, em presença, cumprem seu papel dialético de matéria-prima e de obstáculo em relação à produção de conhecimentos. Isso significa, no caso desta tese, compreender o discurso filosófico de Althusser dentro de uma relação ideológica de classes, ou melhor, vinculado às condições materiais das quais emerge.

Conforme o referencial teórico e metodológico da AD, o discurso é compreendido como um processo que se desenvolve de múltiplas formas e em determinadas situações sociais como efeito de sentido construído no processo de interlocução. Portanto, nessa perspectiva, texto e discurso não se confundem, pois o texto não é o discurso, mas uma via de acesso ao discurso, ou seja, aos efeitos de sentidos construídos no processo de interlocução. E mais, o discurso não é fechado em si mesmo e tampouco é do domínio exclusivo do locutor, pois o que se diz significa em relação ao que não se diz, ao lugar social do qual se diz, para quem se diz e em relação a outros discursos – um texto necessariamente aponta para outro. Como aponta Orlandi (1997), a relação do homem com o pensamento não é direta, bem como a relação entre linguagem e pensamento, linguagem e mundo tem suas mediações, está materialmente relacionada às condições das quais emerge, às contradições de classe, à história e à ideologia. O texto é “bólide de sentidos”, isto é, pode possuir vários sentidos e até dizer através do silêncio, mas esses sentidos nunca estão soltos, são sempre administrados no interior de uma determinada formação discursiva.

Portanto, retornar aos textos que se apropriaram das teorias de Althusser e as interpretaram na área educacional, bem como aos próprios textos de Althusser, exigiu considerar as condições de sua enunciação e produção e os seus possíveis interlocutores. As condições de enunciação referem-se ao contexto imediato, circunstancial; já as condições de produção remetem ao contexto sócio-histórico e ideológico.

Compartilha-se com Orlandi (2002) o ponto de vista de que o discurso se caracteriza pelo movimento dos sentidos, errância dos sujeitos, lugares provisórios de conjunção e de dispersão,

⁹ Para mais detalhes, ver Foucault (2002).

de unidade e de diversidade, de indistinção, de incerteza, de trajetos, de ancoragem e vestígios. De um lado, é na *movência*, na provisoriedade, que os sujeitos e os sentidos são estabelecidos; de outro, eles se estabilizam, se cristalizam, permanecem. O que significa dizer que os sentidos não estão soltos, são sempre “administrados”. Não há neutralidade nem mesmo no uso mais aparente e cotidiano dos signos.

Uma importante contribuição da AD de linha francesa está no fato de oferecer possibilidades de problematização sobre a forma como os pesquisadores se apropriam de diferentes textos, possibilitando-lhes desmi(s)tificar a evidência do sujeito e dos sentidos. Sobre a condição de autoria, a AD permite compreender as posições ideológicas e discursivas assumidas, o lugar de interpretação ocupado e os efeitos produzidos na área de conhecimento em que se posiciona. Epistemologicamente, isso implica uma relação menos ingênua e menos superficial com a linguagem, com a ideologia e, portanto, com o conhecimento.

A autoria é uma função do sujeito: a função-autor. É o sujeito que, tendo o domínio de certos mecanismos discursivos, representa, pela linguagem, esse papel na ordem em que está inscrito, na posição que o constitui, assumindo a responsabilidade pelo que diz e como diz. (Orlandi, 2000).

Sobre essa questão, Orlandi (2000, p. 75) retoma Foucault:

o princípio do autor limita o acaso do discurso pelo jogo de uma identidade que tem a forma da individualidade e do eu. É assim que pensamos a autoria como uma função discursiva: se o locutor se representa como eu no discurso e o enunciador é a perspectiva que esse eu assume, a função discursiva autor é a função que esse eu assume enquanto produtor da linguagem, produtor de texto. Ele é, das dimensões do sujeito, a que está mais determinada pela exterioridade – contexto sócio-histórico – e mais afetada pelas exigências de coerência, não contradição, responsabilidade etc.

A autoria é considerada, portanto, a função mais afetada pelo contato com o social e com as coerções, ela está mais submetida às regras das instituições e nela são mais visíveis os procedimentos disciplinares. Se o sujeito é opaco e o discurso não é transparente, o texto deve ser coerente, não-contraditório e seu autor visível, colocando-se na origem de seu dizer. É do autor que se exigem coerência, respeito às normas estabelecidas, explicação, clareza, conhecimento das regras textuais, relevância, unidade e não-contradição do seu texto. O autor é aquele que, diante

da multiplicidade de representações possíveis, organiza essa dispersão num todo coerente (ORLANDI, 2000).

Não basta falar para ser autor. A assunção da autoria implica uma inserção do sujeito na cultura, uma posição dele no contexto histórico-social. Aprender a se representar como autor é assumir, diante das instâncias institucionais, esse papel social na sua relação com a linguagem: constituir-se e mostrar-se autor. (ORLANDI, 1988, apud ORLANDI, 2000, p. 76).

A função-autor está relacionada às condições de produção e ao interdiscurso ou memória do dizer. Assim, se as condições de produção incluem o contexto sócio-histórico, ideológico, a memória do dizer, por sua vez, tem suas características quando pensada em relação ao discurso. É nessa perspectiva que ela é tratada como interdiscurso – memória ou memória discursiva – com o que fala antes, em outro lugar, independentemente. É o saber discursivo que torna possível todo o dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada de palavras. O interdiscurso disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada. São as experiências passadas, o saber acumulado que sustenta a possibilidade mesma do dizer e do significar e, por isso, sua observação permite remeter o dizer a uma filiação de dizeres, a uma memória, identificando-o com sua historicidade, em sua significância, mostrando seus compromissos políticos e ideológicos. O interdiscurso é definido por Orlandi (2000) como todo o conjunto de formulações feitas, e já esquecidas, que determinam o dizer.

Essa constatação está implicada na relação entre o discurso e o esquecimento. Segundo Orlandi (2002), o discurso comporta duas formas de esquecimento, começando pela segunda, ou seja, a da ordem da enunciação: ao falarmos, o fazemos de uma maneira e não de outra, indicando que o dizer sempre poderia ser outro (e nem sempre temos consciência disso). Esse esquecimento produz em nós a impressão da realidade do pensamento. A forma primeira, por sua vez, é a do esquecimento ideológico, que pertence à instância do inconsciente e resulta no modo pelo qual somos afetados pela ideologia, produzindo a ilusão de que somos a origem do que dizemos, quando, na verdade, apenas retomamos sentidos preexistentes. Isso tem a ver com a maneira como nos inscrevemos na língua e na história, com o lugar/posição que ocupamos na sociedade no momento da interlocução.

Orlandi, ao avançar nessas discussões, ressalta que os dizeres não são propriedades particulares. As palavras significam pela história e pela língua. O que é dito em um lugar ganha novos e diferentes significados em contextos discursivos distintos. O sujeito diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso nem controle sobre o modo como os sentidos se constituem nele. Assim, para compreender o funcionamento do discurso é fundamental entender sua relação com os sujeitos e a ideologia.

Os dizeres não são [...] apenas mensagens a serem decodificadas. São efeitos de sentidos que são produzidos em condições determinadas e que estão de alguma forma presentes no modo como se diz, deixando vestígios que o analista de discurso tem de aprender. São pistas que ele aprende a seguir para compreender os sentidos aí produzidos, pondo em relação o dizer e sua exterioridade, suas condições de produção. Esses sentidos têm a ver com o que é dito ali mas também em outros lugares, assim como com o que não é dito, e com o que poderia ser dito e não foi. Desse modo, as margens do dizer, do texto, também fazem parte dele. (ORLANDI, 2000, p.30).

A AD de linha francesa, desse modo, permite pensar a materialidade da língua e a necessidade da ideologia na sua relação com a produção de sentidos, uma vez que esta se constitui justamente no encontro da materialidade da língua com a materialidade histórica. Como o discurso – materialidade específica da ideologia – é o lugar desse encontro, é nele que melhor podemos encontrar esse ponto de articulação. Sendo assim, retomar as condições de produção de um discurso significa retomar as formações discursivas nas quais os textos se inserem, tentando compreender as relações com as formações ideológicas que lhe correspondem. Significa, também, compreender o processo de produção de sentidos de uma situação de interlocução específica, a qual é constituída na história e configura-se como efeito no processo de interação – autor/leitor.

Este trabalho parte da consideração de que um discurso teórico se estabelece com um discurso anterior e aponta para outro; compartilha da perspectiva de que não há discurso fechado em si mesmo, mas um processo discursivo do qual se pode recortar e analisar estados diferentes, porque o discurso variavelmente aponta para outros, é marcado pela incompletude e pelo silêncio. Para compreender esse silêncio é preciso considerar a historicidade, ou melhor, o texto como discurso e como trabalho dos sentidos nele contidos, assim como os processos de construção de efeitos de sentidos. É preciso trabalhar nos entremeios, compreender a opacidade do texto, pois o

silêncio não é transparente e está repleto de significações – ele estabelece uma relação fundamental com o não dizer, pois

Se a linguagem implica silêncio, por sua vez é o não dito visto do interior da linguagem, não é o nada, não é o vazio da história. É silêncio significante. [...] o silêncio é a garantia do movimento dos sentidos. Sempre se diz a partir do silêncio. (ORLANDI, 1997, p.20).

O silêncio, portanto, é compreendido como possibilidade de significação de um discurso. Na multiplicidade, na diversidade, na incompletude e na profundidade, características que marcam a sua existência, o silêncio sempre se coloca. Isso significa considerar que o homem está condenado a significar. “Tudo tem que fazer sentido” e o homem está irremediavelmente constituído pela sua relação com o simbólico. Sendo assim, o silêncio não fala, o silêncio é. Ele significa. (ORLANDI, 1997). O silêncio é fugaz. O homem não o suporta e assim não lhe permite senão uma existência efêmera, por isso a necessidade da linguagem, para torná-lo observável. A fala, nessa perspectiva, divide o silêncio, organiza-o; afinal, o silêncio é disperso e a fala, por sua vez, é voltada para a unicidade, deixando visíveis segmentos que tornam a significação calculável. Para tanto, é preciso considerar sua materialidade histórica, as condições nas quais ele se produz.

Em face do discurso, o sujeito sempre estabelece um laço com o silêncio; mesmo que esta relação não se estabeleça em um nível totalmente consciente. Para falar, o sujeito tem necessidade de silêncio, um silêncio que é fundamento necessário ao sentido e que ele reinstaura falando. (ORLANDI, 1997, p.71).

É partindo destas considerações que Orlandi (1997) formula uma distinção entre *silêncio fundador* e *política do silêncio*. Se o primeiro – *o silêncio fundador* – é aquele que existe nas palavras, significa o não dito; o segundo – *a política do silêncio/silenciamento* – se subdivide em: *silêncio constitutivo* (para dizer é necessário não dizer) – todo dizer cala algum sentido e uma palavra apaga necessariamente outras palavras; b) *o silêncio local* (a censura) – proíbe-se dizer determinadas coisas em uma dada conjuntura. O silêncio determina, conseqüentemente, os limites do dizer. Silêncio e ideologia, enquanto discurso e interação, são modos de produção social – não são neutros, inocentes e nem naturais e estão impregnados de intencionalidade.

[...] a linguagem é prática de sentidos, intervém no real. Essa é a maneira mais forte de compreender a práxis simbólica. O sentido é história. O sujeito do discurso se faz (se significa) na/pela história. Assim, podemos compreender também que as palavras não estão ligadas às coisas diretamente, nem são o reflexo de uma evidência. É a ideologia que torna possível a relação palavra/coisa. Para isso têm-se condições de base, que é a língua, e o processo, que é discursivo, onde a ideologia torna possível a relação entre o pensamento, a linguagem e o mundo. Ou, em outras palavras, reúne sujeito e sentido. Desse modo o sujeito se constitui e o mundo significa. Pela ideologia. (ORLANDI, 2000, p.95-96).

Não se trata de superestimar a linguagem, mesmo porque a AD visa a romper com uma visão simplista, reducionista ou mecanicista da linguagem, do discurso e do gesto de interpretação. Trata-se de conceber as relações de linguagem como relações de sujeitos, com efeitos múltiplos e variados. “Daí a definição de discurso: o discurso é efeito de sentidos entre locutores”, sendo a língua condição e possibilidade do discurso, servindo tanto para comunicar quanto para não comunicar:

[...] diremos que não se trata de transmissão de informação apenas, pois no funcionamento da linguagem, que põe em relação sujeitos e sentidos afetados pela língua e pela história, temos um complexo processo de constituição desses sujeitos e produção de sentidos e não meramente transmissão de informação. São processos de identificação do sujeito, de argumentação, de subjetivação, de construção da realidade etc. (ORLANDI, 2000, p.21)

1.1 Dispositivo de Análise

Se a linguagem não é neutra, se um texto é bólido de sentidos, se o silêncio é significativo, se a história e a ideologia se materializam na língua e estão relacionadas com a produção de um discurso – ou efeitos de sentidos entre locutores – , como proceder?

Importa, neste trabalho, estabelecer uma escuta que permita ultrapassar as evidências e compreender o real do sentido em sua materialidade linguística e histórica, colocando o dito em relação ao não dito e o que é dito de um modo em confronto com o que é dito de outro; procurando ouvir, naquilo que o sujeito (autor) diz, aquilo que ele não diz, mas que constitui igualmente os sentidos de suas palavras.

Segundo Orlandi (2000, p. 60),

Sem procurar eliminar os efeitos da evidência produzidos pela linguagem em seu funcionamento e sem pretender colocar-se fora da interpretação – fora da história, fora da língua – o analista produz seu dispositivo teórico de forma a não ser vítima desses efeitos, dessas ilusões, mas tirar proveito delas. E o faz pela mediação teórica. Para que, no funcionamento do discurso, na produção dos efeitos, ele não reflita apenas no sentido do reflexo, da imagem, da ideologia, mas reflita no sentido do pensar. Isto significa colocar em suspenso a interpretação. Contemplar. Que, na sua origem grega, tem a ver com deus, com o momento em que o herói contempla antes da luta: ele encara sua tarefa. Ele pensa.

Uma das etapas mais importantes da constituição do dispositivo analítico é a delimitação do *corpus* de análise, ou seja, a seleção dos materiais a serem compreendidos. No caso, o *corpus* de análise da presente pesquisa constitui-se de textos produzidos na área educacional por diferentes autores e que se tornaram referência de pesquisa e conhecimento, contribuindo de alguma forma para a produção de efeitos de sentidos sobre o discurso althusseriano. Tal seleção pressupõe uma remissão aos textos de Althusser e a análise do discurso por ele(s) produzido.

Com cada um dos textos selecionados realizou-se o processo de de-superficialização, ou seja, de identificação da materialidade linguística: o que diz, como o diz, em que circunstâncias e com quais objetivos foi produzido, as diferentes maneiras como o sujeito (autor) se subjetivou ao longo do texto e produziu sua alteridade discursiva. Procurou-se, em seguida, compreender os efeitos de sentidos produzidos sobre Althusser, sua obra e suas reflexões, levando em conta, sempre que possível, as formações discursivas e ideológicas em que os autores se inscreviam e como a ideologia interveio na produção dos efeitos de sentidos.

Conforme Orlandi (2000), na dispersão de textos que constituem um discurso, a relação com as formações discursivas é fundamental. Por isso, no procedimento de análise, deve-se procurar remeter os textos ao discurso e esclarecer as relações deste com as formações discursivas, considerando suas relações com a ideologia.

2. O DISCURSO ALTHUSSERIANO: SEUS (CON)TEXTOS

Em geral, os textos de Althusser correspondem a *esboços* de sistematizações teóricas publicados como artigos em diferentes periódicos e só posteriormente organizados na forma de livro. Essa característica torna sua obra um tanto quanto dispersa, aberta a incompletudes, a equívocos e a uma multiplicidade de interpretações. Seus textos apontam não só para outros textos, como também para debates e discussões travadas no contexto intelectual francês e no calor da militância política no PCF. Compreender esse contexto exige que se realize um retorno às suas primeiras publicações, nas quais ele procura formular uma teoria da ideologia. Esses textos – artigos originalmente divulgados em publicações do PCF, entre 1960 e 1964 – foram reunidos na obra *A Favor de Marx (Pour Marx)*, publicada na França em 1965 e apresentada aos leitores brasileiros pelo próprio Althusser.

Segundo o autor (1979, p. 5), “para compreender e julgar esses ensaios é preciso saber que foram concebidos, redigidos e publicados por um filósofo comunista militante, numa conjuntura política, ideológica e teórica precisa”. Trata-se, em primeiro lugar, da conjuntura teórica, ideológica e política francesa, mais especificamente a do PCF e da filosofia francesa, num momento em que o movimento comunista internacional estava em causa. Para Althusser, com a morte de Stalin, o movimento comunista internacional vê-se dominado por dois grandes acontecimentos: a crítica ao “culto da personalidade”, pelo XX Congresso, e a ruptura entre o Partido Comunista Chinês e o Partido Comunista Soviético. Segundo ele, a denúncia do “culto da personalidade”, as condições bruscas e as formas em que ela ocorreu provocaram repercussões profundas não apenas no domínio político mas também no ideológico.

A crítica do “dogmatismo” stalinista foi “vívda”, sobretudo pelos intelectuais comunistas, como uma “libertação”: essa “libertação” deu origem a uma reação ideológica de tendência “liberal”, a qual reencontrou espontaneamente os velhos temas filosóficos da “liberdade”, de o “homem”, da “pessoa humana” e da “alienação”. Essa tendência ideológica procurou seus títulos teóricos nas obras de juventude de Marx, que contém, de fato, todos os argumentos de uma filosofia do homem, de sua alienação e libertação. Essas condições provocaram uma surpreendente reviravolta da situação, na filosofia marxista. As obras da juventude de Marx, que, desde os anos 30, serviam de cavalo de batalha aos intelectuais da pequena burguesia, em sua luta contra o marxismo, foram subida e maciçamente colocados a serviço da nova “interpretação” do marxismo, que atualmente é desenvolvida de maneira clara, por numerosos intelectuais

comunistas “libertados” do dogmatismo stalinista pelo XX Congresso. O tema do “humanismo marxista”, a interpretação “humanista” da obra de Marx, impuseram-se, progressiva e irresistivelmente, na mais recente filosofia marxista, no próprio seio dos partidos comunistas soviéticos e ocidentais. (ALTHUSSER, 1979, p. 6).

Essa reação ideológica teria recebido o apoio direto e indireto de palavras de ordem políticas enunciadas pelos partidos comunistas da União Soviética e do Ocidente. No XXII Congresso dos Partidos Comunistas a declaração, segundo o autor, era a de que a luta de classes havia desaparecido e a ditadura do proletário estava ultrapassada na União Soviética. O Estado soviético já não seria mais um Estado de classe, mas o Estado do povo em sua totalidade e a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) estaria empenhada na edificação do comunismo, sob a palavra de ordem “humanista”: “Tudo pelo Homem”. No Ocidente os partidos comunistas prosseguiram em sua política de unidade com os socialistas, os democratas e os católicos, sob palavras de ordem que acentuavam “a transição pacífica para o socialismo”, a “democracia socialista autêntica”, o “humanismo socialista”, entre outros.

No texto “Marxismo e Humanismo”, que data de 1963, eu já havia interpretado essa inflação e essa plethora de temas do “humanismo” marxista ou socialista como um fenômeno ideológico e o perigoso sintoma de uma dupla impotência: a impotência de pensar a especificidade da teoria marxista, confundida com uma ideologia pré-marxista; a impotência de resolver os problemas reais (econômicos e políticos) propostos pela conjuntura pós-stalinista. O curso dos acontecimentos não desmentiu, infelizmente, de 1963 para cá, esse diagnóstico. (ALTHUSSER, 1979, p. 7).

É nessa conjuntura específica, tal como apresentada pelo filósofo, que seus primeiros textos são escritos, visando a estabelecer uma linha de demarcação entre a teoria marxista, de uma parte, e as tendências ideológicas estranhas ao marxismo, de outra parte. Uma primeira intervenção daria conta de reconhecer a importância da teoria marxista para a luta de classes revolucionária, de distinguir as diferentes práticas, de destacar o caráter específico da prática teórica, de investigar a especificidade da teoria marxista (o que inclui uma distinção radical entre a dialética idealista e a dialética materialista) e de confrontar Marx e Hegel. Uma segunda intervenção buscaria traçar uma linha de demarcação entre “os verdadeiros fundamentos teóricos da ciência marxista da História e da Filosofia marxista”, com destaque para as reflexões acerca

das noções idealistas pré-marxistas sobre as quais repousam as interpretações atuais do marxismo como “filosofia do homem” ou como “humanismo”, o que implicou uma confrontação entre as obras de juventude de Marx e *O Capital*.

É nessa conjuntura histórica e política que uma primeira concepção althusseriana de ideologia aparece: a ideologia é então definida em sua oposição a uma concepção de ciência, num quadro em que se distingue a ciência – o materialismo histórico – do que o autor considera como ideologias pré-científicas. Essa oposição entre ciência e ideologia, assim como a noção de cesura epistemológica, cumpre o papel de demarcar o lugar de Marx na história do conhecimento científico e corresponde à defesa da ideia de que Marx teria aberto um novo continente ao conhecimento científico – o continente da História.

Com efeito, em conformidade com a tradição constantemente retomada pelos clássicos do marxismo, podemos afirmar que Marx fundou uma nova ciência: a ciência da história das “formações sociais”. Mais precisamente, eu diria que Marx abriu ao conhecimento científico um novo “continente” – o da História – assim como Tales de Mileto abriu ao conhecimento científico o “continente Matemática” e Galileu abriu ao conhecimento científico o “continente da natureza física. (ALTHUSSER, 1979, p. 8).

Portanto, compreender como a concepção de ideologia se constrói na obra althusseriana implica compreender como a questão da ideologia ganhou destaque, desde seus primeiros textos, e como Althusser lê Marx. Como já indicado, ele sustenta a existência de uma cesura epistemológica na obra de Marx; além disso, interpreta essa obra como um anti-humanismo teórico e ideológico.

2.1 Cesura epistemológica

Para Althusser, o fim do dogmatismo stalinista e a denúncia de seus erros e crimes não restituíram à filosofia marxista sua integridade. Pelo contrário, produziram uma liberdade de pesquisa que fez com que a Filosofia passasse a se confundir com comentário ideológico.

O fim do dogmatismo nos colocou em face dessa realidade: que a filosofia marxista, fundada por Marx no próprio ato de fundação de sua teoria da história,

está ainda em grande parte por constituir-se, posto que, como dizia Lênin, só as suas pedras angulares foram postas; que as dificuldades teóricas em que nos debatíamos na noite do dogmatismo não eram absolutamente dificuldades artificiais, mas em grande parte dificuldades que repercutiam no estado de inelaboração da filosofia marxista [...]. (ALTHUSSER, 1979, p. 20-21).

Nesse contexto, Althusser considera que colocar a questão da filosofia marxista e de sua especificidade corresponde, necessariamente, a questionar as relações de Marx com as filosofias que ele tinha aceitado ou pelas quais ele tinha passado – como as de Hegel e de Feuerbach. Dessa forma, o estudo das obras de juventude de Marx faz Althusser retomar Hegel e Feuerbach e estudar, em detalhes, as relações entre as filosofias desses autores. É a propósito desse estudo que ele pergunta se “existia ou não, no desenvolvimento intelectual de Marx, uma *cesura epistemológica* marcando o surgimento de uma nova concepção de filosofia, assim como a questão do lugar preciso dessa cesura” (ALTHUSSER, 1979, p. 22). O autor parte da declaração do próprio Marx, na obra *Ideologia Alemã*, de 1845, referindo-se à “liquidação da nossa consciência de outrora”. Para ele, é necessário aplicar o marxismo ao próprio Marx, distinguindo assim as ideologias em curso na citada conjuntura, da ciência fundada por Marx.

Sem a teoria de uma história das formações teóricas não se poderia, de fato, perceber e assinalar a diferença específica que distingue duas formações teóricas diferentes. Para esse fim, tomei de Jaques Martin o conceito de *problemática* para designar a unidade específica de uma formação teórica, e por conseguinte, o lugar assinalado dessa diferença específica, e de G. Bachelard o conceito de “*cesura epistemológica*” para assim pensar a mutação da problemática teórica contemporânea da fundação de uma disciplina científica. (ALTHUSSER, 1979, p. 23)

Esse foi o ponto de partida de Althusser para empreender uma análise do processo de transformação teórica do jovem Marx e para chegar a algumas conclusões que lhe permitiram resumir alguns resultados de um estudo que se estendeu por longos anos e cujos textos publicados seriam apenas testemunhos parciais.

Eis tais resultados, como Althusser (1979, p. 23-24) os apresenta, sumária e esquematicamente:

- 1) Uma *cesura epistemológica* intervém, sem nenhum equívoco, na obra de Marx, no ponto onde o próprio Marx a situa, numa obra não publicada em vida pelo autor, e que constitui a crítica de sua antiga consciência filosófica (ideológica): a

Ideologia Alemã. As Teses de Feuerbach marcam o limite anterior ao extremo dessa censura, o ponto onde, tanto na antiga consciência como na antiga linguagem – e, portanto, em fórmulas e conceitos necessariamente *desequilibrados e equívocos* – já aponta a nova consciência teórica.

- 2) Essa *cesura epistemológica* compreende, conjuntamente, duas disciplinas teóricas distintas. Foi ao fundar a teoria da história (materialismo histórico) que Marx, com um único movimento, rompeu com sua consciência filosófica ideológica anterior e fundou uma nova filosofia (materialismo dialético).
- 3) Essa *cesura epistemológica* divide assim o pensamento de Marx em dois grandes períodos essenciais: o período ainda “ideológico”, anterior à cesura de 1845; e o período “científico”, posterior à cesura de 1845. Esse segundo período pode, ele próprio, ser dividido em dois momentos: o momento da maturação teórica e o da maturidade teórica de Marx. Para facilitar o trabalho filosófico e histórico, propõe-se uma terminologia provisória, que registra essa periodização:
 - a) *Obras da Juventude de Marx*: todos os textos de Marx que vão de sua dissertação de doutorado aos *Manuscritos de 1844*, inclusive a *Sagrada Família*.
 - b) *Obras de Cesura*, que incluem as *Teses de Feurbach* e a *Ideologia Alemã*.
 - c) *Obras de Maturação*, do período de 1845-1857, anteriores aos primeiros ensaios de redação do *Capital*.
 - d) *Obras da Maturidade*: todas as obras posteriores a 1857.

A identificação da existência de uma cesura epistemológica na obra de Marx vai demarcar, para Althusser, o seu próprio lugar de apropriação e interpretação da obra marxiana, explicitando uma opção por se apropriar dos conceitos maduros, presentes na obra *O Capital*, em detrimento dos conceitos elaborados por Marx em momentos anteriores de sua produção intelectual.

Todo esse trabalho crítico é, pois, indispensável não somente para se poder *ler Marx*, não de uma leitura imediata, prisioneira, ora nas falsas evidências do conceitos ideológicos da Juventude, ora nas falsas evidências, talvez ainda mais perigosas, dos conceitos aparentemente familiares das obras de Censura. Esse trabalho necessário para se *ler Marx* é, ao mesmo tempo, em sentido estrito, o

trabalho de elaboração teórica da filosofia marxista. A teoria que permite ver claro em Marx, que permite distinguir a ciência da ideologia, pensar a sua diferença na relação histórica, a descontinuidade da censura epistemológica na continuidade do processo histórico, a teoria que permite distinguir uma palavra de um conceito, distinguir a existência ou a não-existência de um conceito sob uma palavra, discernir a existência de um conceito pela função de uma palavra no discurso teórico, definir a natureza de um conceito por sua função na problemática, e, portanto, pelo lugar que ocupa no sistema de “teoria”, teoria essa que é a única a permitir a leitura autêntica dos textos de Marx, uma leitura simultaneamente epistemológica e histórica, - nada mais é, de fato, que a própria filosofia marxista. (ALTHUSSER, 1979, p. 29-30)

É, portanto, em oposição à ciência que a palavra ideologia aparece – nesse (con)texto – e produz sentidos, ou seja, significa. Essa oposição distingue a ciência – materialismo histórico – e a filosofia marxistas – materialismo dialético – de toda ideologia (empirismo, idealismo, humanismo etc.) até então existente e presente no desenvolvimento teórico de Marx. Para Althusser, é somente quando Marx rompe com o idealismo – tanto o de Feuerbach quanto o de Hegel – e formula seus próprios conceitos, que ele rompe com a ideologia de outrora e funda uma nova ciência – o materialismo histórico¹⁰. Althusser opta por fazer desse o seu lugar de interpretação, demarcando-se, singularmente, no âmbito da ideologia marxista e apropriando-se dos conceitos da fase madura da obra de Marx.

2.2 Anti-humanismo teórico e ideológico em Marx

Outra tese que coloca a problemática da ideologia como central é a que opõe marxismo e humanismo. Tal tese, desenvolvida no texto *Marxismo e Humanismo*, se apresenta na obra althusseriana em resposta a um contexto histórico-social em que, segundo o autor, o “humanismo socialista” estava na ordem do dia. A União Soviética proclamava temas como o da “liberdade do indivíduo”, do “respeito à legalidade, dignidade da pessoa” e os partidos operários celebravam as realizações do humanismo socialista, buscando cada vez mais amparo nas obras de juventude de Marx. Isso implicava, para Althusser, uma distorção do “humanismo revolucionário”, do “humanismo de classe”, “do humanismo proletário”, cujo objetivo era colocar fim à exploração

¹⁰ As críticas à tese althusseriana da cesura epistemológica levaram o autor a escrever textos como “A querela do humanismo”, de 1967, em que defende a ideia do corte epistemológico como um processo.

do homem pelo homem e conduzi-lo à sua libertação. O que se via na URSS era o humanismo socialista, que priorizava a pessoa, em detrimento de um humanismo revolucionário de classe. Uma distorção que exigia ser pensada a partir da problemática ideológica, ou seja, Althusser requisitou a palavra ideologia como conceito capaz de contribuir na reflexão sobre as formas pelas quais o tema do humanismo de classe vinha sendo substituído por um humanismo socialista da pessoa.

Com efeito, a luta revolucionária teve sempre por objeto o fim da exploração e, pois, a libertação do homem. Mas, na sua primeira fase histórica devia, como Marx a previu, tomar a forma de luta de *classes*. O humanismo revolucionário não podia ser mais, então, do que um “humanismo de classe”, o “humanismo proletário”. O fim da exploração do homem queria dizer o fim da exploração de *classe*. A liberação do homem queria dizer a libertação da classe operária e, antes de tudo, pela ditadura do proletariado. Durante mais de quarenta anos, na URSS, através de lutas gigantescas, o “humanismo socialista”, antes de se exprimir em termos de liberdade da pessoa, exprimiu-se em termos de ditadura de classe. (ALTHUSSER, 1979, p. 194-195)

Para Althusser, o fim da ditadura do proletariado abre, na URSS, uma segunda fase histórica, em que os soviéticos dizem: “entre nós as classes antagônicas desapareceram, a ditadura do proletariado já cumpriu a sua função, o Estado não é mais um estado de classe, mas o estado de todo o povo – de cada um”. Efetivamente, os homens desde já são tratados na URSS sem distinção de classe, isto é, como “pessoas”. Veem-se então os temas de um humanismo da pessoa suceder, na ideologia, os temas do humanismo de classe¹¹.

Esse humanismo socialista poderia ser considerado não só como a crítica das contradições como, também e, sobretudo, como a realização das aspirações “mais nobres” do humanismo burguês. Nele a humanidade encontraria enfim realizado o seu sonho milenar, figurado nos esboços dos humanismos passados, cristãos e burgueses, de que o homem chegaria afinal ao reino do Homem. Uma promessa profética, segundo Althusser, e encerrada nos *Manuscritos de 44*, que anunciava: “*o comunismo... apropriação da essência humana pelo homem, esse comunismo, enquanto naturalismo acabado = humanismo...*” (apud ALTHUSSER, 1979, p. 196).

¹¹ Althusser entende o “humanismo de classe” no sentido que Lênin lhe atribuiu ao falar da revolução socialista de outubro, ou seja, um humanismo que proporcionava poder aos trabalhadores, operários, camponeses pobres e que assegurava a eles condições de vida, de ação e de desenvolvimento que eles jamais haviam conhecido. Diferente, portanto, do “humanismo de classe” no sentido tomado das obras de juventude de Marx, em que o proletário representaria, na sua “alienação”, a própria essência humana, de que a revolução deveria assegurar a realização. (ALTHUSSER, 1979, p. 195).

O par “humanismo/socialismo”, para Althusser, implicava uma inadequação teórica, pois, no contexto do marxismo, o conceito de “socialismo” seria antes de tudo um conceito científico, diferente do humanismo, que seria um conceito ideológico.

[...] Ao dizer que o conceito de humanismo é um conceito ideológico (e não científico) afirmamos ao mesmo tempo que ele designa antes de tudo um conjunto de realidades existentes, mas que, diferentemente de um conceito científico, não dá o meio de conhecê-los. Ele designa, de um modo particular (ideológico), existências, mas não dá a sua essência. Confundir essas duas ordens é correr o risco de cair em erros. (ALTHUSSER, 1979, p. 196).

Também nesse texto Althusser produz o sentido de que haveria a existência de uma oposição entre ciência e ideologia. Tal efeito de sentido é produzido na medida em que procura demonstrar que o humanismo é um conceito ideológico – burguês – com o qual Marx vai romper apenas nas suas obras da maturidade.

Para ver claro, invocarei brevemente a experiência de Marx, que não chegou à teoria científica da história a não ser ao preço de uma crítica radical da filosofia do homem, que lhe serviu de fundamento teórico durante os anos da juventude (1840-1845). Emprego os termos “fundamento teórico” no seu sentido estrito. Para o jovem Marx, o “Homem” não era apenas um grito, que denunciava a miséria e a servidão. Era o princípio teórico da sua concepção do mundo e da sua atitude prática. A “Essência do Homem” (quer fosse liberdade-razão ou comunidade) fundava ao mesmo tempo uma teoria rigorosa da história e uma prática política coerente. (ALTHUSSER, 1979, p. 196).

É só a partir de 1845, segundo Althusser (1979, p. 200), que Marx rompe radicalmente com toda teoria que funda a história e a política em uma essência do homem. Uma ruptura que comporta três aspectos teóricos indispensáveis:

- 1) formação de uma teoria da história e da política fundada em conceitos radicalmente novos: conceitos de formação social, forças produtivas, relações de produção, superestrutura, ideologias, determinação em última instância pela economia, determinação específica dos outros níveis etc;
- 2) crítica radical das pretensões *teóricas* de todo humanismo filosófico;
- 3) definição do humanismo como ideologia.

A categoria de ideologia, nesse caso, pertence à nova teoria marxista da sociedade e da história, constituindo-se no momento em que Marx rompe com toda Antropologia ou todo humanismo filosóficos, ou seja, no momento da sua descoberta científica: o materialismo histórico. Na leitura de Althusser, ao rejeitar a ideia de essência do homem como fundamento teórico, Marx rejeita todo um sistema orgânico de postulados, como o do atomismo social e do idealismo político ético, bem como o da moral kantiana. O materialismo de Marx exclui o empirismo do sujeito – e o seu inverso: o sujeito transcendental – e o idealismo do conceito – e o seu inverso: o empirismo do conceito.

Marx empreende, conforme Althusser, uma revolução teórica total, uma descoberta que implicou a substituição dos antigos conceitos, uma nova problemática, um novo modo de sistematizar e de apresentar as questões do mundo. Enfim, novos princípios e um novo método.

Esta descoberta está contida imediatamente na teoria do materialismo histórico, onde Marx não propõe apenas uma teoria da história das sociedades, mas, ao mesmo tempo, implícita, mas necessariamente, uma nova “filosofia” de implicações infinitas. Assim, quando Marx substitui na teoria da história o velho par indivíduo-essência humana pelos novos conceitos (forças produtivas, relações de produção etc) ele propõe de fato, ao mesmo tempo, uma nova concepção de “filosofia”. Substitui os antigos postulados (empirismo-idealismo do sujeito, empirismo idealismo da essência) que estão na base não só do idealismo como também no materialismo pré-marxista, por um materialismo dialético-histórico da *práxis*: isto é, por uma teoria dos diferentes níveis específicos da prática humana (prática econômica, prática política, prática ideológica, prática científica) nas suas articulações próprias, fundadas nas articulações específicas da unidade da sociedade humana. Em uma palavra, em lugar do conceito “ideológico” e universal da “prática” feuerbachiana, Marx coloca um conceito concreto das diferenças específicas que permite situar cada prática particular nas diferenças específicas da estrutura social. (ALTHUSSER, 1979, p. 202)

É na medida em que Marx rompe completamente com o idealismo e com o empirismo que ele desenvolve conceitos novos, fundando o materialismo histórico e passando a definir o humanismo como ideologia:

Pois, o anti-humanismo marxista teórico tem por corolário o reconhecimento e o conhecimento do próprio humanismo: como ideologia. Marx jamais caiu na ilusão idealista de crer que o conhecimento de um objeto poderia, levado ao extremo, substituir esse objeto e dissipar-lhe a existência. [...] Marx jamais

acreditou que uma ideologia pudesse ser dissipada pelo seu conhecimento: pois, o conhecimento dessa ideologia, sendo o conhecimento de suas condições de possibilidade, da sua estrutura, da sua lógica específica e do seu papel prático no seio de uma sociedade dada, é, ao mesmo tempo, o conhecimento das condições da sua necessidade. O *anti-humanismo* teórico de Marx não suprime, pois, de nenhum modo a existência histórica do humanismo. Tanto depois como antes de Marx se encontram no mundo filosofias do homem, e hoje alguns marxistas são tentados a desenvolver temas de um novo humanismo teórico. Melhor: o anti-humanismo teórico de Marx reconhece, ao pô-lo em relação com as condições de existência, uma necessidade ao humanismo como *ideologia*, uma necessidade sob condições. O reconhecimento dessa necessidade não é puramente especulativo. É somente sobre ele que o marxismo pode fundar uma política concernente às formas ideológicas existentes, quaisquer que sejam elas: religião, moral, arte, filosofia, direito – e humanismo em primeiro lugar. Uma política marxista (eventual) da ideologia humanista, isto é: uma atitude política a propósito do humanismo – política que pode ser ora a recusa, ora a crítica, ora o emprego, ora o apoio, ora o desenvolvimento, ora a renovação humanista das formas atuais da ideologia no domínio *ético-político* – essa política não é pois possível senão na condição absoluta de ser fundada sobre a filosofia marxista, de que o *anti-humanismo* teórico é condição preliminar. (ALTHUSSER, 1979, p. 203-204).

Portanto, para Althusser, tudo dependia do reconhecimento da natureza do humanismo como ideologia. E foi justamente a partir desse reconhecimento que Althusser empreendeu, pela primeira vez, uma tentativa de definir o que ele entendia por ideologia.

2.3 A ideologia em *Marxismo e Humanismo*

Ao definir a ideologia como um sistema de representações – imagens, mitos, ideias ou conceitos – dotadas de uma existência e de um papel histórico no seio das sociedades, Althusser marca a especificidade da ideologia em relação à ciência, afirmando que aquela tem uma função prático-social que prevalece sobre a função teórica – ou função do conhecimento. Para compreender essa função prático-social, é necessário considerar que os “sujeitos” da história são as sociedades humanas dadas, que se apresentam como totalidades e cuja unidade é constituída por certo tipo específico de complexidade.

Essa complexidade implica o reconhecimento de, pelo menos, três instâncias (a econômica, a política e a ideológica), porquanto em toda a sociedade se constata, muitas vezes

sob formas paradoxais, a existência de uma atividade econômica de base, de uma organização política e de “formas ideológicas”. A economia, a política e a ideologia são organicamente parte de uma totalidade social e tudo se passa como se as sociedades humanas não pudessem subsistir sem essas formações específicas, sem esses sistemas de representações – de diferentes níveis – que são as ideologias.

[...] As sociedades humanas segregam a ideologia como o elemento e a atmosfera mesma indispensável à sua respiração, à sua vida histórica. Só uma concepção ideológica de mundo pôde imaginar sociedades *sem ideologias*, e admitir a ideia utópica de um mundo em que a ideologia (e não uma de suas formas históricas) desapareceria sem deixar rastros, para ser substituída pela *ciência*. (ALTHUSSER, 1979, p. 205)

Encontra-se aqui um contexto discursivo e enunciativo em que Althusser já fala em *ideologias* no plural e não apenas na ideologia como uma noção que se opõe ao conceito de ciência. Na sequência, o autor aprofunda essa reflexão ao ressaltar que “o materialismo histórico não pode conceber que uma sociedade comunista prescindia da ideologia”. Segundo ele, pode-se, decerto, prever modificações importantes nas formas ideológicas e nas suas relações, no desaparecimento de certas formas existentes, no desenvolvimento de novas formas ideológicas – como, por exemplo, na “concepção científica de mundo”, no “humanismo comunista” –, mas não se concebe a possibilidade de o comunismo – um novo modo de produção, que implica forças produtivas e relações de produção determinadas – dispensar uma organização social da produção e suas correspondentes formas ideológicas.

Por conta dessa referência à ideologia no plural, é possível constatar que já em seus primeiros escritos o autor aponta para a construção de uma concepção *geral* de ideologia e apresenta algumas proposições que depois serão reafirmadas e melhor sistematizadas nos seus textos posteriores, especialmente no de 1970, como aquelas que caracterizam a ideologia como a-histórica e a classificam no domínio do inconsciente. Sobre tais características *Marxismo e humanismo* (datado de outubro de 1963) contém as seguintes anotações:

A ideologia não é, pois, uma aberração ou uma excrescência contingente da história: é uma estrutura essencial à vida histórica das sociedades. Unicamente, aliás, a existência e o reconhecimento da sua necessidade podem permitir que se possa agir sobre a ideologia e transformar a ideologia em instrumento refletido sobre a história.

Convencionou-se dizer que a ideologia pertence à região da “*consciência*”. É preciso não se deixar enganar por esse epíteto, que permanece contaminando a problemática idealista anterior a Marx. Na verdade, a ideologia pouco tem a ver com a “consciência”, ao supor que esse termo tenha um sentido unívoco. Ela é profundamente *inconsciente*, mesmo quando se apresenta (como na “filosofia” pré-marxista) sob uma forma refletida. A ideologia é, antes de tudo, um sistema de representações: mas essas representações, na maior parte das vezes nada têm a ver com a “consciência”: elas são na maior parte das vezes conceitos, mas é antes de tudo como *estruturas* que elas se impõem à imensa maioria dos homens, sem passar para a sua “consciência”. São objetos culturais percebidos-aceitos-suportados, e que agem funcionalmente sobre os homens por um processo que lhes escapa [...]. (ALTHUSSER, 1979, p. 205-206).

Em resumo, é na e pela ideologia que os homens vivem as suas ações, de forma que a relação vivida pelos homens com o mundo, inclusive a História – na ação ou na inação política – passa pela ideologia, ou melhor, é a própria ideologia. Althusser busca amparo nas reflexões de Marx para sustentar sua tese e afirma que “Marx dizia que é na ideologia que os homens tomam consciência do seu lugar no mundo e na história.” E seria justamente no seio dessa inconsciência ideológica, que os homens chegam a modificar as suas relações “vivas” com o mundo e a adquirir essa nova forma de inconsciência específica, que se chama “consciência”.

Ao aproximar a ideologia do vivido, o autor aproxima a forma como os homens vivem o seu mundo dos processos que escapam à sua consciência mas que definem suas ações – ou inações – no mundo. Mais ainda, a consciência da existência da ideologia e a compreensão do seu modo de funcionamento são destacados por ele como alternativas para modificar as ações dos homens no mundo, bem como suas relações com o mundo e, assim, o próprio mundo. Quando se atenta para esse contexto, em que a ideologia é definida por sua função prático-social e por seu potencial revolucionário, acaba-se perguntando até que ponto é apropriado o efeito de sentido segundo o qual a ideologia em Althusser serviria apenas como instrumento de dominação, não havendo lugar para a constituição de uma “contra-ideologia”.

No texto de 1963 Althusser já produz o efeito de sentido de que a ideologia não é puramente um instrumento do qual os homens se servem para direcionar suas ações e estabelecer suas relações com o mundo, mas, na medida em que estão envolvidos nela, no momento mesmo em que se servem dela, não possuem controle absoluto e consciente desse processo e acabam vivendo esta relação de forma imaginária, não sendo possível estabelecer com a ideologia uma relação de exterioridade.

Para exemplificar sua tese, Althusser faz referência à sociedade de classes, ou seja, a uma sociedade em que a ideologia dominante é a ideologia da classe dominante. Segundo ele, a classe dominante não mantém com a ideologia dominante, que é a sua ideologia, uma relação exterior e lúcida.

[...] Quando a “classe ascendente”, burguesa, desenvolve no decorrer do século XVIII, uma ideologia humanista da igualdade, da liberdade e da razão, ela dá à sua própria reivindicação a forma de universalidade, como se por aí quisesse trazer para o seu lado, formando-o para esse fim, os homens mesmo que ela não libertará a não ser para explorá-los. Esta aí o mito rousseuista da origem da desigualdade: os ricos dirigem aos pobres o “discurso mais bem refletido” que jamais foi concebido, para convencê-los de viver a sua servidão como se fosse a sua liberdade. Na verdade, a burguesia deve crer no seu mito, antes de convencer com ele os outros, e não apenas para os convencer deles, pois que ela vive na sua ideologia é essa relação imaginária com as suas condições de existência reais, que lhe permite às vezes agir sobre si (dar-se consciência jurídica e moral, e as condições jurídicas e morais do liberalismo econômico) e sobre os outros (os seus explorados e futuros explorados: os “trabalhadores”) a fim de assumir e preencher e de suportar o seu papel histórico de classe dominante. Na ideologia da *liberdade*, a burguesia vive assim com muita exatidão a sua relação com as condições de existência: isto é, a sua relação real (o direito da economia liberal), *mas investida em uma relação imaginária* (todos os homens são livres, inclusive os trabalhadores livres). (ALTHUSSER, 1979, p. 207-208).

A ideologia, neste sentido, consiste também num jogo de palavras sobre liberdade, que a burguesia se apropria para mistificar os seus explorados (“livres”) e para poder tê-los sob as rédeas. Mas, ao servir-se desse jogo de palavras sobre liberdade, a própria burguesia também a ele se submete, pois vive a sua dominação de classe e a liberdade dos seus explorados como a sua própria liberdade, aceitando como real e justificada sua relação vivida com o mundo – a qual, mais ainda, lhe permite constituir-se em classe dominante. Ou seja, a ideologia é *ativa* sobre a própria classe dominante e contribui para modelá-la, para modificar suas atitudes e para adaptá-las às suas condições reais de existência, a exemplo da liberdade jurídica.

O autor procura demonstrar que a ideologia, como sistema de representações de massa, é indispensável para a existência das sociedades, para formar homens, transformá-los e colocá-los em condições de corresponder às suas condições de existência. Assim, os homens devem ser incessantemente transformados para se adaptarem a essas condições. Essa “adaptação” não pode ser deixada à espontaneidade, mas deve ser assumida, dominada, controlada, e é na ideologia que

essa exigência se expressa, essa distância se mede, essa condição é vivida e sua exigência é agenciada.

Assim, mesmo numa sociedade sem classes a ideologia não desapareceria, pois seria na ideologia que a sociedade sem classes viveria a “inadequação/adequação” da sua relação com o mundo, nela e por ela transformaria a “consciência” dos homens, ou seja, a sua atitude e a sua conduta, pondo-as no nível de suas tarefas e de suas condições de existência. Portanto, *Marxismo e humanismo* produz também o efeito de sentido de que a ideologia seria elemento de mediação necessário entre os homens e suas condições reais de existência, indispensável para a construção e a efetivação de um processo revolucionário. A ideologia pressupõe, de forma complexa e ao mesmo tempo, submissão e liberdade, reprodução e transformação.

Numa sociedade de classes, a ideologia é o *relais* pelo qual, e o elemento no qual, a relação dos homens com as suas condições de existência se regula em proveito da classe dominante. Na sociedade sem classes, a ideologia é o *relais* pelo qual, o elemento no qual, a relação dos homens com as suas condições de existência é vivida em proveito de todos os homens. (ALTHUSSER, 1979, p. 209)

Tais efeitos de sentidos sobre a ideologia são produzidos, nesse (con)texto, para fundamentar a tese de que socialismo humanista, em evidência após o XX Congresso do PCUS, não passava de ideologia burguesa, pois apresentou-se apenas como alternativa para a recusa de todas as discriminações humanas (raciais, políticas, religiosas e outras), toda exploração econômica, toda servidão política e toda guerra empreendida pela ditadura do proletariado. Ou seja, a ideologia foi requisitada como forma de afirmação dos valores burgueses e não como possibilidade de afirmação de um projeto efetivamente revolucionário, ou seja, como possibilidade de efetivação de uma sociedade comunista.

[...] No humanismo socialista da pessoa, a União Soviética toma por sua conta a superação do período da ditadura do proletariado assim como rejeita e condena os seus “abusos”, as formas aberrantes e “criminosas” que ela tomou no período do “culto à personalidade”. O humanismo socialista se refere, no seu uso interno, à realidade histórica da superação da ditadura do proletariado e das formas “abusivas” com que ela se revestiu na URSS. Refere-se a uma realidade “dupla”: não somente uma realidade superada pela *necessidade* racional de desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção socialista (a ditadura do proletariado) – mas ainda a uma realidade que *não devia ter sido*

necessária superar, essa nova forma de “existência não-racional da razão”, essa parte de “desrazão” e de “inumano” históricos que traz em si o passado da URSS: o terror, a repressão e o dogmatismo – justamente o que ainda não se terminou de superar nos seus efeitos e nos seus malefícios. (ALTHUSSER, 1979, p. 210)

Segundo o autor, todas essas distorções, revestidas sob uma ideologia socialista-humanista, denunciavam a inadequação de um projeto histórico socialista às contradições apresentadas no real, ou seja, uma inadequação entre as tarefas históricas e suas condições de realização. Nesse sentido, os temas do humanismo socialista designavam a existência de problemas reais: problemas históricos, econômicos, políticos e ideológicos novos, que o período stalinista “tinha encoberto de sombra e que precisavam ser revelados.”

A crítica de Althusser volta-se para a forma como os problemas e as condições históricas de resolvê-los foram colocados na União Soviética, ou seja, o recurso à ideologia pode ser considerado, “dentro de certos limites e, com efeito, como o substituto de um recurso à teoria”. Isso implicou o reencontro do marxismo com as condições teóricas herdadas do dogmatismo do período stalinista, mas também com a herança das interpretações desastrosas da II Internacional, que Lênin havia combatido durante toda a vida, mas que, na opinião de Althusser, nunca foram completamente enterradas pela História. Recorrer à ideologia – no caso, o humanismo burguês – fez com que os problemas não pudessem ser colocados em termos científicos, tornando o humanismo filosófico, que ameaçava o socialismo, um obstáculo ao que Marx havia legado de mais precioso: a possibilidade de um conhecimento científico.

Resumindo, a questão do anti-humanismo marxista ou o reconhecimento do humanismo como ideologia é central para a compreensão da complexidade da concepção de ideologia em Althusser, uma vez que indica que sua abordagem epistemológica da obra de Marx, a constatação da existência de uma cesura epistemológica na obra marxiana e a defesa da apropriação dos conceitos de um Marx maduro não são aleatórias, mas estão profundamente enraizadas na forma específica pela qual esse filósofo se apropriou da obra de Marx, numa conjuntura histórica específica.

Althusser se subjetiva ao longo dos textos reunidos em *A Favor de Marx*, ao assumir uma posição epistemológica e ideológica precisa no âmbito do marxismo e da militância política. Produz sua alteridade discursiva ao se propor a questionar os rumos da revolução comunista no

mundo e a identificar as problemáticas ideológicas em curso, tanto no âmbito da filosofia e da ciência, quanto no da militância política. Esses textos produzem um Discurso próprio no âmbito do marxismo. Tal discurso não passou indiferente e foi alvo de polêmicas e debates que o estimularam a avançar em suas reflexões, seja por meio de escritos destinados à apresentação de novas proposições teóricas (teses), seja por meio de respostas às críticas recebidas. Observa-se, também, que as polêmicas teses da *cesura epistemológica* e do *anti-humanismo* vão se destacar nessa obra, silenciando ou secundarizando suas primeiras interpretações sobre a ideologia que, apesar de iniciais, já se revelavam bastante polêmicas e originais.

2.4 Aparelhos ideológicos de Estado

Em 1970, na revista *La Pensée*, Althusser publica um artigo em que privilegia a questão da ideologia, apresentando uma teoria dos aparelhos ideológicos de Estado e uma teoria da ideologia. Refere-se a esse texto como excertos de um estudo ainda em curso, fazendo questão de advertir que se trata de “notas para uma pesquisa”, uma introdução a uma pesquisa mais ampla. Trata-se de um esforço teórico que se articula, organicamente, a uma forma específica de apropriação da obra do Marx, a uma leitura epistemológica que realiza da obra desse pensador, bem como às questões históricas, sociais e políticas que estão em curso na França e no interior do PC francês.

Althusser (1983, p. 53-54) busca amparo teórico na observação de Marx, presente no Livro II de *O Capital*, acerca do fato de que uma formação social, para existir, ao mesmo tempo em que produz, e para poder produzir, deve reproduzir as condições de sua produção. Ela deve, portanto, reproduzir: 1) as forças produtivas; 2) e as relações de produção existentes. A reprodução material da força de trabalho é assegurada por meio do salário; no entanto, não basta assegurar à força de trabalho as condições materiais de sua reprodução, mas é preciso também torná-la apta e competente para ser utilizada no sistema complexo do processo de produção. Isso implica compreender como se dá a reprodução da qualificação da força de trabalho no regime capitalista, o papel da escola e de outras instâncias e instituições nessa reprodução:

[...] a reprodução da força de trabalho não exige somente uma reprodução da sua qualificação mas ao mesmo tempo 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 repressão de modo que eles assegurem também “pela palavra” o predomínio da classe dominante. (ALTHUSSER, 1983, p. 58)

A ideologia se destaca, então, como forma de assegurar a reprodução da qualificação da força de trabalho – a prática dessa ideologia – de forma que os trabalhadores possam desempenhar “conscientemente” suas tarefas.

Todavia, as formas de reprodução das forças produtivas – dos meios de produção – e da força de trabalho não constituem maiores problemas, pois já teriam sido abordados satisfatoriamente por Marx. Nesse sentido, o principal desafio estaria em pensar sobre a questão da reprodução das relações de produção, pois esta sim representava um problema crucial da teoria de Marx sobre o modo de produção. Entrar nessa questão implicou, para Althusser, dar uma grande volta e recolocar uma velha questão: o que é a sociedade? Para buscar tal resposta, insere a questão da ideologia na reflexão que realiza sobre a infraestrutura e a superestrutura sociais, a totalidade social e o Estado.

Segundo sua interpretação, a concepção do “todo social” desenvolvida por Marx tem um caráter revolucionário, ou seja, Marx concebe a estrutura de toda a sociedade como constituída por “níveis” ou “instâncias” articuladas por uma determinação específica: a infraestrutura ou base econômica – unidade das forças produtivas e relações de produção – e a superestrutura, que compreende dois “níveis” ou “instâncias”: a jurídico-política, representada pelo direito e pelo Estado, e a ideológica, representada pelas distintas ideologias, a exemplo da religiosa, moral, jurídica, política, etc.

De acordo com o autor, essa representação da estrutura social como um edifício composto por uma base – a infraestrutura – sobre a qual se erguem os andares – a superestrutura –, constitui uma metáfora, mais especificamente uma metáfora espacial e, como toda metáfora, sugere alguma coisa – no caso, que os andares superiores não poderiam se sustentar se não fossem apoiados por uma base. A metáfora do edifício cumpriria, portanto, o papel de representar a determinação “em última instância” da superestrutura pela infraestrutura.

Na tradição marxista, esse índice de eficácia ou de determinação da superestrutura pela base é pensada sob duas formas, havendo: 1) uma “autonomia relativa” da superestrutura em relação à base; 2) uma “ação de retorno” da superestrutura sobre a base. (ALTHUSSER, 1983, p. 61).

A questão da “autonomia relativa” da superestrutura e de “ação de retorno” da superestrutura sobre a base constituía um problema teórico que deveria ser enfrentado através do questionamento do caráter descritivo¹² da metáfora espacial do edifício, ou seja, o autor vai afirmar a necessidade de pensá-la para além da descrição de Marx, no caso, a partir da questão da reprodução.

Pensamos que é a partir da reprodução que é possível e necessário pensar o que caracteriza o essencial da existência e natureza da superestrutura. Basta colocar-se no ponto de vista da reprodução para que se esclareçam muitas questões que a metáfora espacial do edifício indicava sem dar-lhes resposta conceitual. (ALTHUSSER, 1983, p. 62).

A proposta no referido texto é, portanto, a de analisar o Estado e a ideologia a partir do ponto de vista da reprodução, mostrando seus efeitos na prática da produção, por um lado, e na reprodução, por outro.

2.4.1 Sobre o Estado

De acordo com a leitura de Althusser, na tradição marxista, desde o *Manifesto* e o *18 Brumário* e em todos os textos clássicos posteriores, a exemplo do que Lênin escreve sobre o Estado e a Revolução, o Estado tem prioritariamente um caráter repressor que permite às classes dominantes assegurarem a sua dominação sobre a classe operária, para submetê-la ao processo de extorsão da mais-valia, ou seja, à exploração capitalista. O Estado é, antes de mais nada, o que os clássicos do marxismo chamaram de “aparelho de Estado”, termo que compreende a prática jurídica, a prática política, os tribunais, as prisões e também o exército. No entanto, essa teoria do Estado também seria descritiva em parte, ou seja, era o início da teoria marxista do Estado e

¹² Althusser enfatiza que falar da metáfora do edifício como sendo descritiva não esconde nenhuma segunda intenção crítica. De fato, uma “teoria descritiva” aponta para o caráter transitório presente na construção do conhecimento e deve ser superada, para que se avance no próprio conhecimento, ou seja, para que se supere a forma de descrição.

exigia ser teoricamente desenvolvida. Para Althusser, essa teoria descritiva do Estado representou uma etapa da constituição da teoria, a qual exigia, ela mesma, ser desenvolvida como uma teoria propriamente dita, que melhor ajudasse a compreender os mecanismos do Estado em seu funcionamento. Isso requeria que se acrescentasse algo à definição clássica do Estado como *aparelho* de Estado.

Porém, antes que o autor acrescentasse algo novo à definição clássica de Estado, faz um resgate dos aspectos essenciais da teoria marxista. Destaca: 1) o Estado só tem sentido em função do poder de Estado; 2) toda luta política das classes gira em torno do Estado, melhor dizendo, da posse do Estado. Dessa forma, o desafio que o filósofo se coloca é o de pensar como superar o Estado, depois da tomada da sua posse, já que mesmo depois de uma revolução social, como a de 1917, grande parte do aparelho de Estado permaneceu de pé. Portanto, a posse do Estado não implica, necessariamente, a destituição de seus aparelhos – a exemplo dos tribunais e do exército –, mas exige que se avance na compreensão da complexidade que o problema apresenta.

Resumindo este aspecto da “teoria do Estado”, podemos dizer que os clássicos do marxismo sempre afirmaram que: 1) o Estado é o aparelho repressor de Estado; 2) deve-se distinguir o poder de estado do aparelho de Estado; 3) o objetivo da luta de classes diz respeito ao poder de Estado e conseqüentemente à utilização do aparelho de Estado pelas classes e 4) o proletariado deve tomar o poder de Estado para destruir o aparelho burguês existente, substituí-lo em uma primeira etapa por um aparelho de Estado completamente diferente, proletário, e elaborar nas etapas posteriores um processo radical, o da destruição do Estado (fim do poder do Estado e de todo aparelho de Estado). (ALTHUSSER, 1983, p. 66).

Sua proposta, nesse sentido, é a de acrescentar à “teoria marxista” de Estado, sistematizadamente, o que os clássicos do marxismo já vivenciavam em sua prática política, sem, no entanto, o exprimirem numa teoria, ou seja, el busca acrescentar à teoria do Estado uma outra realidade, que se manifesta junto ao aparelho repressivo de Estado (ARE), mas que não se confunde com ele – no caso, os aparelhos ideológicos de Estado (AIE). Segundo Althusser (1983), Gramsci é o único que havia avançado no caminho que ele retoma, ou seja, o único que teve a ideia singular de que o Estado não se reduzia ao aparelho repressivo, mas compreendia, também, um certo número de instituições da sociedade civil, como a Igreja, as escolas, os

sindicatos e outros. O autor enfatiza, no entanto, que Gramsci não sistematizou suas intuições, que permaneceram no estado de anotações agudas e parciais.

Por AIE, Althusser designa um certo número de realidades que se apresentam ao observador imediato sob a forma de instituições distintas e especializadas. Para sistematizar melhor sua reflexão, propõe uma lista empírica que, segundo ele, deveria ser examinada em detalhes, posta à prova, retificada e remanejada, mas que no momento, lhe parecia a mais adequada:

- AIE religioso (o sistema das diferentes Igrejas);
- AIE escolar (o sistema das diferentes escolas públicas e privadas);
- AIE familiar;
- AIE jurídico;
- AIE político (o sistema político, os diferentes partidos);
- AIE sindical;
- AIE da informação (a imprensa, o rádio, a televisão, etc...);
- AIE cultural (Letras, Belas Artes, esportes...).

A principal diferença entre os AIE e os ARE, seja do domínio público, seja privado¹³, estaria em seu funcionamento:

O aparelho (repressivo) do Estado funciona predominantemente através da repressão (inclusive física) e secundariamente através da ideologia. (Não existe aparelho unicamente repressivo). Exemplos: o Exército a polícia funcionam também através da ideologia, tanto para garantir sua própria coesão e reprodução, como para divulgar os “valores” por eles propostos.

Da mesma forma, mas inversamente, devemos dizer que os aparelhos ideológicos de Estado funcionam primeiramente através da ideologia, e secundariamente através da repressão, seja ela bastante atenuada, dissimulada, ou mesmo simbólica. (Não existe aparelho puramente ideológico). Dessa forma, a Escola, as igrejas “moldam” por métodos próprios sanções, exclusões, seleção etc... não apenas dos seus funcionários mas também suas ovelhas. E assim a Família... Assim o Aparelho IE cultural (a censura, para mencionar apenas ela) etc. (ALTHUSSER, 1983, p. 70).

O que possibilita compreender a constituição aparentemente dispersa dos AIE, segundo Althusser, é a constatação de que funcionam predominantemente pela ideologia, cuja

¹³ Para Althusser, embora os ARE remetam ao domínio público e os AIE ao domínio privado, essa distinção não é essencial, pois o mais importante não é quem detém a posse dos aparelhos, mais é a compreensão do seu funcionamento.

diversidade é unificada pelo seu funcionamento mesmo. Melhor dizendo, apesar de sua diversidade e de suas contradições, a ideologia acaba unificada sob a ideologia dominante, que é a ideologia da classe dominante, de forma que nenhuma classe pode, de forma duradoura, deter o poder de Estado sem exercer, ao mesmo tempo, sua hegemonia sobre e nos AIE.

Althusser ainda entende que os AIE podem ser não apenas os meios, mas também o lugar da luta de classes e, frequentemente, de formas encarniçadas dessa luta.

[...] A classe (ou aliança de classes) no poder não dita tão facilmente a lei nos AIE como no aparelho (repressivo) de Estado, não somente porque as antigas classes dominantes podem conservar durante muito tempo fortes posições naquelas, mas porque a resistência das classes exploradas pode encontrar o meio e a ocasião de expressar-se neles, utilizando as contradições ou conquistando pela luta posições de combate. (ALTHUSSER, 1983, p. 72).

Em nota de rodapé, Althusser enfatiza que a luta de classes se expressa e se exerce nas formas ideológicas – portanto, nos AIE. Todavia, a luta de classes ultrapassa amplamente essas formas¹⁴, e justamente por poder ultrapassá-las é que a luta das classes exploradas pode se exercer nos AIE, “voltando a arma da ideologia contra as classes no poder”. (ALTHUSSER, 1983, p. 72).

Ao longo do texto, o filósofo acaba por concentrar sua discussão na questão da *reprodução das relações de produção* – que, justamente, é enunciada desde o início como a questão central desse trabalho – e acaba por não desenvolver, mais profundamente, o papel de resistência, de luta e de arma que a ideologia pode desempenhar, apenas deixando pistas e vestígios que poderiam indicar caminhos no sentido de compreender melhor o potencial revolucionário que a sua concepção de ideologia poderia conter.

Sendo assim, logo depois de notar, brevemente, que os AIE podem ser também o lugar da luta de classes, Althusser já retoma a questão da *reprodução das relações de produção* e acentua o papel da superestrutura jurídico-política e ideológica na garantia dessa reprodução. Mais ainda, destaca que, em grande parte, ela é assegurada pelo exercício do poder do Estado nos aparelhos de Estado – o ARE, por um lado, e os AIE, por outro.

O autor assim resume suas proposições:

¹⁴ Para Althusser (1983), a luta de classes ultrapassa os AIE porque ela não tem suas raízes na ideologia, mas na infraestrutura, nas relações de produção, que são relações de exploração e constituem a base das relações de classe.

- 1) Todos os aparelhos do Estado funcionam ora através da repressão, ora através da ideologia, com a diferença de que o aparelho (repressivo) do Estado funciona principalmente através da repressão enquanto que os aparelhos ideológicos de Estado funcionam principalmente através da ideologia.
- 2) Ao passo que o Aparelho (repressivo) do Estado constitui um todo organizado cujos diversos componentes estão centralizados por uma unidade de direção, a da política da luta de classes aplicada pelos representantes políticos das classes dominantes, que detêm o poder do Estado –, **os aparelhos ideológicos do Estado são múltiplos, distintos e relativamente autônomos, suscetíveis de oferecer um campo objetivo às contradições que expressam, de formas ora limitadas, ora mais amplas, os efeitos dos choques entre a luta das classes capitalista e proletária, assim como de suas formas subordinadas.** (grifo nosso).
- 3) Enquanto que a unidade do Aparelho (repressivo) do Estado está assegurada por sua organização centralizada, unificada, sob a direção dos representantes das classes no poder, executantes da política da luta de classes das classes no poder – a unidade entre os diferentes aparelhos ideológicos de Estado está assegurada, geralmente de maneira contraditória, pela ideologia dominante, a da classe dominante. (ALTHUSSER, 1983, p. 73-74)

Na formação social capitalista, segundo Althusser, há um número relativamente grande de AIEs e, assim como em outras formações sociais, a exemplo da servil – ou feudal –, existe sempre um aparelho ideológico predominante. Na sociedade servil, era o AIE religioso que dominava. No caso da formação social capitalista, o autor (1983, p. 77) acredita poder atribuir esse papel ao AIE escolar, “com todos os riscos” que tal tese comporta:

Afirmamos que o aparelho ideológico de Estado que assumiu a posição *dominante* nas formações sociais capitalistas maduras, após uma violenta luta de classe política e ideológica contra o antigo aparelho ideológico do Estado dominante, é o *aparelho ideológico escolar*.

Althusser observa que o AIE escolar, tal como se apresentava na realidade francesa dos anos de 1960/1970, se encarrega das crianças de todas as classes sociais desde o maternal, inculcando-lhes, durante anos, “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)”. Num determinado momento, uma enorme massa de crianças entra “na produção”: são os operários ou pequenos camponeses. Outra parte prossegue na escolarização, caminhando para os cargos dos pequenos e médios quadros, empregados,

funcionários pequenos e médios, pequenos burgueses de todo o tipo. Uma última e pequena parcela chega ao final do percurso, seja para cair num semi-desemprego intelectual, seja para fornecer os agentes de exploração (capitalistas, gerentes), os agentes da repressão (militares, policiais, políticos, administradores) e os profissionais da ideologia. (ALTHUSSER, 1983, p. 79).

Assim, cada grupo dispõe da ideologia que convém ao papel que lhe cabe preencher na sociedade de classes, seja o papel de explorado, seja o de agente da exploração. Embora muitas das virtudes necessárias para o bom desempenho desses papéis sejam aprendidas também na família, na Igreja, no Exército, nos belos livros, nos filmes e mesmo nos estádios, nenhum deles dispõe, durante tantos anos, da audiência obrigatória – de 5 a 6 dias por semana, numa média de 8 horas por dia – da totalidade das crianças da formação social capitalista.

É pela aprendizagem de alguns saberes contidos na inculcação maciça da ideologia da classe dominante que, em grande parte, são reproduzidas as relações de produção de uma formação social capitalista, ou seja, as relações entre exploradores e explorados, e entre explorados e exploradores. Os mecanismos que produzem esse resultado vital para o regime capitalista são naturalmente encobertos e dissimulados por uma ideologia da Escola universalmente aceita, que é uma das formas essenciais da ideologia burguesa dominante: uma ideologia que representa a Escola como neutra, desprovida de ideologia (uma vez que é leiga), aonde os professores, respeitosos da “consciência” e da “liberdade” das crianças que lhes são confiadas (com toda confiança) pelos “pais” (que por sua vez são também livres, isto é, proprietários de seus filhos), conduzem-nas à liberdade, à moralidade, à responsabilidade adulta pelo seu exemplo, conhecimentos, literatura e virtudes “libertárias”. (ALTHUSSER, 1983, p. 80).

Quanto aos professores, Althusser pede desculpas aos que tentam se voltar contra a ideologia, contra o sistema e as práticas que os aprisionam, levando em conta que eles só podem encontrar na História e no saber que “ensinam” as poucas armas para lutar – são uma espécie de heróis (e raros), pois a maioria nem sequer suspeita do “trabalho” que o sistema os obriga a fazer. Em tal passagem, produz-se o discurso de que a escola, tal como organizada na sociedade capitalista, é um lugar privilegiado de reprodução da sociedade de classes, possibilitando algumas das apropriações desse texto na área educacional brasileira. Por outro lado, o mesmo texto não apresenta o objetivo de desenvolver uma teoria educacional, de modo que o discurso filosófico por ele produzido não justifica que se realizem apropriações e interpretações que produzam o efeito de sentido de que Althusser seria um teórico da educação.

2.4.2 Sobre a ideologia

Para Althusser os AIE funcionam através da ideologia, mas esta não se confunde com eles, ou seja, a ideologia refere-se a uma realidade sobre a qual é necessário propor uma sistematização diferenciada. Lembrando que a expressão ideologia foi forjada por Cabanis, Destutt de Tracy e seus amigos e que designava por objeto a teoria – genérica – das ideias, o autor nota que Marx, cinquenta anos mais tarde, retorna o termo e lhe confere um sentido distinto, chegando a fazer alguns apontamentos – sem, todavia, desenvolver plenamente sua concepção.

[...] De fato, *a Ideologia Alemã* nos oferece, depois dos Manuscritos de 44, uma teoria explícita da ideologia, mas... ela não é marxista (nós o veremos daqui a pouco). Quanto ao *Capital*, mesmo que contendo inúmeras indicações para uma teoria das ideologias (a mais visível: a ideologia dos economistas vulgares), ele não contém esta teoria em si, que depende em grande parte de uma teoria da ideologia em geral. (ALTHUSSER, 1983, P.82).

O filósofo diz arriscar-se, num “esquemático esboço”, a apresentar algumas teses sobre ideologia, “certamente improvisadas”, as quais poderão ser confirmadas ou retificadas por análises e estudos mais aprofundados. Sua intenção é propor uma teoria da ideologia *em geral* e não das ideologias *particulares* – religiosa, moral, jurídica, política – que expressam, necessariamente, uma *posição de classe*. No entanto, uma teoria da ideologia *em geral* contribuiria para uma melhor compreensão das ideologias *particulares*, próprias de determinadas formações sociais e das lutas de classe que se desenvolvem nelas, a exemplo da formação social capitalista.

A primeira tese afirma que a ideologia *em geral não tem história*, não num sentido negativo¹⁵ – o de que a história está fora dela –, mas num sentido totalmente positivo, ou seja, que enfatiza a ideologia como possuindo uma estrutura e um funcionamento que fazem dela uma realidade não-histórica, se apresentando de forma imutável em toda história, no mesmo sentido

¹⁵ Esse sentido negativo é o atribuído por Marx, especialmente no livro *A Ideologia Alemã*, em que a ideologia é concebida como pura ilusão, puro sonho, ou seja, nada, já que toda a realidade parece estar fora dela (ALTHUSSER, 1983, p. 84).

em que o *Manifesto Comunista* define a história como a história da luta de classes e em que Freud define o *inconsciente* como eterno.

Se eterno significa, não a transcendência a toda história (temporal), mas onnipresença, transhistória e portanto imutabilidade em sua forma em toda extensão da história, eu retomarei palavra por palavra da 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. (ALTHUSSER, 1983, p. 85)

A segunda tese refere-se ao fato de a ideologia ser uma “representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência”. Essa tese desdobra-se em duas, uma negativa e outra positiva:

Tese I [negativa]: A ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência. (ALTHUSSER, 1983, p. 85)

[...] não são as suas condições reais de existência, seu mundo real que os “homens” “se representam” na ideologia, o que é nelas representado é, antes de mais nada, a sua relação com as condições reais de existência. É esta relação que está no centro de toda a representação ideológica, e portanto imaginária do mundo real. É nesta relação que está a “causa” que deve dar conta da deformação imaginária da representação imaginária do mundo real. Ou melhor, deixando de lado a linguagem causa, é preciso adiantar a tese de que é a *natureza imaginária desta relação* que sustenta toda a deformação imaginária observável em toda ideologia (se não a vivemos em sua verdade). (Ibidem, p. 87).

Tese II [positiva]: A ideologia tem uma existência material. (Ibidem, p. 88).

Dessa formulação Althusser extrai a noção de sujeito, da qual dependem todos os demais termos, na medida em que: 1) “só há prática através de e sob uma ideologia”; 2) “só há ideologia pelo sujeito e para o sujeito”. Isso implica a formulação de mais uma tese: “a ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos”.

Esta tese vem simplesmente explicitar a nossa última formulação: só há ideologia pelo sujeito e para os sujeitos. Ou seja, a ideologia existe para sujeitos concretos, e esta destinação da ideologia só é possível pelo sujeito: isto é, pela *categoria de sujeito* e de seu funcionamento. (ALTHUSSER, 1983, p. 93).

Ao afirmar que a ideologia interpela os indivíduos como sujeitos, Althusser adverte que todos são – somos – sujeitos ideológicos, tanto aquele que escreve essas linhas quanto o leitor

que as lê, pois mesmo quando se trata de um discurso científico, em que o sujeito se ausenta em nome da “ciência”, ele está numa ideologia, a ideologia da ciência, que apaga o sujeito do discurso em nome de uma neutralidade que só é possível enquanto ideologicamente concebida. Todas as evidências, inclusive as que fazem com que uma palavra “designe uma coisa” ou “possua uma significação”, ou seja, as evidências da transparência da linguagem, e mesmo a evidência de que somos sujeitos, constituem um efeito ideológico – no caso, o mais elementar.

[...] Este é aliás o efeito característico da ideologia – impor (sem parecer fazê-lo, uma vez que se tratam de “evidências”) as evidências como evidências, que não podemos deixar de *reconhecer* e diante das quais, inevitável e naturalmente, exclamamos (em voz alta, ou “no silêncio da consciência”): “é evidente! é exatamente isso! é verdade!” (ALTHUSSER, 1983, p. 94-95)

A ideologia, portanto, é necessária para o reconhecimento de todos como sujeitos que funcionam nos rituais práticos mais elementares da vida cotidiana, como num aperto de mão, no reconhecimento de que tem um nome, de que possui características singulares, de que tem uma profissão, uma religião, e nos mais variados papéis sociais assumidos ao longo de uma vida. Mas, ao mesmo tempo, o autor enfatiza que o reconhecimento/conhecimento desse funcionamento ideológico – a consciência dele –, especialmente por meio da ciência, possibilita que se esboce um discurso que tenta romper com a ideologia. Não esclarece como esse rompimento se estabeleceria, mas indica o caminho na “forma particular de exposição” que propõe, segundo ele “‘concreta’ o suficiente para que possa ser reconhecida, e abstrata o suficiente para que possa ser pensável e pensada, dando origem ao conhecimento.” (ALTHUSSER, 1983, p. 96).

Numa primeira formulação diz: “toda a ideologia interpela os indivíduos concretos enquanto sujeitos concretos, através do funcionamento da categoria de sujeito”. Sugere que a ideologia “age” ou “funciona” de tal forma que “recruta” sujeitos dentre os indivíduos, transformando-os em sujeitos por meio de uma operação chamada *interpelação*, de forma que a existência da ideologia e a *interpelação* dos indivíduos enquanto sujeitos são uma única e mesma coisa. Acrescenta que o que ocorre na realidade ocorre na ideologia, mesmo parecendo ocorrer fora dela, de forma que aqueles que estão na ideologia se pensam, por definição, fora dela. Para ele, a ideologia nunca diz “eu sou ideológica”. Assim, é preciso se situar fora de determinada ideologia – como no conhecimento científico – para poder dizer: “estou na ideologia” ou “estava na ideologia”.

Portanto, a ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos. Sendo a ideologia eterna, devemos agora suprimir a temporalidade em que apresentamos o funcionamento da ideologia e dizer: a ideologia sempre/já interpelou os indivíduos como sujeitos, o que quer dizer que os indivíduos foram sempre/já interpelados pela ideologia como sujeitos, o que necessariamente nos leva a uma última formulação: *os indivíduos são sempre/já sujeitos*. O indivíduos são portanto “abstratos” em relação aos sujeitos que existem desde sempre. Esta formulação pode parecer um paradoxo. (ALTHUSSER, 1983, p. 98).

Essa afirmação de que o indivíduo é sempre/já sujeito – mesmo antes de nascer – apesar de parecer, não constitui paradoxo, pois é a mais simples realidade. Segundo Althusser (1983, p. 98), Freud já o havia demonstrado e assinalado, ao afirmar que o ritual ideológico já envolve a espera de um “nascimento”:

[...] Deixando de lado os “sentimentos” isto, prosaicamente, quer dizer que as formas de ideologia familiar/paterna/maternal/conjugar/fraternal, que constituem a espera do nascimento da criança, lhe conferem antecipadamente uma série de características: ela terá o nome de seu pai, terá portanto uma identidade, e será insubstituível. Antes de nascer a criança é portanto sujeito, determinada a sê-lo através de e na configuração ideológica familiar específica na qual é “esperado” após ter sido concebido. [...]

Na sequência de sua exposição e para exemplificar melhor a maneira pela qual os indivíduos são interpelados como sujeitos, o filósofo analisa o exemplo da ideologia religiosa cristã: seu discurso, sua retórica, seus testamentos, sermões e sacerdotes, enfim, a sua prática implica um processo de interpelação ideológica que se dirige aos indivíduos para transformá-los em sujeitos livres para obedecer ou desobedecer aos apelos de Deus. Assim, só existe uma tamanha multidão de sujeitos religiosos sob a condição absoluta da existência de um *Outro Sujeito* – Único, Absoluto.

A interpelação dos indivíduos como sujeitos supõe a “existência” de um Outro Sujeito, Único, e central, em Nome do qual a ideologia religiosa interpela todos os indivíduos como sujeitos. Tudo isto está claramente escrito no que justamente se chama a “Escritura”: “Naquele tempo, o Senhor-Deus (Jeová) falou a Moisés das nuvens. E o Senhor chamou Moisés: “Moisés!” “Sou (certamente) eu!, disse Moisés, eu sou Moisés teu servo, fale e u escutarei!” E o Senhor falou a Moisés, e lhe disse: “*Eu sou Aquele que É*””. (ALTHUSSER, 1983, p. 101).

A estrutura de toda ideologia, ao interpelar os indivíduos enquanto sujeitos, em nome de um Sujeito Único e Absoluto, é duplamente especular: Deus é o Sujeito, sendo Moisés e os inúmeros sujeitos do povo de Deus, seus interlocutores/interpelados – seu espelho, seus reflexos. Daí a importância da afirmação religiosa de que os homens foram criados *à imagem e semelhança de Deus*. Deus precisa dos homens, o Sujeito precisa dos sujeitos, assim como os homens precisam de Deus, ou seja, os sujeitos precisam do Sujeito. Esse desdobramento especular é constitutivo da ideologia e assegura seu funcionamento, o que significa, para Althusser, que toda ideologia tem um centro, lugar único ocupado pelo Sujeito Absoluto, que interpela uma infinidade de indivíduos como sujeitos, numa dupla relação especular que submete os sujeitos ao Sujeito. Assim, essa estrutura especular garante, ao mesmo tempo, a interpelação dos indivíduos como sujeitos e sua submissão ao Sujeito, e ainda o reconhecimento mútuo entre os sujeitos e o Sujeito, entre os próprios sujeitos e, finalmente, o reconhecimento de cada sujeito por si mesmo – garantia absoluta de que tudo está bem da forma como é e que assim sendo tudo irá continuar bem.

Envoltos neste quádruplo sistema de interpelação, de submissão ao Sujeito, de reconhecimento universal e de garantia absoluta, os sujeitos “caminham” por si mesmos, com exceção dos “maus sujeitos” que provocam a intervenção de um ou outro setor do Aparelho – Repressivo – do Estado.

[...] Mas a imensa maioria dos (bons) sujeitos caminha “por si”, isto é, entregues à ideologia (cujas formas concretas se realizam nos aparelhos ideológicos do Estado). Eles se inserem nas práticas governadas pelos rituais dos AIE. Eles “reconhecem” o estado de coisas existente (das Bestehende), que “as coisas são certamente assim e não de outro modo”, que é preciso obedecer a Deus, a sua consciência, ao padre, a De Gaulle, ao patrão, ao engenheiro, que é preciso “amar o próximo como a si mesmo”, etc. Sua conduta concreta, material inscreve na vida a palavra admirável de sua oração: “Assim seja!”. (ALTHUSSER, 1983, p. 103).

O termo *sujeito* é marcado pela ambiguidade. Na acepção corrente, significa uma subjetividade livre: um centro de iniciativas, autor e responsável pelos seus atos. Por outro lado, designa o ser subjugado, submetido a uma autoridade superior, desprovido de liberdade, a não ser a de livremente aceitar sua submissão. Essa ambiguidade “reflete o efeito que a produz”:

[...] o indivíduo *é interpelado como sujeito (livre) para livremente submeter-se às ordens do Sujeito, para aceitar, portanto (livremente) sua submissão*, para que ele “realize por si mesmo” os gestos e atos de sua submissão. *Os sujeitos se constituem pela sua sujeição*. Por isso é que “caminham por si mesmos” (ALTHUSSER, 1983, p. 104).

Mas Althusser não encerra sua reflexão nesse ponto, vai adiante e finaliza o texto procurando recolocar a questão dos AIE, da ideologia *em geral*, das ideologias *particulares* e do sujeito no âmbito da luta de classes. Primeiro, retomando a reprodução como essencial à manutenção das relações de exploração na sociedade capitalista e destacando o papel que a ideologia desempenha para garantir o domínio de uma classe sobre outra; depois, enfatizando que a realização da reprodução das relações de produção só tem sentido quando abordada do ponto de vista da luta de classes.

Com efeito, o Estado e seus aparelhos só têm sentido do ponto de vista da luta de classes, enquanto aparelho da luta de classes mantenedora da opressão de classe e das condições de exploração e sua reprodução. Não há luta de classes sem classes antagônicas. Quem diz luta de classe da classe dominante diz resistência, revolta e luta de classe da classe dominada (ALTHUSSER, 1983, p. 106).

Os AIE, portanto, não são a realização da ideologia *em geral*, ou mesmo a realização sem conflitos da ideologia da classe dominante. Eles são, de fato, palco de uma dura e ininterrupta luta de classes. Todavia, a luta de classes nos AIE é apenas um aspecto de uma luta de classes que os ultrapassa e que não tem origem neles, mas justamente nas classes sociais em luta, nas suas condições de existência e nas suas práticas.

Em síntese, no texto *Aparelhos ideológicos de Estado*, Althusser tenta fazer avançar a teoria do Estado marxista, buscando novas articulações entre a infraestrutura e a superestrutura sociais ao pensar sobre a reprodução das relações sociais de produção. Para tanto, concebe o conceito de aparelhos ideológicos de Estado e a teoria da ideologia *em geral*, na qual a questão do sujeito joga um papel central. Tomando *O Capital* como ponto de partida e referência teórica principal de suas reflexões, realiza uma leitura particular da obra de Marx, tal como os textos reunidos no livro *A Favor de Marx* já indicavam. E, apesar de produzir o discurso de que o AIE escolar se destaca na reprodução da sociedade capitalista, não chega a realizar uma análise mais profunda sobre o seu funcionamento. Diferentemente do texto *A Favor de Marx*, em *Aparelhos*

ideológicos de Estado o autor não realiza uma contextualização histórica, social, ideológica ou discursiva de sua obra e concepções, de forma que ela acaba sendo publicada, apropriada e interpretada sem que, também, se apresente essa contextualização.

Dos efeitos de sentidos produzidos por Althusser, observa-se que alguns foram decisivos para que sua obra fosse apropriada na área educacional brasileira, especialmente o efeito de sentido de que o Aparelho Ideológico de Estado escolar tem um papel destacado na reprodução social. Apesar de escrever que os AIEs são o palco de uma dura e ininterrupta luta de classes, não chegou a desenvolver ou apresentar reflexões mais aprofundadas sobre a questão, criando uma expectativa que acabou por não se cumprir, o que ajudou a reforçar – embora não a justificar – o efeito de sentido de que é um teórico “crítico-reprodutivista” da educação. Cabe notar, além disso, que a teoria da *ideologia em geral* é apresentada *depois* da teoria dos AIE, podendo o fato ter servido para produzir o efeito de sentido de que a teoria dos AIE devesse ser privilegiada em relação à teoria da *ideologia em geral*. Essa ordem de exposição pode ajudar a compreender e até justificar o fato de as primeiras apropriações dessas teorias na área educacional terem privilegiado a teoria dos AIE, especialmente do AIE escolar.

No que se refere à teoria da ideologia, entretanto, Althusser desenvolve uma reflexão mais elaborada e oferece novos efeitos de sentidos para se pensar as múltiplas relações entre os aparelhos ideológicos de Estado, as ideologias *particulares* e a luta de classes. Portanto, se não destacou, também não negligenciou a luta de classes, de tal forma que as apropriações e interpretações que produzem o efeito de sentido de que seus conceitos inviabilizam a possibilidade de pensar sobre a transformação social não se justificam quando confrontadas com o discurso produzido em e por *Aparelhos ideológicos de Estado*.

2.5 O sujeito na História

A reflexão de Althusser acerca da categoria de sujeito em *Aparelhos ideológicos de Estado* aponta para um artigo datado de maio de 1973 e intitulado *Observação sobre uma categoria: “PROCESSO SEM SUJEITO NEM FIM(S)”*. Escrito em resposta ao pensador marxista John Lewis¹⁶,

¹⁶ Essa *Resposta a John Lewis* apareceu – numa tradução de Grahame Lock – em dois números da revista teórica e política do Partido Comunista da Grã-Bretanha, *Marxism Today*, em outubro e novembro de 1972. Em seus números de janeiro e fevereiro de 1972, a mesma revista havia publicado um longo artigo crítico de John Lewis (filósofo

inicia-se com o reparo de que essa discussão passa pelo questionamento da “evidência” da categoria sujeito e da tese segundo a qual os homens fazem a história, são os “Sujeitos” da História – tese embasada numa citação de Marx, tomada de maneira incompleta do texto *18 Brumário* e que ressalta que “os homens fazem sua própria história.”

Os homens concretos – no plural – são necessariamente sujeitos – no plural – *na* História, pois atuam *na* História enquanto sujeitos; todavia, não há sujeito *da* História, no singular. Afirmando tomar a questão do ponto de vista científico, sustenta que os indivíduos, como seres sociais, são *ativos* na História – como *agentes* das diferentes práticas sociais do processo histórico de produção e de reprodução. Como *agentes*, não são sujeitos “livres” e “constituintes” no sentido filosófico do termo, pois atuam em e sob as determinações das *formas de existência* histórica das relações sociais de produção. Os indivíduos, portanto, só são *agentes* na condição de serem sujeitos.

[...] Todo o indivíduo humano, isto é, social, só pode ser agente de uma prática se se revestir de uma *forma de sujeito*. A “forma-sujeito”, de fato, é a forma de existência histórica de qualquer indivíduo, agente de práticas sociais: pois as relações sociais de produção e de reprodução compreendem necessariamente, como parte *integrante*, aquilo que Lênin chama de “*relações sociais jurídico-ideológicas*”, as quais, para funcionar, impõem a todo o indivíduo-agente a forma de *sujeito*. Os indivíduos-agentes, portanto, agem sempre na forma de sujeitos, enquanto sujeitos. Mas o fato de que sejam necessariamente sujeitos não faz dos agentes das práticas sociais-históricas *o* nem *os* sujeito(s) da história (no sentido *filosófico* do termo: *sujeito de*). Os agentes-sujeitos só são ativos *na história* sob a determinação das relações de produção e de reprodução, e em suas formas. (ALTHUSSER, 1978, p. 67).

Para Althusser, foi com finalidades ideológicas precisas que a filosofia burguesa apoderou-se da noção jurídico-ideológica de *sujeito*, fazendo dela uma categoria filosófica, a sua categoria filosófica número um, concebendo o sujeito como “livre”, como o sujeito do “conhecimento” e como o sujeito *da* história. Trata-se de uma questão ilusória, implicando determinados objetivos que não fazem nenhum sentido para o materialismo dialético:

comunista inglês conhecido por suas intervenções nas questões político-ideológicas), sob o título *The Case Althusser*. Nesse artigo, Althusser foi acusado de sofrer de um “dogmatismo agudo”, de não conhecer a *filosofia* de Marx, de não conhecer a história da *formação* do pensamento de Marx, em suma, por não conhecer a *teoria marxista*. (Cf. ALTHUSSER, 1978, p.16-17)

[...] para ser materialista-dialética, a filosofia marxista deve romper com a categoria idealista do “Sujeito” como Origem, Essência e Causa, *responsável* em sua *interioridade* por todas as determinações do “Objeto” exterior, do qual se diz que ela é o “Sujeito” interior. Para a filosofia marxista, não pode haver Sujeito como Centro absoluto, como Origem radical, como Causa única [...]. Na realidade, a filosofia marxista pensa sob categorias inteiramente diversas: determinação em última instância (que é algo inteiramente diferente da Origem, Essência ou Causa *unas*), determinação por Relações (*idem*), contradição, processo, “pontos modais” (Lênin), etc. Em suma: numa configuração inteiramente diferente e sob categorias inteiramente diversas que as da filosofia idealista clássica. (ALTHUSSER, 1978, p. 68)

A posição do materialismo histórico, escreve o autor, é clara ao não conceber a possibilidade de compreender, de *pensar* a História real – processo de reprodução e de revolução de formações sociais – como capaz de ser reduzida a *uma Origem, uma Essência, ou uma Causa*. É ideológico, faz parte da ideologia dominante, segundo ele, tomar o sujeito – esse “ser” ou “essência” – como conscientemente *responsável* e capaz de prestar contas do conjunto de “fenômenos” históricos.

Propondo a categoria de “processo sem Sujeito nem Fim(s)”, portanto, traçamos uma “linha de demarcação” (Lênin) entre as posições materialistas dialéticas e as posições idealistas burguesas e pequeno-burguesas. Naturalmente, não se pode esperar *tudo* de uma primeira intervenção. Será preciso “trabalhar” sobre o traçado dessa “linha de demarcação”. Mas como Lênin dizia, uma linha de demarcação – tal como ela é, se for justa – já é suficiente, em princípio, para nos livrar do idealismo; e abre um espaço por onde deve avançar. (ALTHUSSER, 1978, p. 70).

Tal posição permite compreender o sentido da famosa “pequena frase” de Marx no *18 Brumário* que diz: “Os homens fazem sua própria história, *mas* não a fazem a partir de elementos livremente escolhidos, em circunstâncias escolhidas por eles, *mas* em circunstâncias que eles encontram imediatamente diante de si, dadas e herdadas do passado”. Portanto, a História não tem, no sentido filosófico e marxista do termo, um Sujeito, mas um *motor*: a luta de classes.

O que Althusser propõe é pensar em como os sujeitos atuam *na* História, o que implica a compreensão dos processos de interpelação ideológica que constituem o sujeito enquanto tal, fazendo-o agir de uma determinada maneira, viabilizando a reprodução das relações de produção na sociedade capitalista, mas podendo, também, potencializar transformações ou revoluções sociais.

A vinculação da tese à categoria “processo sem sujeito nem Fim(s)” aponta para outra tese – a do anti-humanismo ideológico –, que pode ser lida no texto *Sustentação de Tese em Amiens*, mais especificamente a seção *Marx e o Humanismo Teórico*. Segundo Althusser, Marx, ao romper com Feuerbach e abrir mão da problemática da essência genérica do homem e da alienação, marca de maneira radical o seu pensamento. Todavia, o anti-humanismo teórico de Marx é muito mais do que um simples acerto de contas com Feuerbach, pois coloca em questão, ao mesmo tempo, as filosofias da sociedade e da história existentes, a tradição filosófica, e todas as ideologia burguesas, em suma:

[...] a pretensão *teórica* de uma concepção humanista de explicar a sociedade e a história, a partir da essência humana, do sujeito humano livre, sujeito das necessidades, do trabalho, do desejo, sujeito da ação moral e política. Eu afirmo que Marx só pôde fundar a ciência da história e escrever *O Capital* sob a condição de romper com a pretensão teórica de todo o humanismo desse gênero. (ALTHUSSER, 1978, p.162)

Contra toda a ideologia burguesa, imbuída de humanismo, Marx declara: “Uma sociedade não é composta de indivíduos” (*Grundrisse*), “meu método analítico não parte do homem, mas do período economicamente dado”. Althusser considera que Marx não toma os homens como “suportes” de uma relação ou “portadores” de uma função determinada no e pelo processo de produção, não reduz os homens em sua vida concreta a simples portadores de funções: se ele os considera como tais, é por conta de a relação de produção capitalista reduzi-los a essa simples função na infraestrutura, na produção, ou seja, na exploração:

[...] tratar os indivíduos como simples portadores de funções econômicas, traz consequências para os indivíduos. Pois não é o teórico Marx que os trata assim, é a relação de produção capitalista! Tratar os indivíduos como portadores de relações permutáveis é, na exploração capitalista, que é a luta de classe capitalista fundamental, determiná-los, *marcá-los* de uma maneira irremediável na sua carne e na sua vida; é reduzi-los a ser apenas apêndices da máquina, atirar mulheres e filhos no inferno da usina, é prolongar sua jornada de trabalho ao máximo, e permitir-lhes apenas exatamente o mínimo para se reproduzirem. E é, igualmente, constituir o gigantesco exército de reserva onde se vai tirar outros suportes anônimos para fazer pressão sobre os suportes, que têm a chance de ter trabalho. (ALTHUSSER, 1978, p. 164)

Segundo a interpretação de Althusser, Marx (especificamente em *O Capital*) não parte do homem, mas da formação econômica dada; parte da relação de produção capitalista e das relações

que ela determina, em última instância, na superestrutura, mostrando como essas relações marcam os homens em sua vida concreta e como esses homens concretos são determinados pelo sistema dessas relações, pela luta de classes. Retomando a afirmação de Marx segundo a qual “O concreto é a síntese de múltiplas determinações”, arrisca-se a dizer que “os homens concretos são determinados pela síntese de múltiplas determinações de relações nas quais são partes interessadas e envolvidas”. Complementa dizendo que, se Marx não parte do homem – no sentido burguês –, é para chegar ao homem concreto; se ele não recorre aos estratagemas dessas relações das quais os homens concretos são os “portadores”, é para chegar ao conhecimento das leis que comandam sua vida e suas lutas concretas. Ressalta que o termo final desse processo de pensamento, o “concreto-de-pensamento” ao qual se pode chegar, é a síntese das múltiplas determinações que define o concreto real.

Esses textos e a contextualização das reflexões em seu conjunto permitem interpretar que não é Althusser – assim como ele indica que não é Marx – que trata os sujeitos como simples “suportes de funções”, mas a formação econômica dominante, o modo de produção dominante – modo de produção que se vale da ideologia como estratégia para fazer os sujeitos a ele se submeterem livremente. Althusser, portanto, não é um anti-humanista – no sentido mais corrente do termo –, mas investe esforços teóricos contra um humanismo burguês e ideológico que faz com que os sujeitos, individualmente, acreditem, reconheçam e assumam, conscientemente, sua responsabilidade sobre os seus fracassos e sobre as desigualdades sociais existentes, aceitando o seu lugar no mundo e reproduzindo, em cada um dos seus pensamentos e das suas ações, esse humanismo burguês, essa ideologia dominante e suas ideologia particulares.

O anti-humanismo teórico de Marx no materialismo histórico é portanto a recusa de fundar em um conceito do homem com pretensão teórica (ou seja, como *sujeito originário* de suas necessidades *homo economicus* – de seus pensamentos – *homo rationalis* -, de seus atos e lutas – *homo moralis, juridicus et politicus* -), a explicação das formações sociais da história. Pois quando se parte do homem, não se pode evitar a tentação idealista da onipotência da liberdade ou do trabalho criador, ou seja, não se faz mais que supor, com toda “liberdade”, a onipotência da ideologia burguesa dominante, que tem por função mascarar e impor, sob a forma ilusória do livre poder do homem, um outro poder, muito mais real e poderoso, o do capitalismo. (ALTHUSSER, 1978, p. 166).

O autor enfatiza, por outro lado, que essas condições implicam a organização da luta da classe operária, já que o desenvolvimento da luta de classes capitalista, ou seja, a própria exploração capitalista, cria tais condições. Marx, lembra o autor, insistiu várias vezes no fato de que era a organização social capitalista da produção, ou seja, a exploração, *que educava pela violência a classe operária com a luta de classes*, não apenas ao concentrar as massas operárias no lugar de trabalho, não somente agregando-as aí, mas também e, sobretudo, ao lhes impor uma terrível disciplina de trabalho e de vida comum, que os operários suportarão, mas os convencendo a realizar ações comuns contra seus senhores.

Porém, a formação social capitalista não se reduz à relação de produção capitalista – ou à infraestrutura –, pois a exploração de classe não pode se realizar e se reproduzir sem o aporte da superestrutura, ou seja, das relações jurídico-políticas e ideológicas, determinadas apenas em última instância pela produção.

[...] Assim, as relações jurídicas abstraem o homem concreto para tratá-lo como simples “suporte” da relação jurídica, como simples sujeito de direito, capaz de propriedade, mesmo que ele só detenha a propriedade de sua miserável força de trabalho. Dessa maneira as relações políticas abstraem o homem vivo, para tratá-lo como simples “suporte” da relação política, como cidadão livre, mesmo se sua voz reforça a sua servidão. Dessa maneira as relações ideológicas abstraem o homem vivo para tratá-lo como simples sujeito submisso ou rebelde às ideias dominantes. Mas todas essas relações que fazem, cada um, homem concreto o seu suporte, nem por isso deixam de marcar e, determinar, assim como a relação de produção, os homens em sua carne e em sua vida. E como a relação de produção é uma relação de luta de classe, é a luta de classe que determina em última instância as relações da superestrutura, suas contradições, e a superdeterminação com a qual elas marcam a infraestrutura. (ALTHUSSER, 1978, p. 165).

Althusser, reconhece, portanto, as instâncias políticas e ideológicas – a superestrutura – como imprescindíveis à luta de classes: as relações jurídicas, políticas e ideológicas contribuem para a consciência e a organização da classe operária.

2.6 Sujeito, ideologia, inconsciente

A reflexão de Althusser sobre o sujeito e a ideologia em *Aparelhos ideológicos de Estado* compreende, como visto, a questão da consciência e a categoria do inconsciente, apontando para os textos *Freud e Lacan*, de 1969, e *Marx e Freud*, de 1976. No primeiro, o autor afirma que Freud funda uma nova ciência, cujo objeto é o inconsciente; no segundo, estabelece e apresenta os limites existentes entre Marx e Freud, especialmente no que se refere aos seus objetos de estudo: a luta de classes (Marx) e o inconsciente (Freud). São textos que indicam as influências teóricas que o filósofo argelino compartilha ao tratar da questão do inconsciente, mas principalmente explicitam a leitura particular que realiza das obras de Freud e de Lacan e a vinculação entre a questão da ideologia e a do inconsciente. Essa leitura se articula à sua interpretação da maneira como o humanismo é revestido ideologicamente, no modo de produção capitalista, pela forma de consciência.

Interpondo a interpretação de Lacan em sua leitura de Freud, Althusser sustenta que sem a contribuição teórica de Freud a Psicanálise continuaria sendo uma simples prática prolongada em técnica, mas sem teoria, ao menos sem uma verdadeira teoria: o que distingue a Psicanálise de outras ciências é o fato de pretender ter propriedade do seu próprio objeto – o inconsciente. Trata-se de um objeto apenas seu, não emprestado, concedido ou abandonado por outras ciências, como escreve em *Freud e Lacan*.

Se a Psicanálise é de fato uma ciência, porque é ciência de um objeto próprio, é também ciência segundo a estrutura de toda ciência, possuindo uma *teoria* e uma *técnica* (método) que permitem o conhecimento e a transformação de seu objeto numa *prática* específica. Como em toda ciência autêntica constituída, a prática não é o absoluto da ciência, mas um momento teoricamente subordinado; o momento em que a teoria, tornada método (técnica), entra em contato teórico (conhecimento) ou prático (a cura) com seu objeto próprio (o inconsciente). (ALTHUSSER, 2000, p. 55).

Freud, ao edificar sua teoria, tocou num ponto extremamente sensível da ideologia filosófica, psicológica e moral, pondo em questão, pelo descobrimento do inconsciente e de seus efeitos, uma certa ideia *natural, espontânea do homem como sujeito, cuja unidade está assegurada ou coroada pela consciência*: é o que o autor sustenta em *Marx e Freud*, afirmando o “aspecto comum” que relacionaria a “hostilidade da ideologia burguesa do homem, frente à teoria

do inconsciente, com a hostilidade dessa mesma ideologia burguesa, frente à teoria da luta de classe”.

Na realidade, essa relação não é tão arbitrária quanto possa parecer. Essa ideologia do homem como sujeito, cuja unidade está assegurada ou coroada pela consciência, não é uma ideologia fragmentária qualquer, é simplesmente a *forma filosófica da ideologia burguesa*, a qual dominou a História durante cinco séculos e que, embora hoje dia não tenha a mesma força que antes, reina, ainda, em amplos setores da filosofia idealista e constitui a filosofia implícita na Psicologia, na Moral, e inclusive, na Economia Política. [...] essa ideologia do *sujeito-consciente* constitui a filosofia implícita na teoria da Economia Política Clássica, e [...] foi sua versão *econômica* o que Marx criticou, ao recusar a noção de *homo economicus*, segundo a qual o homem se define como sujeito-consciente de suas necessidades, e esse sujeito-de-necessidade, como o elemento último e constitutivo de toda a sociedade. (ALTHUSSER, 2000, p. 84).

Freud, cita Althusser (2000, p. 89), teria sido implacável ao dizer: “devemos aprender a emancipar-nos da importância atribuída ao sintoma 'ser consciente’”. O psiquismo, na teoria freudiana, estrutura-se como um “aparelho”¹⁷ que comporta “sistemas diferentes”, irreduzíveis a um princípio *único*, ou seja, o princípio de que o homem é apenas consciência. Para Freud, esse aparelho compreende o *inconsciente*, o *pré-consciente* e o *consciente*, além de uma instância, correspondente a uma “censura” que recalca¹⁸ para o inconsciente o que representa pulsões

¹⁷ Segundo Laplanche e Pontalis (1979), o Aparelho Psíquico designa os modelos concebidos por Freud para explicar a organização e o funcionamento da mente. Numa primeira tópica, ele é dividido em: *consciente* (o que é ciente para o indivíduo), *pré-consciente* (uma parte do inconsciente que pode se tornar consciente) e o *inconsciente* (elementos instintivos não acessíveis à consciência; porção da memória facilmente acessível à consciência). Numa segunda tópica, ele divide a mente em três instâncias funcionais: *id*, *ego* e *superego*, atribuindo a cada uma delas uma função específica. O *id*, que opera em nível inconsciente, contém os impulsos instintivos que se originam na organização somática e ganham aqui expressão psíquica e também ideias e recordações que por serem insuportáveis ao indivíduo foram reprimidas. O *ego* seria uma parte organizada desse sistema que entra em contato direto com a realidade externa e através de suas funções tem capacidade de atuar sobre ela numa tentativa de adaptação; por isso, estão sob seu domínio as percepções sensoriais, os controles e habilidades para atuar sobre o ambiente, a capacidade de lembrar, comparar e pensar. No âmbito de suas relações com as outras duas instâncias do sistema, o *ego* assume o papel de mediador e integrador dos impulsos instintivos do *id* e as exigências do *superego*, para adaptá-los à realidade externa. O *superego* seria formado a partir das identificações com os genitores, dos quais ele assimila as ordens e proibições; assume então o papel de juiz e vigilante, formando uma espécie de auto-consciência moral. Os mandatos do *superego* incluem muitos elementos inconscientes que derivam do passado do indivíduo e que podem entrar em conflito com seus valores atuais.

¹⁸ O recalque pode ser considerado um dos conceitos fundamentais da teoria freudiana; de forma bastante geral, ocorre quando se estabelece uma cisão entre a consciência e o inconsciente, sendo sua função manter alguns conteúdos da mente inconscientes. Cf. FREUD, S. Recalque. In: _____. *Obras psicológicas completas*. Edição Standard Brasileira, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

insuportáveis para o pré-consciente e o consciente. Esse aparelho compreenderia, numa segunda tópica, o *id*, o *ego* e o *superego*. Portanto,

Esse aparelho não é uma *unidade centrada*, mas um conjunto de instâncias constituídas pelo jogo do recalque inconsciente. A aparição do sujeito, o descentramento do aparelho psíquico com relação ao consciente e ao ego são simultâneos a uma teoria do ego revolucionária: o ego, que antes era unicamente o reino da consciência, converte-se, ele mesmo, em parte, em inconsciente, parte interessada no conflito do recalque inconsciente pelo qual se constituem as instâncias. É por isso que a consciência é incapaz de ver a “diferença dos sistemas”, em cujo interior nada mais é senão um sistema entre outros, cujo conjunto está submetido à *dinâmica conflituosa* do recalque. (ALTHUSSER, 2000, p. 90)

Quanto a Marx, renunciou ao mito ideológico burguês segundo o qual a natureza da sociedade seria um *todo único e centrado*, para pensar toda a formação social como um sistema de instâncias sem centro, cuja unidade seria determinada pelo conflito, pelas contradições, em última instância pela luta de classes, pelo modo de produção. Daí a influência da teoria da Psicanálise nas reflexões de Althusser, cujos conceitos de “sobredeterminação” e determinação em “última instância”, a materializam teoricamente.

A ideologia burguesa, no sentido que lhe atribui Althusser, atuaria no sentido de sustentar e reproduzir a representação imaginária de que o homem é um ser consciente, conscientemente responsável por seus atos e seu destino, sendo sua situação econômica, sua atuação no mercado de trabalho, sua posição social, sua glória, seus fracassos, suas alegrias, suas tristezas, suas incertezas e suas misérias resultado único e exclusivo de suas escolhas conscientes.

Althusser produz o sentido de que seria justamente essa ideologia burguesa da “consciência” que Freud teria conseguido tornar “consciente”, dentro dos limites de sua ciência e de seu objeto, cujos efeitos não poderiam ser negligenciados ou silenciados. Essa interpretação justificaria o esforço teórico de expô-la e defendê-la, produzindo o efeito de sentido de que a ideologia burguesa – dominante – se apropriou das palavras “humanismo” e “consciência” para fazê-las significar no âmbito e nos limites dos seus próprios interesses.

Em tais textos, portanto, Althusser avança na construção de seu discurso sobre a ideologia e oferece novas reflexões sobre as relações entre ideologia, de um lado, e inconsciente, sujeito e luta de classes, de outro, o que justifica apropriações e interpretações que, por seu turno,

produzem o efeito de sentido de que o filósofo argelino permite novas e importantes interpretações sobre o fenômeno ideológico. Por outro lado, reforçam sentidos que não justificam as apropriações e interpretações que o situam como um autor não dialético e/ou como um teórico “crítico-reprodutivista” da educação que inviabiliza qualquer possibilidade de pensar na transformação social.

2.7 Sobre a Reprodução: o (con)texto ampliado

Em 1995, quando se publica na França o livro *Sobre a Reprodução*, o leitor da obra althusseriana passa a ter acesso ao (con)texto maior de que fazia parte o texto *Aparelhos ideológicos de Estado*, podendo compreender de modo mais preciso o significado que o autor pretendeu dar à expressão “notas para uma pesquisa” quando advertiu tratar-se de “um estudo ainda em curso”. Vertido pela primeira vez ao Português em 1999, *Sobre a Reprodução*¹⁹ proporciona um conhecimento mais amplo do projeto teórico de Althusser, contendo a maior parte das elaborações apresentadas no texto publicado em 1970²⁰ e elementos que não o integraram, entre eles uma “advertência ao leitor”, em que o autor chama a atenção para alguns aspectos de uma obra que, em muitos pontos, “poderia surpreender e desorientar”.

Entre os principais aspectos está a consideração de que o “livrinho” seria o tomo I de um conjunto que deveria comportar dois tomos. Enquanto o primeiro trata da reprodução das relações de produção capitalista, o segundo trataria da luta de classes nas formações sociais capitalistas. O autor alerta para o fato de que as análises do tomo I se apoiavam, em alguns casos, em princípios que só seriam desenvolvidos no tomo II. E pede que lhe deem uma espécie de

¹⁹ Duas versões sucessivas do manuscrito original podem ser consultadas no *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine* (IMEC): a primeira é constituída por um texto datilografado de 150 páginas, com data de março-abril de 1969; a segunda, base do texto publicado, comporta um conjunto de correções e acréscimos que ampliam o texto em cerca de um terço. Assim, *Sobre a Reprodução* apresenta a segunda versão na íntegra, comportando as notas, por vezes longas, que não constam no artigo publicado em 1970 e o apêndice previsto no manuscrito. Acrescentou-se ainda um escrito posterior, intitulado “Notas sobre os AIE”, com data de dezembro de 1976. Cf. BIDET, apud Althusser, 1999, p. 18.

²⁰ Segundo Jacques Bidet (1999), organizador da publicação do manuscrito, o artigo de *La Pensée* situa-se entre duas versões diferentes do manuscrito de Althusser, mas com sobreposições em relação à segunda versão. Não chega a integrar todas as modificações desta, mas parece ter sido revisado posteriormente, contendo alguns aperfeiçoamentos estilísticos, omissões significativas e, sobretudo, desdobramentos autônomos.

“crédito” teórico e político que ele tentará honrar no tomo em que procurará abordar os problemas da *luta de classes nas formações sociais capitalistas*²¹.

Voltando às observações sobre o tomo I, Althusser apresenta a sequência da sua exposição: diz começar questionando a natureza da filosofia e propondo-se a empreender um longo desvio para respondê-la. Nesse desvio, trataria, primeiro, da questão da reprodução das relações de produção capitalista. Justifica essa escolha por razões que, teórica e politicamente, são muito importantes e que serão apresentadas no final do tomo II, no momento em que consideraria estar em condições de responder à seguinte pergunta: “o que é a filosofia marxista-leninista, em que consiste sua originalidade e por que motivo é uma arma da revolução?”. (ALTHUSSER, 1999, p. 22).

Tudo o que se refere à ciência desenvolvida por Marx (em particular, neste tomo I, a teoria da reprodução das relações de produção) depende de uma ciência revolucionária criada por ele *com base* no que se chama, na tradição marxista, a filosofia do materialismo dialético, precisamente, como mostraremos e demonstraremos com base em uma posição de classe proletária filosófica. Portanto, não é possível – e isso mesmo foi compreendido e mostrado admiravelmente por Lenin – compreender, nem por força de razão, expor e desenvolver a teoria marxista, nem que seja em relação a tal ponto limitado, a não ser a partir das posições de classes proletárias no campo da teoria. Ora, o caráter próprio de qualquer filosofia é representar, na teoria, a posição de determinada classe social. O caráter próprio da filosofia marxista-leninista é representar, na teoria, a posição da classe proletária. (ALTHUSSER, 1999, p. 23).

Althusser enfatiza a ideia de que uma filosofia materialista dialética é primordial para qualquer apresentação ou desenvolvimento da teoria marxista, não sendo possível desvincular a teoria/ciência fundada por Marx da luta de classes da qual ela emerge; ao contrário, é necessário vinculá-la à prática política da luta de classes que a justifica.

Se é assim, não será motivo de espanto que nosso tomo I comece a formular a pergunta: o que é a filosofia? e que nosso tomo II termine com uma definição do caráter revolucionário da concepção marxista-leninista da filosofia e de seu papel na prática científica e na prática política. Será, então, compreensível o

²¹ Esse tomo não chegou a ser escrito. De acordo com o plano do autor, ele retomaria as seguintes questões: as classes sociais; a luta de classes; as ideologias; as “ciências”; a filosofia; o ponto de vista proletário de classe em filosofia; e a intervenção filosófica revolucionária na prática científica e na prática da luta de classes proletária.

motivo pelo qual e a maneira como a filosofia é, realmente, uma arma da revolução. (ALTHUSSER, 1999, p. 23).

Tal posição não implicava desconsiderar tudo o que já foi dito ou escrito sobre a filosofia marxista-leninista, mas a oportunidade de realizar um balanço, fornecer algumas precisões indispensáveis e dispor, com maior destaque, o caráter político-teórico da prática de classe em filosofia, colocando-a em ação e fazendo-a trabalhar sobre problemas científicos, especialmente depois de tudo que foi possível aprender após Marx e Lênin e das extraordinárias experiências da Revolução Soviética e da Revolução Chinesa.

Temos à nossa disposição não só a experiência das grandes vitórias do Movimento operário, mas também a experiência de seus fracassos e de suas crises. Lenin disse-nos inúmeras vezes: quando se sabe analisar a fundo as causas de um fracasso para daí tirar a lição, este é sempre mais rico de ensinamentos do que uma vitória porque suas consequências obrigam a ir ao *fundo das coisas*. Por maior força de razão, uma crise grave. Enfatiza que o momento era oportuno para dar ou devolver à filosofia marxista-leninista toda a força revolucionária no sentido de cumprir sua função ideológica e política de *arma da revolução*. (ALTHUSSER, 1999, p. 25)

Professando seu otimismo em relação ao triunfo do socialismo, o filósofo atribui à filosofia marxista-leninista, aliada à experiência da luta de classes, o papel de arma a serviço da revolução, justamente por se tratar de uma filosofia revolucionária.

Não nos enganemos: basta tomar consciência da crise sem precedentes na qual se encontra o Imperialismo, sob o peso de suas contradições e de suas vítimas, e assediado pelo povo, pra concluir que ele não conseguirá sobreviver. Estamos entrando em um século que verá o triunfo do socialismo na terra inteira. Basta observar a corrente irresistível das lutas populares para concluir que, em um prazo mais ou menos curto, e através de todas as peripécias possíveis, inclusive a gravíssima crise do Movimento Comunista Internacional, a *Revolução está, desde agora, na ordem do dia. Dentro de cem anos* ou até mesmo, talvez, cinquenta, a face do mundo estará modificada: a Revolução levará a melhor na terra inteira. (ALTHUSSER, 1999, p. 26).

No caso, realizar um balanço da filosofia marxista-leninista, quer dizer simplesmente: “compreender claramente, e da maneira mais aprofundada possível, qual é essa filosofia, como ela atua e como ela deve ser utilizada para servir, segundo a fórmula de Marx, não para ‘interpretar o mundo’, mas para ‘transformá-lo’” (ibidem).

Como se pode verificar, se a questão da reprodução é tão enfatizada quanto no texto publicado em 1970, o tema da luta de classes se apresenta de forma muito mais clara e contundente no (con)texto do qual aquele foi retirado. Em ambos a proposta de uma teoria da ideologia e dos AIE se anuncia como sua principal contribuição à teoria do Estado marxista, mas em *Sobre a Reprodução* Althusser não se limita a uma teorização e sistematização de uma nova teoria; vai além, inserindo-a no contexto histórico, político e social em que se apresenta a necessidade de tais teorização e sistematização. Destaca ainda a filosofia em geral e a filosofia marxista-leninista como centrais para a compreensão de seu projeto teórico e no questionamento da prática política concreta, recuperando, afirmando e (re)significando muitas das reflexões apresentadas nos textos que tratam dos mesmos assuntos.

Na enumeração dos possíveis aparelhos ideológicos de Estado, em *Sobre a Reprodução*, já se encontram duas importantes distinções relativamente aos textos publicados anteriormente: 1) aparece especificado o Aparelho de Edição-Difusão, que no artigo de 1970 foi incorporado como parte do AIE de Informação, que inclui a imprensa, o rádio e a televisão; 2) os AIE correspondem a “instituições” ou “organizações” que constituem um sistema, ao passo que no artigo de 1970 correspondem a “instituições distintas e especializadas”.

A definição de AIE apresenta uma realidade mais complexa:

Um aparelho ideológico de Estado é um sistema de instituições, organizações e práticas correspondentes, definidas. Nas instituições, organizações e práticas desse sistema é realizada toda a Ideologia de Estado ou uma parte dessa ideologia (em geral, uma combinação típica de certos elementos). A ideologia realizada em um AIE garante a unidade de sistemas “ancorada” em funções materiais, próprias de cada AIE, que não são redutíveis a essa ideologia, mas lhe servem de “suporte”. (ALTHUSSER, 1999, p. 104)

Outro elemento inédito acerca da teoria dos AIE aparece sistematizado na seção intitulada *Os aparelhos ideológicos de Estado e os subprodutos ideológicos de suas práticas*, na qual Althusser assinala o “fato paradoxal” de que “não são as instituições que produzem as ideologias correspondentes; pelo contrário, são *determinados elementos de uma ideologia (a Ideologia de Estado) que se realizam ou existem em instituições correspondentes, e suas práticas*” – o que implica o reconhecimento de que outras formas ideológicas, além das ideologias de Estado, se

realizam no AIE. Trata-se de distinguir a ideologia de Estado, tal como se realiza num determinado AIE, da ideologia ou ideologias que são produzidas no âmago desse aparelho.

Tentando sistematizar tal distinção, o autor classifica como “primária” a ideologia do Estado e como “secundária” a ideologia que surge como subproduto da prática que realiza a “ideologia primária”, sendo que esta subordina aquela:

[...] as ideologias secundárias são produzidas por uma conjunção de causas complexas nas quais figuram, ao lado da prática em questão, o efeito de outras ideologias exteriores, de outras práticas exteriores –, e, em última instância, por mais dissimulados que se encontrem, os efeitos mesmo longínquos, na realidade, muito próximas, das *lutas de classes* [...]. (ALTHUSSER, 1999, p. 110).

Desse modo, a reprodução da ideologia da classe dominante – a ideologia de Estado (primária) – não se realiza no interior do AIE sem contradições, mas as próprias práticas em ação nessas instituições podem gerar subprodutos, subformações ideológicas secundárias, fazendo, por vezes, “ranger as engrenagens”. É o que Althusser chama de *luta de classes e seus efeitos ideológicos*. Sua reflexão não se reduz a explicar ou destacar o funcionamento do AIE no sentido de reproduzir a ideologia de Estado (capitalista) e garantir o domínio da classe burguesa. O autor procura avançar numa discussão que, segundo ele, o próprio Lênin havia apontado, a respeito de como se apropriar do poder de Estado e substituir os AIE capitalistas por novos AIE, comprometidos com o futuro de uma revolução, com a formação das novas gerações: como construir uma aparelho *não coercitivo*, uma *escola do comunismo*, garantindo uma justa ligação com as massas, enfim um novo e diferente aparelho *escolar*. (ALTHUSSER, 1999, p. 115).

A ideologia e os AIE nos quais ela existe, “colocam em cena” classes sociais: a dominante e a dominada, ou seja, *a luta de classes se desenrola, embora transbordando-as amplamente, nas formas dos aparelhos ideológicos de Estado*. (ALTHUSSER, 1999, p. 181). As transformações sociais passam não apenas em torno dos AIE estabelecidos, mas também em seu interior. As grandes revoluções sociais conhecidas – como Francesa de 1789, a Russa de 1917 e a Chinesa de 1949 – foram precedidas por uma longa luta de classes que se desenrolou no interior dos AIE estabelecidos – luta de classes simultaneamente ideológica, econômica e política.

Antes das Revoluções de 1789 e 1917, observamos lutas de uma extrema violência nos aparelhos ideológicos de Estado dominantes: antes de tudo, em torno da igreja e até mesmo na igreja, e depois em torno e no aparelho político,

em seguida, na Atividade editorial e na Informação. Todas essas lutas se misturam, interferem, se sustentam mutuamente e visam confusamente um *objetivo último* desconhecido da maioria dos seus combatentes: a destruição dos aparelhos que garantem a reprodução das relações de produção existentes para instalar novos aparelhos de Estado e, sob sua proteção, novas relações de produção cuja reprodução será garantida pelos novos aparelhos de Estado. (ALTHUSSER, 1999, p. 182).

A luta ideológica²² precede, regra geral, as formas derradeiras da luta política e chega mesmo a *precedê-las de muito longe*. O filósofo argelino reconhece que a luta econômica é a mais importante e que a luta política acaba por desencadear e juntar forças para garantir sua direção no derradeiro combate, o combate pelo poder de Estado, mas a luta ideológica, a exemplo da que é travada nos aparelhos de informação e de edição (luta pela liberdade de pensamento, de expressão, de difusão de ideias progressistas e revolucionárias), se antecipa a essas outras formas de luta. Os AIE, portanto, podem “anunciar”, “expor” e “materializar” os fenômenos “precursores de uma revolução social”.

Althusser adverte, entretanto, que a luta de classes nos AIE, diz respeito *apenas à superestrutura*, a qual é determinada e não determinante *em última instância*. O que se passa ou pode se passar na superestrutura depende, em última instância, do que se passa (ou não) na infraestrutura, entre as forças produtivas, já que é aí que se enraíza a luta de classes que transborda infinitamente as formas dos AIE e através das quais ela se torna visível. (ALTHUSSER, 1999, p. 185).

Embora Althusser destaque o AIE escolar – ou o par escola/família – como sendo o AIE dominante na reprodução da sociedade capitalista, não chega a desenvolver um capítulo específico sobre o AIE escolar, assim como faz com o AIE político, sindical e jurídico. Suas considerações sobre o AIE escolar acabam aparecendo dispersas no interior de outros capítulos da obra póstuma, de tal forma que se pode afirmar que não há elementos muito significativos na discussão específica em torno desse aparelho, mas apenas apontamentos dispersos.

²² Para Althusser (1999) a prática social comporta diferentes níveis: a prática política, a prática ideológica e a prática teórica. A prática política atua transformando as relações sociais – sua matéria-prima – em um produto determinado, ou seja, novas relações sociais. A prática ideológica atua transformando a “consciência dos homens”, e a prática teórica lida com uma matéria-prima específica, no caso, representações, conceitos, categorias e fatos que lhes são dados por outras práticas, sejam elas empíricas, técnicas ou ideológicas. Assim concebida a prática teórica, em sua forma mais geral, é uma prática específica que se exerce sobre um objeto próprio que conduz a seu *produto*: um conhecimento.

De modo geral, *Sobre a Reprodução* esclarece o leitor a respeito do contexto histórico-social vivenciado pelo autor, bem como sobre as questões que o estimularam a – assumindo seu lugar numa formação ideológica proletário-comunista – fazer avançar o conhecimento do marxismo, indicar caminhos e alternativas, apontar lacunas, formular teses e proposições que exigiriam, posteriormente, novas reflexões, retificações, novas teses. Isso significava, para Althusser, devolver à teoria o que a prática social e política – como professor, intelectual e militante – lhe inspirava.

Como ele próprio expõe no texto de publicação póstuma, recusou-se a tomar as palavras de Marx como um evangelho, ressaltando que “Marx exigia de seus leitores que pensassem por si mesmos” – uma regra que deveria se estender aos seus textos e qualquer outro cuja leitura fosse proposta. Proceder assim, porém, pode ter-lhe custado um pouco caro. No universo acadêmico, custou-lhe o preço de ter de dispor a maior parte do seu tempo e de seus esforços intelectuais para elaborar respostas e retificações. No âmbito político, a rejeição e a desconfiança de seus companheiros militantes. Na área educacional brasileira, lhe rendeu o título de teórico “reprodutivista” ou “crítico-reprodutivista” da educação e de ser um autor não dialético – crítica, todavia, que não se originou na área educacional, mas nela ecoou, assumiu formas específicas, se materializou, se afirmou, se reproduziu.

Althusser encarou as críticas e as acusações recebidas como exigências da luta, melhor dizendo, como exigência da luta de classes econômica, política e ideológica em seus desdobramentos teóricos – filosóficos e científicos. Uma forma de luta ideológica que se desdobrou, muitas vezes, na luta por uma palavra, expressão, conceito, categoria, sentidos. Uma luta que exigiu de Althusser escrever outros textos, outras interpretações, reforçar ou produzir novos sentidos, cujos efeitos podem indicar para outras possibilidades, bem como para outros limites da sua reflexão.

3. APROPRIAÇÕES DO DISCURSO ALTHUSSERIANO NA ÁREA EDUCACIONAL BRASILEIRA

Diante da impossibilidade de analisar todos os textos produzidos na área educacional brasileira que se apropriaram de alguma maneira da obra de Althusser, de seus conceitos e reflexões, optou-se por selecionar os textos mais conhecidos, cujos autores se constituem em referência teórica significativa. Foram analisados os textos: *Escola, Estado e Sociedade* (1977), de Bárbara Freitag; *Escola e Democracia* (1983) e *Pedagogia histórico-Crítica* (1991), ambos de Dermeval Saviani; *Educação, Ideologia e Contra-Ideologia* (1986), de Antonio Joaquim Severino; *O que produz e o que reproduz em educação* (1992), de Tomaz Tadeu da Silva; *Louis Althusser: referências para a pesquisa em educação* (2005), de Marcos Cassin, e *Subjetividade, Ideologia e Educação* (2009), de Sílvio Gallo.

Há que se observar que cada um desses textos se inscreve num momento sócio-histórico, refletindo sua especificidade; apontam, portanto, para as tendências interpretativas de cada período e se articulam com os problemas que se apresentavam então às análises educacionais.

3.1 A década de 1970

Na década de 1970 a principal apropriação realizada do discurso althusseriano buscava teoricamente compreender o motivo que levou o Estado a valorizar a educação, perguntando-se sobre as causas mais profundas dessa “valorização” e as intenções que tal política perseguia. Entre os eventos realizados, destacaram-se as Conferências Nacionais de Educação, os Colóquios Regionais sobre os Sistemas Estaduais de Educação, os planos globais e setoriais que salientavam a educação como fator estratégico de desenvolvimento; além disso, promulgaram-se novas leis para diferentes níveis de ensino, reformularam-se currículos e instrumentos de avaliação dos alunos, sendo o conceito de educação revisto e reinterpretado sob o enfoque econômico. É nesse contexto que Barbara Freitag publica, em 1977, o livro *Escola, Estado e Sociedade*, propondo-se a analisar as políticas educacionais entre os anos de 1965 e 1975 a partir das seguintes questões:

[...] por que na última década passa-se a valorizar a educação, desenvolvendo-se uma política em que ela é vista como um dos agentes de institucionalização e fortalecimento do modelo brasileiro? Quais as causas mais profundas dessa “valorização”? Quais as intenções (explícitas e implícitas) que tal política persegue? (FREITAG, 1977, p. 7).

A autora faz opção por um enfoque sociológico, considerando a necessidade de realizar uma análise estrutural mais ampla das condições econômicas, políticas e sociais da sociedade brasileira. Assinala que seu trabalho também pretende “identificar uma perspectiva crítica, tanto aos fatores condicionantes da educação, quanto às modificações por elas geradas na estrutura da sociedade brasileira”. Trata-se de um enfoque sociológico que exige um referencial teórico que pode ser encontrado, segundo ela, em parte na sociologia e na economia da educação. Ao explicitar o quadro teórico existente e justificar a posição assumida, recapitula os limites e as vantagens das teorias mais conhecidas, citando e agrupando as de Durkheim e Parsons; Dewey e Mannheim; Bourdieu e Passeron; Becker, Schultz, Edding, Solow; Althusser, Poulantzas e Establet, e Gramsci.

Segundo a autora, as teorias existentes não davam conta de revelar as estruturas de desigualdade, mas as escondem atrás de aparentes igualdades e equivalências, de forma que “somente uma análise radicalmente crítica pode desmascarar o caráter ideológico dessas teorias e da realidade que elas descrevem”²³. Essa é a razão para a eleger e classificar num mesmo grupo os pensadores Althusser, Poulantzas e Establet:

Estes autores não analisaram somente as funções isoladas preenchidas pela educação, escola ou sistema escolar (como foi o caso dos teóricos até agora examinados), permanecendo em um nível meramente descritivo, mas tentam chegar à essência do fenômeno, através de uma análise crítica da sociedade capitalista como um todo, nas instâncias econômica, política e social. É Althusser que, pela primeira vez, caracteriza a escola como “aparelho ideológico de Estado”. Localizada no ponto de intersecção da infraestrutura e dos aparelhos repressivos e ideológicos do Estado, a escola preenche a função básica de reprodução das relações materiais e sociais da produção[...]. (FREITAG, 1977, p. 26)

Freitag reconhece que esses pensadores se apoiam no próprio Marx e em sua teoria de que o processo de produção capitalista, considerado em seu contexto global, não reproduz apenas

²³Freitag alude especialmente aos modelos teóricos sistêmicos de Parsons, Becker e Schultz.

mercadorias ou mais-valia, mas produz e reproduz, igualmente, a relação capitalista – a escola sendo um mecanismo de reforço dessa relação. Althusser, Establet e Polantzas produzem, segundo a autora, sua contribuição à teoria da educação, expondo a dialética interna das funções do sistema educacional no contexto da estrutura global da sociedade: revelam como a escola transmite as formas de justificação da divisão social do trabalho vigente, levando os indivíduos ideologicamente a aceitarem, com docilidade, sua condição de explorados. Tais pensadores demonstram como a escola atua no interesse da estrutura de dominação estatal e, em última instância, no interesse da dominação de classe, tendo como função básica a reprodução das relações de produção.

O que falta a essas teorias, segundo a autora, é esclarecer as condições históricas e estruturais que permitiram o fortalecimento dos aparelhos ideológicos de Estado (AIE), em geral, e da escola, em especial, como mecanismos indispensáveis à reprodução material e social das relações de produção:

[...] Althusser não revela como surgiram esses mecanismos que procuram bloquear a tomada de consciência da classe operária, na intenção de anular os dinamismos que – segundo Marx – levariam inevitavelmente à luta de classes. Não queremos com isso insinuar que os althusserianos vejam nos AIE, e especialmente na escola, os mecanismos exclusivos de formação e perpetuação da falsa consciência, impedindo a luta de classes e paralisando a história. Mas se aceitarmos as colocações do autor ao nível meramente descritivo, então as coisas se passam na sociedade capitalista como se de fato a escola tivesse esse poder. Essa dedução seria falsa, já que os dinamismos que criam o conflito e a luta de classes, se localizam fora da escola, manifestando-se também nos AIE, mas não só neles. O peso da escola não pode, portanto, ser sobre-estimado. A escola não é nem a causa da falsa consciência nem o único fator que a perpetua. (FREITAG, 1977, p. 29)

A autora aponta, desse modo, para os limites da teoria althusseriana, especialmente quanto à sua dificuldade em indicar soluções para superação da concepção reprodutivista, embora reconheça que o poder da escola não deve ser superestimado. Freitag compartilha da perspectiva althusseriana de que, em última instância, a causa determinante da condição de classe e da “falsa consciência” é a infraestrutura econômica e de que haveria uma *sobredeterminação*²⁴ pela qual a

²⁴ Em *A Favor de Marx* encontra-se o seguinte efeito de sentido sobre essa categoria: é nessa *sobredeterminação* do real pelo imaginário e do imaginário pelo real que a ideologia é, em seu princípio, *ativa*; que ela reforça ou modifica a relação dos homens com as suas condições de existência, na própria relação imaginária. Arelada a essa

escola assume um papel fundamental na manutenção e na reprodução das “falsas consciências” (FREITAG, 1977, p.28) e, com isso, das relações materiais e sociais de produção; contudo, faltaria na análise dos althusserianos

[...] a gênese desse momento da sobredeterminação, bem como uma análise estrutural global detalhada que revela a conjunção de todos os fatores (adicionais ao da educação) que permitem com que esta, institucionalizada em um AIE, assumam um papel estratégico na manutenção do *status quo*, procurando bloquear a história. (FREITAG, 1977, p. 29).

Os autores analisados não explicitariam uma estratégia que permita, no nível da superestrutura e dentro dos AIE, a superação desse momento de *sobredeterminação*. Sua teoria da educação não seria realmente dialética, já que uma teoria desse naipe teria de incluir “os elementos da prática que possibilitassem a superação de um determinado *status quo*”, devendo ser capaz de mostrar o caminho para uma “ação emancipatória” da educação no contexto estrutural analisado.

Althusser se limita a admitir que os AIE e, com eles a escola, não devem ser encarados somente como objetos de estudo, mas sim como o lugar em que se manifesta a luta de classes. O autor não desenvolve, porém, reflexões sobre as possibilidades de a classe oprimida assumir o controle dos AIE e através deles efetivar a luta de classes nas outras instâncias.

[...]

A luta de classes se trava e se decide ao nível das outras instâncias, a econômica e a política. É aqui que se decide o destino da superação das estruturas capitalistas, não na instância dos AIE. Essa constatação vem a ser um tanto paradoxal, já que a importância dos AIE e da ideologia para a manutenção dessas estruturas havia sido claramente reconhecida. (FREITAG, 1977, p. 30).

O texto de autoria de Freitag, ao pressupor a necessidade de uma teoria dialética apontar uma solução para a superação da sociedade capitalista que privilegie a escola ou a educação nesse

interpretação, está a defesa por Althusser da ideia de que a ideologia não é pura e conscientemente um instrumento do qual os homens se servem para direcionar suas ações e estabelecer suas relações com o mundo, mas ao estarem já envolvidos nela no momento mesmo em que se servem dela, não possuem controle absoluto e consciente sobre ela e acabam vivendo essa relação de forma imaginária. Nesse sentido, é como relação imaginária e *sobredeterminada* que a ideologia pode reforçar ou **modificar** a relação dos homens com o mundo. A opção de Althusser em utilizar o termo *sobredeterminação*, conforme ele mesmo expõe, constitui o esforço teórico de reconhecer a determinação do econômico apenas em “última instância”, em busca de compreender a complexidade que a totalidade social apresenta e reconhecer os efeitos dos elementos da superestrutura, a exemplo das formas ideológicas e políticas das lutas de classes e como elas se articulam às lutas históricas.

processo, produz os efeitos de sentido de que: 1) Althusser é um teórico da educação; 2) a sua é uma teoria crítica, pois contribui para desmascarar o caráter ideológico da realidade que descreve; 3) mas não é uma teoria “verdadeiramente dialética” pois privilegia a instância econômica e política ao tratar da transformação social.

Na esteira dessa crítica aos althusserianos – em que, como se notou, estão incluídos Poulantzas e Establet –, Freitag justifica sua apropriação de Gramsci como um autor que atribui à escola e a outras instituições da *sociedade civil* (os AIE de Althusser) essa dupla função estratégica e dialética de conservar e minar as estruturas capitalistas, cabendo ressaltar que “a preocupação central de Gramsci não é a escola e sua função específica na sociedade capitalista, por isso não pode ser um teórico explícito da educação” (FREITAG, 1977, p. 30). Cria-se, com isso, o efeito de sentido de que Althusser teria sido um teórico da educação, diferentemente de Gramsci, que foi um teórico do Estado. E como seu objetivo era o de pensar sobre as políticas educacionais oficiais do Estado, esse seria o autor cujas contribuições lhe pareciam mais apropriadas.

Freitag constrói sua alteridade discursiva demarcando-se numa dada formação discursiva acadêmico-científica – mais especificamente a Sociologia da Educação – e objetivando compreender o impacto das políticas oficiais dos anos de 1965-1975 na sociedade brasileira. A repercussão de sua obra ainda se faz sentir no meio acadêmico, na medida em que materializa teoricamente os anseios existentes no período em prol de uma teoria crítica. A pesquisadora marca sua posição ideológica ao longo do texto ao reivindicar o lugar da escola no processo de transformação social, delimitando-se no âmbito do marxismo, especialmente do marxismo tal como interpretado por Gramsci e fazendo desse o seu lugar de interpretação. Destacou-se por apontar os limites que as interpretações de Marx e Althusser ofereciam, naquele momento histórico, para uma reflexão mais profunda sobre as múltiplas e contraditórias relações entre o Estado, a economia e a educação. Segundo ela, se por um lado Marx e Althusser deram um novo *status* à educação no contexto das teorias sociológicas, Gramsci, que inspirou diretamente os althusserianos na teoria dos AIE, fora mais longe na direção de atribuir à escola, instituição estratégica da sociedade civil, um papel dominante na difusão da ideologia e na constituição de um senso comum unificador, indispensável também para assegurar a difusão de contra-ideologias.

3.2 A década de 1980

Em 1983, Dermeval Saviani publica *Escola e democracia*, livro composto por artigos que datam de anos anteriores, como o autor informa no prefácio à 34ª edição:

[...] embora a publicação do livro date de setembro de 1983, o primeiro capítulo foi escrito e publicado originalmente em 1982 como artigo no número 42 de *Cadernos de Pesquisa*, revista de estudos e pesquisas em educação da Fundação Carlos Chagas. O segundo capítulo resultou da exposição oral ocorrida no simpósio *Abordagem política e funcionamento interno da escola de 1º grau* que integrou a programação da I Conferência Brasileira de Educação, realizada em São Paulo, de 31 de março a 3 de abril de 1980. A referida exposição, uma vez transcrita, foi publicada como artigo no número I da *ANDE*, Revista da Associação Nacional da Educação, em 1981. O terceiro capítulo foi escrito e publicado em 1982, no número 3, também da revista *ANDE*. Finalmente, o quarto capítulo foi escrito em 1983 especialmente para integrar o presente livro. Portanto, o conteúdo desta obra foi produzido e divulgado entre 1980 e 1983. (SAVIANI, 2005, s.n.).

Já no prefácio à 36ª edição²⁵, o autor aponta o início da década de 1980 como uma época em que se vivia “uma situação de grande efervescência, com ampla mobilização dos educadores, intensos debates pedagógicos e acalentadas esperanças de mudanças substantivas na sociedade brasileira” (SAVIANI, 2005, s.n.). No plano político, trata-se de um período marcado pela anistia e pelas eleições diretas para governadores dos estados, às vésperas da campanha “Diretas-Já” para a presidência da República. *Escola e democracia*

[...] se inseriu no debate pelo seu conteúdo polêmico e, além da denúncia das mazelas educacionais, trouxe também não apenas o anúncio de novas perspectivas, mas contribuiu igualmente para uma melhor compreensão das questões pedagógicas, propiciando aos leitores uma sistematização sucinta das principais teorias educacionais. (SAVIANI, 2005, s.n.)

Sobre o período posterior à publicação, o qual marca o contexto de recepção da obra na década de 1990, e a respeito dos dias atuais, o autor (2005, s.n.) assinala:

À grande mobilização e às expectativas da década de 1980 seguiu-se, na década seguinte, uma reversão de expectativas marcada pelo refluxo na militância, por

²⁵No momento de redação desta tese, o livro encontrava-se em sua 41ª edição.

certo descrédito na política associado a um cansaço na luta em decorrência da crescente precarização das condições de trabalho e de remuneração dos docentes de todos os níveis no país inteiro.

[...]

É, ainda, estimulante perceber que, nos dias atuais, a perspectiva teórica inaugurada com *Escola e democracia* e que prosseguiu com *Pedagogia histórico-crítica* recobra novo fôlego, sendo enriquecida com novas contribuições teóricas e retomando um certo protagonismo na formulação e implementação das políticas educativas neste ou naquele estado da federação brasileira, o que pode ser ilustrado pelos casos do Mato Grosso e do Paraná.

O livro, como se percebe, teve grande repercussão, produziu e ainda produz efeitos de sentidos relevantes sobre a questão da marginalidade em relação ao fenômeno educacional no Brasil e sobre as tendências educacionais. E é justamente ao tratar das teorias ou tendências educacionais, no primeiro capítulo do livro, que Saviani se apropria de parte das reflexões do filósofo Louis Althusser, interpretando e produzindo efeitos de sentidos importantes sobre a obra e teorias do autor.

Ao analisar como a questão da “marginalização” se apresenta nas teorias educacionais, Saviani as divide em “não-críticas” e “crítico-reprodutivistas”. As primeiras englobam a Pedagogia Tradicional, a Pedagogia Nova e a Pedagogia Tecnicista, ao passo que as segundas envolvem a teoria do sistema de ensino como violência simbólica, de Bourdieu e Passareon, a teoria da escola como aparelho ideológico de Estado, de Althusser, e a teoria da escola dualista de Baudelot e Establet:

[...] o primeiro grupo de teorias concebe a marginalidade como um desvio, tendo a educação por função a correção desse desvio. A marginalidade é vista como um problema social e a educação, que dispõe de autonomia em relação à sociedade, estaria, por esta razão, capacitada a intervir eficazmente na sociedade, transformando-a, tornando-a melhor, corrigindo as injustiças; em suma, promovendo a equalização social. Essas teorias consideram, pois, apenas, a ação da educação sobre a sociedade. Porque desconhecem as determinações do fenômeno educativo, eu as denominei de “teorias não-críticas”. Inversamente, as teorias do segundo grupo – que passarei a examinar – são críticas, uma vez que postulam não ser possível compreender a educação senão a partir dos seus condicionamentos sociais. Há, pois, nessas teorias uma cabal percepção da dependência da educação em relação à sociedade. Entretanto, como na análise que desenvolvem chegam à conclusão de que a função própria da educação consiste na reprodução da sociedade em que ela se insere, bem merecem a denominação de “teorias crítico-reprodutivistas”. (SAVIANI, 2005, p. 15-16)

Para Saviani, as teorias crítico-reprodutivistas contam com um número razoável de representantes e manifestam-se em diferentes vertentes. Todavia, independentemente de sua heterogeneidade, da singularidade das interpretações e das condições de produção, todas chegam “invariavelmente” à conclusão de que a função própria da educação consiste na reprodução da sociedade. No caso, produz-se o efeito de sentido de que Althusser, tanto quanto Bourdieu, Passeron, Baudelot e Establet, são teóricos crítico-reprodutivistas da educação.

Assumindo uma posição ideológica no âmbito da filosofia marxista, que compreende como uma filosofia da práxis e da revolução social, Saviani (2005, p. 76) propõe, nesse contexto, uma “pedagogia revolucionária” que “não é outra coisa senão aquela pedagogia empenhada decididamente em colocar a educação a serviço da referida transformação das relações de produção”. Justifica o lugar de Althusser como um teórico crítico-reprodutivista da educação (portanto, como um teórico que não contribui para colocar a educação a serviço da transformação das relações de produção) destacando a distinção realizada pelo filósofo argelino entre o aparelho repressivo de Estado (em cuja composição entram o governo, a administração, o exército, a polícia, os tribunais, as prisões etc) e os aparelhos ideológicos, entre os quais o escolar figura como instrumento de reprodução das relações de produção do tipo capitalista. Nesse contexto, Althusser é apresentado como um autor que, embora não negue a luta de classes, não atribuiria um papel importante ao AIE escolar frente à dominação burguesa, fazendo dessa uma luta “inglória”, “heroica” e “sem nenhuma chance de êxito”.

Saviani se apropria de uma forma bastante singular da obra de Althusser e produz o efeito de sentido de que Althusser é um teórico da educação e, ainda, um teórico da educação crítico-reprodutivista, na medida em que foi incapaz de propor uma “pedagogia revolucionária” e incapaz de reivindicar, teoricamente, o lugar privilegiado da escola num processo revolucionário. Portanto, identificamos que Saviani foi o primeiro intelectual, na área educacional, a utilizar a expressão – ou classificação – crítico-reprodutivista para definir o lugar de Althusser nessa área do conhecimento.

Cabe, no caso, a observação de que *Aparelhos ideológicos de Estado* é apropriado por Saviani de modo a compor um quadro de intelectuais e teorias que, apesar das suas complexidades e heterogeneidades, servem, num determinado momento histórico da educação brasileira, para justificar a construção e o lugar de uma nova proposta pedagógica, que, sete anos depois da publicação de *Escola e democracia*, viria a ser exposta de forma mais extensa no livro

*Pedagogia histórico-crítica*²⁶: primeiras aproximações, composto de estudos que dão continuidade às análises apresentadas na obra anterior. Nesse caso, *Escola e democracia* “pode ser considerado uma introdução preliminar à pedagogia histórico-crítica”.

No livro de 1991, especialmente no capítulo *O crítico-reprodutivismo e seus limites* Saviani retoma e reforça sua interpretação acerca das teorias por ele denominadas como crítico-reprodutivistas, (re)apresentando Bourdieu e Passeron, bem como Althusser, Baudelot e Establet, como representantes dessa corrente:

A pedagogia histórico-crítica vai tomando forma à medida que se diferencia no bojo das concepções críticas; ela diferencia-se da visão crítico-reprodutivista, uma vez que procura articular um tipo de orientação pedagógica que seja crítica sem ser reprodutivista. Esta colocação parece-me importante porque boa parte dos debates que se travam das objeções que se levantaram a essa tendência acabaram considerando que ela está além do crítico-reprodutivismo, e não aquém. As críticas formuladas pelo crítico-reprodutivismo são algo que se considera superado. (SAVIANI, 2008, p. 65).

As teorias crítico-reprodutivistas, de acordo com essa leitura, são elaboradas a partir do fracasso do movimento de maio de 1968, a tentativa de revolução cultural dos jovens, que teve sua manifestação mais retumbante na França, embora tenha se espalhado por diversos países. Nesse contexto histórico e social, tais teorias teriam buscado evidenciar a impossibilidade de se fazer uma revolução social pela revolução cultural. Diferentemente do texto anterior, agora Saviani faz referência ao contexto histórico e social da produção da obra de Althusser na França; todavia, o faz buscando reforçar um discurso já produzido anteriormente:

[...] os reprodutivistas raciocinam mais ou menos nos seguintes termos: tal movimento fracassou e nem podia ser diferente. Com efeito, a cultura (e, em seu bojo, a educação) é um fenômeno superestrutural; integra, pois, a instância ideológica, sendo assim determinado pela base material. Portanto, não tem o poder de alterar a base material. Logo, era inevitável que as estruturas materiais prevalecessem sobre essas pretensões acionadas no âmbito da cultura. De fato, não parece por acaso que estas teorias tenham surgido logo após o movimento francês de 1968. Assim, a teoria dos aparelhos ideológicos de Estado, de

²⁶ Segundo Saviani, o que se traduz com a expressão “pedagogia histórico-crítica” é o empenho em compreender a questão educacional com base no desenvolvimento histórico objetivo. A concepção pressuposta nessa visão é o materialismo histórico, ou seja, a compreensão da história a partir do desenvolvimento material, da determinação das condições materiais da existência humana. Trata-se de uma corrente pedagógica que se firma, fundamentalmente, a partir de 1979. O livro encontra-se, atualmente, na 11ª edição.

Althusser, e a teoria da reprodução, isto é, a teoria da violência simbólica, de Bourdieu e Passeron, são de 1970; e a teoria da escola capitalista, de Baudelot e Establet, é de 1971. (SAVIANI, 2008, p. 66)

Embora reconheça que os crítico-reprodutivistas desempenharam um papel importante no Brasil, ao impulsionarem de alguma forma a crítica ao regime autoritário e à pedagogia tecnicista, Saviani (2008, p. 67) considera que havia uma tendência no sentido de tratar a perspectiva crítica com certa homogeneidade, não se distinguindo o reprodutivismo do não-reprodutivismo: “o próprio reprodutivismo era entendido como de inspiração marxista, de caráter dialético, e esses enfoques ficaram mais ou menos misturados, imbricados”. Isso, teria constituído um problema teórico, uma vez que essas teorias eram capazes de fazer a crítica do existente, de explicar os mecanismos do existente, mas “não tinham uma proposta de intervenção prática, limitando-se a constatar, e mais do que isso, a constatar que é assim e não pode ser de outro modo” (ibidem). Tais teorias não dariam conta do problema que os educadores enfrentavam, relativo a como atuar de modo crítico no campo pedagógico, a como ser um professor que, ao agir, desenvolve uma prática de caráter crítico:

A teoria crítico-reprodutivista não pode oferecer resposta a essas questões porque, segundo ela, é impossível que o professor desenvolva uma prática crítica; a prática pedagógica situa-se sempre no âmbito da violência simbólica, da inculcação ideológica, da reprodução das relações de produção. Para cumprir essa função, é necessário que os educadores desconheçam seu papel; quanto mais eles ignoram que estão reproduzindo, tanto mais eficazmente eles reproduzem. Consequentemente, não há como ter uma atuação crítica, uma atuação contrária às determinações materiais dominantes; o professor pode até desejar isso, mas é um desejo inteiramente inócuo, porque as forças materiais não dão margem a que ele se realize. Neste contexto, foi crescendo um clamor no sentido da busca de saídas. Este anseio é que está na base da formulação de uma proposta que supere a visão crítico-reprodutivista. (Ibidem)

Estabelecendo também uma distinção entre as teorias crítico-reprodutivistas e as dialéticas²⁷, Saviani propõe “um novo esquema classificatório, introduzindo um quinto grupo de tendências pedagógicas em filosofia da educação”:

²⁷ Já num texto inédito, de 1969, intitulado *Esboço de formulação de uma ideologia educacional para o Brasil*, Saviani sistematiza, pela primeira vez, um esquema classificatório na filosofia da educação, envolvendo quatro grandes tendências: a concepção humanista tradicional, a humanista moderna, a analítica e a dialética – na qual Althusser estaria incluído.

Detectada a insuficiência dialética das teorias de Bourdieu e Passeron e Baudelot e Establet, assim como de Althusser, fui levado a ampliar meu esquema classificatório, introduzindo um quinto grupo de tendências pedagógicas em filosofia da educação – as incluídas na concepção crítico-reprodutivista. Passei então a considerar cinco grandes tendências: humanista tradicional, humanista moderna, analítica, crítico-reprodutivista e dialética. (SAVIANI, 2008, p. 69)

Desse modo, além de (re)produzir o efeito de sentido de que Althusser é um autor não dialético, uma vez que sua perspectiva não dá conta das contradições que se explicitam no movimento histórico, *Pedagogia histórico-crítica* sustenta que sua obra inviabiliza uma reflexão que se propõe a pensar a transformação social, criando o efeito de sentido de que Althusser e os demais crítico-reprodutivistas não oferecem possibilidade para pensar sobre a transformação social, na medida em que sequer apresentam uma proposta pedagógica:

[...] Chamo essa corrente de crítico-reprodutivista porque não se pode negar o seu caráter crítico, se entendermos por concepção crítica aquela que leva em conta os determinantes sociais da educação, em contraposição às teorias não-críticas, que acreditam ter a educação o poder de determinar as relações sociais, gozando de uma autonomia plena em relação à estrutura social (nesse sentido, nós poderíamos dizer que a pedagogia tradicional, assim como a pedagogia nova e tecnicista, são não-críticas). Mas além de críticas, as teorias em questão são reprodutivistas, no sentido de que chegam invariavelmente à conclusão de que a educação tem a função de reproduzir as relações sociais vigentes. Sendo assim, **essa concepção não apresenta proposta pedagógica, além de combater qualquer uma que se apresente.** Assim, dada uma sociedade capitalista, sua educação reproduz os interesses do capital. Esta concepção serviu para municiar a denúncia da pedagogia oficial dominante e, no período entre 1975 e 1978, era confundida com a concepção dialética. (SAVIANI, 2008, p. 90-91). (Grifo nosso)

O autor, portanto, se subjetiva ao longo do texto e produz sua alteridade discursiva ao buscar situar a pedagogia histórico-crítica no âmbito das demais tendências ou teorias pedagógicas existentes, indicando os limites dessas teorias ao mesmo tempo em que demarca o lugar da pedagogia por ele proposta e classificada como dialética.

**

Nesse mesmo contexto histórico, mas com objetivos distintos, em 1986 Antonio Joaquim Severino publica *Educação, Ideologia e Contra-Ideologia*, visando “oferecer subsídios e sugestões para a ação de educadores em geral, de todos os níveis de ensino”, além de proporcionar uma série de leituras fundamentais que ajudem os profissionais da educação, bem

como os estudantes e intelectuais, a refletirem sobre suas ações. O momento histórico-social, como o vê o autor (1986, p. IX), é marcado pela “crescente conscientização da profissionalização do magistério como carreira autônoma e a conseqüente ênfase na competência profissional dos mestres”.

Trata-se, assim, de um texto produzido por um professor e pesquisador universitário e direcionado aos profissionais da educação, incluindo professores, alunos e pesquisadores, procurando refletir sobre “a relevância do conceito de ideologia, como categoria indispensável para a análise e compreensão do fenômeno educacional”, e destacando a importância da filosofia da educação como possibilidade para “assegurar a fundamentação teórico-filosófica da formação dos professores” (SEVERINO, 1986, p. XI).

Teoricamente, a intenção do autor foi colocar em prática um discurso filosófico que fornecesse subsídios para o “desvendamento das relações que interligam o discurso pedagógico com o discurso filosófico” e as múltiplas formas sob as quais esse relacionamento se configura. Destarte, o autor assume seu lugar de interpretação junto à filosofia da educação, mas também reconhece as contribuições das ciências sociais a esse debate, especialmente quanto à reflexão acerca das múltiplas relações entre a educação e a sociedade, e ao contexto histórico-social. Em suma, reivindica o seu lugar junto à filosofia da educação como possibilidade de explicitação dos significados ideológicos do discurso teórico e prático da educação.

Para dar conta de tais objetivos, divide seu texto em três partes. A primeira é dedicada à questão da ideologia como categoria explicativa do conhecimento humano, em que interpreta as contribuições clássicas, especialmente de Karl Marx, de Max Weber e de Karl Mannheim; as contribuições contemporâneas, com destaque para a hermenêutica de Ricoeur; a vertente marxista, representada por Lukács, Poulantzas e Godelier; a teoria crítica da escola de Frankfurt e as reflexões de Marilena Chauí. Na segunda parte encontra-se a reflexão sobre as relações entre a ideologia e a educação, mais especificamente sobre a significação ideológica do processo pedagógico. O autor reivindica, para tanto, as contribuições teóricas de Antonio Gramsci e Louis Althusser. Trata-se de uma reflexão centrada no debate acerca do papel da educação para a reprodução e a transformação sociais. A terceira parte é dedicada à reflexão sobre a significação ideológica da educação brasileira em seus desdobramentos históricos e sociais – uma reflexão teoricamente amparada na posição que o autor assume junto a uma perspectiva crítica do processo ideológico e na compreensão das contradições próprias do fenômeno educativo e da

força transformadora da educação, através, principalmente, da construção de um discurso contraideológico²⁸.

Antes de tratar especificamente do pensamento de Althusser e suas contribuições para a reflexão educacional, Severino adianta sua interpretação sobre o pensamento do autor recorrendo às reflexões de Chauí, autora que “se opõe à pretensão de Althusser, quando considera a ciência como um discurso pleno oposto à ideologia como discurso lacunar” (SEVERINO, 1986, p.28-29). Produz então o efeito de sentido de que, para Althusser, apenas a ciência seria capaz de destruir o discurso ideológico, situando-se fora da ideologia. A citação acima é encontrada num único parágrafo que constitui, no texto, a primeira interpretação de Severino sobre Althusser.

Na segunda parte do livro, o autor refere-se a Gramsci e Althusser como os primeiros teóricos a levantarem a questão do alcance ideológico do processo educacional e a questionarem a inocência do processo pedagógico, apresentando o segundo nesses termos:

Já sob inspiração do estruturalismo, embora sem sair da esfera das perspectivas marxistas, Louis Althusser desenvolve igualmente detida análise do conceito de ideologia e de sua relação com a educação, trazendo rica contribuição à discussão atual do problema. Althusser se propõe restabelecer a cientificidade do marxismo, uma vez que considera que determinadas interpretações do mesmo, ao defender perspectivas humanistas do jovem Marx, acabaram por cair igualmente no ideologismo. Seu objetivo é, pois, no interior do próprio marxismo, distinguir ciência e ideologia, colocando-se inicialmente numa abordagem epistemológica. Com efeito, cabe à filosofia proceder a purificação da ciência de toda contaminação ideológica, bem com a sua própria purificação. Para Althusser, pois, o marxismo comporta uma filosofia capaz de constituir numa postura não-ideológica. (SEVERINO, 1986, p. 45).

Diferentemente dos autores anteriormente analisados, Severino faz referência à inspiração estruturalista de Althusser²⁹ – uma inspiração que não lhe retira o título de marxista. Também recupera uma concepção de ideologia desenvolvida por Althusser em seus primeiros escritos, publicados em *A Favor de Marx* – uma concepção de ideologia que se opõe a uma concepção de ciência e que viria a ser duramente criticada pelos marxistas e retificada, posteriormente, pelo

²⁸ Noção tomada de Marilena Chauí: refere-se a um discurso crítico, a um antidiscurso da ideologia, o seu negativo, a sua contradição. Conforme cita Severino (1986, p. 29, apud CHAÚÍ, 1980, p.23): “A crítica da ideologia não se fará pelo contraponto de um segundo discurso, mas se fará dentro dela, isto é, pela elaboração de um discurso negativo no interior do discurso ideológico”.

²⁹ Althusser não foi indiferente às interpretações que o atrelavam ao estruturalismo e se posicionou quanto a elas no texto *Elementos de Autocrítica* e em suas autobiografias.

próprio Althusser³⁰. Segundo a leitura de Severino (1986, p. 46), a ideologia é concebida por Althusser “como um sistema de representações dotada de uma existência e de um papel histórico no seio de uma dada sociedade e que se distingue da ciência”:

Assim concebida, necessária e perene, nela prevalece a ilusão e não sua possível eficácia política. Além disso, a ideologia é inconsciente, uma vez que suas estruturas atuam no processo que escapa à consciência do homem. Mistificadora, ocultando o todo social dos homens, é instrumento de dominação, sendo, portanto, própria da classe dominante, não se concebendo uma ideologia da classe dominada.

Essa concepção de ideologia não preveria lugar para a constituição de uma contra-ideologia, servindo apenas como instrumento de dominação. Quando passa a *Aparelhos ideológicos de Estado*, Severino não altera substancialmente sua interpretação, ainda que reconheça a alteração de foco da epistemologia para a política:

No seu trabalho de 1969, *Ideologia e Aparelhos ideológicos de Estado*, Althusser recoloca a questão da ideologia, agora com um enfoque mais político e menos epistemológico. É nesse trabalho que explicitará sua concepção sobre o papel do sistema escolar na sociedade capitalista. Para garantir a reprodução dos meios de produção, o capitalismo precisa garantir também a reprodução da força de trabalho: ora, esta reprodução da força de trabalho está sendo assegurada pelo sistema escolar e por outras instituições situadas fora da produção, e pressupõe, além da qualificação dos trabalhadores, a submissão à ideologia dominante como meio de preservar os lugares sociais, de acordo com o seu interesse. A escola é a instituição encarregada de inculcar a ideologia dominante, pelo conhecimento e valores que transmite. (SEVERINO, 1986, p. 46).

Constata-se que essa interpretação centra-se na questão da reprodução e da transformação da sociedade pela educação, de forma que contradição e reprodução aparecem como processos

³⁰ Para alguns autores, a obra de Althusser pode ser dividida em dois momentos. Para Evangelista (2000), há um primeiro momento que culmina em 1965, quando Althusser mostra de modo vigoroso a cientificidade do materialismo histórico, que se achava encoberta por ideologias; recorre então à categoria bachelardiana de *ruptura*, assumida sob a forma do conceito de *cesura epistemológica*, e exagera na defesa da ciência fundada por Marx e acaba por reduzir a filosofia à *teoria das práticas teóricas*, opondo ciência e ideologia, relegando a luta de classes a um segundo plano. Essa postura o torna alvo de críticas, sobretudo a que o acusa de ser exageradamente teoricista. O segundo momento da obra de Althusser, ainda segundo Evangelista, tem início em 1967 e encontra seu auge no ano de 1974: a filosofia é redefinida por ele como sendo, em última instância, *luta de classes na teoria*, e a antiga oposição entre ciência e ideologia perde seu caráter absoluto. Sánchez-Vasquez (1980), similarmente, defende que haveria dois Althusser: o primeiro, dos textos *A Favor de Marx e Ler o Capital*, produzidos no início da década de 1960; o segundo, identificado como o autor dos escritos entre 1967 e 1974, período em que Althusser realiza uma revisão dos textos da primeira fase.

opostos, ou seja, cria-se o efeito de sentido de que as teorias “reprodutivistas” não levam em consideração as forças contraditórias da sociedade, muito menos da educação. O autor reafirma esse sentido de diferentes modos em seu texto, ao mesmo tempo em que constrói sua alteridade discursiva e marca a sua posição ideológica no texto ao reivindicar a necessidade de construção de um discurso contra-ideológico:

Mas esta função reprodutivista da educação não esgota sua significação total: a educação, contraditoriamente, é também força de transformação objetiva das relações sociais, ou seja, a força da educação não tem *sentido unívoco enquanto pura instância de reprodução*. Ao contrário, os processos educacionais no seu conjunto e no seu interior geram e desenvolvem forças contraditórias, que comprometem o fatalismo da reprodução, quer ideológica, quer social, atuando simultaneamente no sentido da transformação da realidade social [...].

[...]

O real é contraditório, e a educação desenvolve-se igualmente num processo em que se embatem forças contraditórias, que podem ser ativadas pela práxis humana. Assim sendo, a educação não é apenas o lugar e o mecanismo da reprodução ideológica e social, nem o discurso pedagógico só abre espaço para a significação ideológica no sentido reprodutivista. *A educação pode também desenvolver e implementar um discurso contra-ideológico*. (SEVERINO, 1986, p. 51)

Como o autor concebe a possibilidade de desenvolver e implementar esse discurso contra-ideológico? Ele responde: considerando a força de mediação e de ruptura das funções reprodutivas e ideológicas da escola através dos processos educacionais, de forma a reivindicar a escola como espaço de formação política das classes dominadas, “tanto ao nível da gestação de sua consciência de classe, como ao nível de sua instrumentalização para a práxis política mais adequada” (SEVERINO, 1986, p. 52). Desse modo, o autor produz sua alteridade discursiva, no âmbito da filosofia da educação, assumindo posição ideológica junto a uma perspectiva crítica dos processos educacionais e apresentando as múltiplas relações entre os processos pedagógicos e educacionais. Subjetiva-se ao longo do texto ao reivindicar a força contraditória da escola e da educação para a transformação social e, mais especificamente, ao destacar que a educação também tem potencial para “desenvolver e implementar um discurso contra-ideológico”.

3.3 A década de 1990

O livro intitulado *O que produz e o que reproduz em educação*, de Tomaz Tadeu da Silva, publicado em 1992, é apresentado pelo autor, no prefácio, como uma reunião de ensaios, alguns publicados anteriormente, outros inéditos. Compõe-se de nove capítulos, os quais são dedicados à sociologia da educação, às teorias da reprodução, a uma teorização crítica em torno do currículo e às relações entre educação e trabalho.

Na primeira parte, o autor dedica três capítulos à análise dos temas centrais do que denomina “tradição crítica em Sociologia da Educação”, realizando um balanço crítico das teorias da reprodução. Reflete então sobre o paradigma da “reprodução”, posicionando-se em defesa desse conceito ou paradigma:

Pode-se dizer que o grande tema desta Sociologia da Educação é o dos mecanismos pelos quais a educação, ou mais concretamente, a escola, contribui para a produção e a reprodução de uma sociedade de classes. Este é o tema unificador desta tradição teórica e empírica, o fio de ligação entre estudos que, de resto, podem se mostrar bastante divergentes. Seria mesmo em torno deste tema que se poderia tentar uma definição da Sociologia da Educação hoje. Mas o que é mais importante é que os estudos que marcam e delimitam o campo da Sociologia da Educação nos últimos 20 anos centram-se em torno dessa problemática: o *Ideologie et appareils idéologiques d'Etat* de Althusser (1970), o *Schooling in Capitalist America* de Bowles e Gintis (1976), o *La Reproduction* de Bourdieu e Passeron (1970), o *L'École capitaliste en France* de Baudelot e Establet (1971) e o *Knowledge and control* de Michel Young (1971), muitas vezes englobados sob o título, impróprio e depreciativo, de reprodutivistas. Naturalmente eles têm muita coisa a separá-los e são estas diferenças que vão permitir fazer um desdobramento deste tema geral. (SILVA, 1992, p. 15)

Entre as características diferenciadoras que não permitem que esses autores sejam classificados sem mais como reprodutivistas, a não ser de maneira imprópria e depreciativa, segundo suas palavras, o autor menciona:

[...] Temos, por um lado, os ensaios declarados marxistas como os de Althusser, Bowles e Gintis, e Baudelot e Establet, para os quais a divisão social decisiva é aquela entre classes econômicas e para os quais o papel da escola consiste em preparar as pessoas para os diferentes papéis de trabalho nessa divisão. E por outro, o famoso estudo de Bourdieu e Passeron, para os quais a divisão social é centralmente mediada por um processo de reprodução cultural. Num outro eixo,

temos de um lado esses quatro estudos mencionados, centrados nos mecanismos amplos da reprodução social via escola e os estudos da nova sociologia da educação, preocupados em descrever as minúcias do funcionamento do currículo escolar e de seu papel na estruturação das desigualdades sociais. (SILVA, 1992, p.16)

Depois de expor as principais interpretações que vigoraram nos últimos anos na sociologia da educação e concluir que a problemática central dessa área do conhecimento concentra-se na questão da produção e da reprodução social, o autor alerta para o fato de que muitas temáticas permanecem pouco desenvolvidas, citando como exemplos as relações entre a teoria do Estado e a educação, a conexão entre os níveis micro e macrosociológico, as complexas relações entre a ideologia e a cultura. No capítulo *Em favor da teoria da reprodução*, historia a relação dos intelectuais de esquerda com o conceito de reprodução:

Para quem gosta de comemorações, aqui temos: a ampla utilização do conceito de reprodução na análise das relações entre educação e sociedade completa vinte anos, se aceitamos o ensaio de Althusser (1970), o *Ideologie et appareils idéologiques d'état*, como o ponto inicial da longa e frutífera carreira do conceito. Neste período o conceito e seus cultivadores passaram de uma situação de amplo uso e de alto prestígio a uma situação de abandono e desprezo generalizado. É uma tendência internacional dos analistas educacionais de esquerda tentar evitar qualquer elemento que possa levar à suspeita de que eles sejam a favor do conceito de reprodução. (SILVA, 1992, p. 29)

Já no Brasil,

[...] muito cedo o conceito e o paradigma subjacente tinham sido descartados como inadequados, sendo substituídos em muitos círculos por um certo paradigma pedagógico pobre e sem potência analítica, com pretensões a ser o ponto culminante de uma evolução sem história de uma linhagem artificialmente construída de tendências pedagógicas. Mas esta é outra história. De qualquer forma, nesses círculos, ser cunhado de reprodutivista significava, e significa, o máximo do opróbrio. (Ibidem)

O autor assinala que a utilização do paradigma da reprodução em educação passa necessariamente por três trabalhos centrais – os textos já citados do filósofo Althusser, dos sociólogos Bourdieu e Passeron e dos economistas Bowles e Gintis. A gênese desses estudos aponta para alguns fatos notáveis: 1) não foi por coincidência que essas três pesquisas, que representam uma ruptura radical com as perspectivas dominantes em educação, tenham feito sua

aparência aproximadamente na mesma época, sem nenhuma influência mútua – não faltando quem procurasse fazer a ligação dessa coincidência com o desencanto, que se seguiu às revoltas de 1968, em relação às possibilidades de transformação da sociedade capitalista; 2) também não foi mera coincidência que esses cinco homens não sejam pedagogos ou teóricos educacionais, pois as condições sociológicas desse último ofício dificultavam que adviesse daí qualquer ruptura com o paradigma tecnológico dominante na época; 3) não se pode deixar de fora o fato de que esses estudos tiveram sua origem em países centrais do capitalismo, numa época de consolidação desse modo de produção.

Desse modo, o texto de Tomaz da Silva produz os efeitos de sentidos de que: 1) Althusser e outros autores classificados como reprodutivistas não são teóricos da educação; 2) há interpretações equivocadas quanto ao fato de haver relação entre essas teorias e o episódio de maio de 1968; 3) não foi por acaso que as denominadas teorias reprodutivistas tenham surgido nos países centrais do capitalismo, em contextos históricos e sociais específicos.

No esforço de sistematizar as críticas gerais que atingiram o conceito de reprodução, o autor diz se surpreender com o amplo consenso existente quanto aos problemas que ele apresentaria, “podendo indicar que de fato ele é inadequado ou que há uma certa preguiça dos críticos”. Segundo sua classificação, essas críticas atribuem às abordagens reprodutivistas os seguintes rótulos depreciativos: 1) são mecanicistas, reducionistas e economicistas; 2) são funcionalistas; 3) supõem uma total passividade dos atores sociais; 4) ignoram ou teorizam inadequadamente as possibilidades de transformação social; 5) são a-históricas; 6) ignoram o conflito, a contradição e a resistência. Como consequência de tais restrições: 7) são simplistas, pessimistas e derrotistas; 8) não correspondem às especificidades dos países não desenvolvidos.

Contrapondo-se a essas acusações, Silva alerta para o caráter polissêmico da palavra reprodução, não tanto quanto à palavra em si, cujo significado geralmente coincide com o da linguagem corrente, mas principalmente quanto àquilo que a complementa: o que é que está sendo reproduzido? Um dos fatores que, segundo ele, desencadeiam essas várias apropriações da palavra reprodução pode estar na dificuldade e mesmo na falta de uma vinculação mais complexa e estreita com a própria concepção marxiana da reprodução – tal como se apresenta no texto *O Capital* –, uma relação que apenas Althusser declara estabelecer e que muitos dos seus críticos não levaram em consideração nas suas interpretações.

Lembra o autor que o processo de reprodução das relações sociais está posto no âmago da análise de Marx, de forma que “a dinâmica da sociedade capitalista é posta em movimento pelo processo de autovalorização do capital”, no qual aquela reprodução – isto é, do capitalista como capitalista, do trabalhador como trabalhador –, nos termos em que Marx a apresenta, constitui tanto uma exigência quanto um resultado dessa busca de autovalorização. Ou seja, “a noção de reprodução é indissociável da teorização marxiana da sociedade capitalista”:

Assim, abandonar a noção de reprodução na análise da dinâmica educacional na sociedade capitalista significa simplesmente renunciar a uma análise marxista da educação, o que é, obviamente, uma atitude perfeitamente legítima. Mas o difícil de ver é como se pode descartar essa noção e ainda assim continuar operando dentro do universo marxiano. (SILVA, 1992, p. 54).

O maior equívoco dos críticos do reprodutivismo – especialmente daqueles que imputam às teorias da reprodução uma visão pessimista da mudança social e um papel político desmobilizador, sobretudo no que se refere à ação dos educadores – está, de acordo com o autor, em dedicarem-se aos problemas e aos limites das teorias da reprodução em educação sem, no entanto, chegar à questão central, que consiste em decidir se a noção de reprodução tem poder explicativo ou não. Até porque

[...] não há nenhum indício de que uma perspectiva mais otimista vá contribuir ou tenha contribuído para mudar na essência o funcionamento das nossas escolas ou da nossa sociedade, como tão bem assinalou R. Brosio (1990). Apesar da ardente retórica otimista de alguns educadores, a educação e os outros mecanismos continuam a produzir os elementos básicos de uma sociedade injusta e desigual. Nenhuma retórica será um bom substituto de uma sólida teoria. (SILVA, 1992, p. 54)

Sobre as objeções à utilização do conceito de reprodução por sua suposta falta de ênfase nos processos de conflito e resistência, Silva afirma que isso pode ser verdade para algumas das teorias da reprodução em educação, mas “não é inerente ao conceito de reprodução, tal como descrito por Marx em *O capital*”. Segundo ele, não há sentido em opor contradição e reprodução, sobretudo quando há o entendimento do processo de reprodução no sentido desenvolvido por Marx:

Em suma, a rejeição das teorias da reprodução não tem sido acompanhada por nenhuma teorização mais abrangente e apropriada das relações entre a educação e a sociedade. Sua rejeição, também não tem sido feita com base em uma argumentação decisiva, mas, na maior parte das vezes, através de qualificações e matizações que consistem mais num refinamento de seus postulados básicos que sua desconsideração pura e simples. No balanço global, o conceito de reprodução continua sendo um conceito de grande importância analítica e de um alcance teórico bastante amplo na tarefa de se compreender a dinâmica da relação entre educação e sociedade. Sua rejeição definitiva, se é que ela deve se dar, ainda está para ser demonstrada com argumentos mais sólidos do que os que foram até aqui apresentados. (SILVA, 1992, p. 58).

O autor indica que uma abordagem realmente crítica em educação deve ser capaz de teorizar sobre a reprodução e a mudança, a manutenção das estruturas e a possibilidade de modificá-las:

Sem uma teoria crítica da reprodução, estaremos cegos, agindo de forma errática e inconscientes sobre o que determina nossas ações. Sem uma teoria da produção, estaremos incapacitados, ignorantes de nosso papel numa dinâmica social que estará se movimentando, produzindo ou reproduzindo, de qualquer forma. É no cruzamento de ambas que reside a promessa de uma teoria crítica em educação que não nos torne nem prisioneiros da ideologia da livre determinação, nem amarrados pela camisa-de-força da ideia de que somos apenas e inexoravelmente portadores das estruturas. (SILVA, 1992, p. 71).

A interpretação de Silva, como se observa, rompe com um discurso – homogêneo e até cristalizado na área educacional – que afirma que as teorias e os teóricos reprodutivistas ou crítico-reprodutivistas não oferecem possibilidade para pensar a mudança social ou inviabilizam qualquer reflexão dessa natureza. Apresentando preocupações e objetivos distintos dos textos anteriormente analisados, o texto em questão enfrentou o desafio de repensar as teorias reprodutivistas da educação, sua complexidade e importância no âmbito do próprio marxismo, enfatizando a necessidade de se aprofundar o debate sobre o alcance teórico que elas oferecem.

3.4 De 2000 em diante

Marcos Cassin publica, em 2005, um capítulo intitulado *Louis Althusser: referências para pesquisa em Educação*, na coletânea *Marxismo e Educação: debates contemporâneos*, organizada por Dermeval Saviani e José Claudinei Lombardi. O texto sintetiza as reflexões que o

autor desenvolveu e apresentou em sua tese de doutorado, intitulada *Louis Althusser e o papel político/ideológico da escola*, defendida em 2002, na Faculdade de Educação da Unicamp. Já nesse trabalho explicita sua visão do filósofo argelino, argumentando que o fato de Althusser ter utilizado uma certa terminologia estruturalista não pode defini-lo como estruturalista, uma vez que ele se utiliza de termos e conceitos identificados com o estruturalismo, mas que já haviam sido utilizados pelo próprio Marx como, por exemplo, os conceitos de estrutura, elementos, lugar, relações, determinações por relações, formas e formas transformadas, entre outros.

O autor delimita o seu lugar de interpretação na sociologia da educação, numa perspectiva discursiva acadêmica e ideologicamente marxista, propondo-se a retomar, em vista da conjuntura política, econômica, social e cultural da atualidade, o vigor temático das “análises mais amplas e estruturais que possibilitem entender a educação neste contexto de reorganização do capital, este apresentando-se como capital globalizado, neoliberal e até como pós-moderno”. (CASSIN, 2005).

Depois de levantar a hipótese de que esse contexto põe a necessidade de a “escola reorganizar-se para cumprir seu papel político/ideológico de reprodução da concepção de mundo neoliberal”, justifica sua apropriação do pensamento althusseriano afirmando que os conceitos de ideologia, de Estado e de reprodução tornam-se “importantes instrumentais de análises das mudanças atuais que o capitalismo está sofrendo na sua base de produção e também na superestrutura, em particular a escola”:

[...] Com relação ao Estado, este deve ser compreendido com a superestrutura do social e composto pelos seus Aparelhos Repressivos e pelos seus Aparelhos Ideológicos (AIE), ampliando o conceito de Estado descrito na obra de Marx, mas mantendo a essência tal como aparece nesta, em que afirma que o Estado é um instrumento da classe dominante para se manter enquanto tal, portanto um instrumento de dominação e exploração. (CASSIN, 2005, p.164-165).

Sua interpretação enfatiza a pertinência do conceito de ideologia althusseriano para a compreensão dos limites e das contribuições da luta ideológica para a transformação social, uma vez que essa conceituação também se aplica à ideologia da classe não comprometida com o processo de reprodução social. Reconhece, assim – diferentemente de outras apropriações e interpretações realizadas –, que Althusser produz reflexões que concebem a possibilidade de a ideologia e os aparelhos ideológicos não expressarem apenas os interesses reprodutivos da classe

dominante, mas também de materializarem os interesses dos dominados, viabilizando ou, ao menos, esboçando a mudança social:

As inferências possíveis da escola e do AIE escolar passam pela compreensão dos sujeitos interpeladores enquanto sujeitos ideológicos, que por sua vez são constituídos fora da escola e do AIE escolar, mas que se materializam em práticas no interior destas e, enquanto tese de uma concepção de ideologia em geral, a constituição de sujeitos interpeladores é válida para as ideologias dominantes, como também, para as ideologias dominadas. (CASSIN, 2005, p. 167)

O autor não se limita ao texto *Aparelhos ideológicos de Estado*, mas também faz referência a outros importantes textos de Althusser, a exemplo do manuscrito *Sobre a Reprodução*, buscando compreender a teoria da ideologia em geral, bem como as concepções de ideologia particular e aparelhos ideológicos no conjunto da obra de Althusser, de forma a produzir um discurso bastante singular sobre o filósofo e suas reflexões, contribuindo para se repensar sobre seu lugar na área educacional:

[...] retomar Althusser é recuperar a contribuição que ele, como outros denominados “reprodutivistas”, deu e pode continuar dando, na análise da sociedade, referências que são importantes para estudos que se propõem à análise das grandes relações entre processos sociais amplos e resultados amplos dos processos educacionais. (CASSIN, 2005, p. 176).

Em suma, seu texto não questiona as interpretações existentes sobre as teorias “reprodutivistas” e seu lugar na área educacional, mas se apropria das teorias e conceitos althusserianos como instrumento para pensar o papel político-ideológico da escola no contexto de reorganização do capital ou do neoliberalismo. Trata-se de uma apropriação que serviu para estimular uma reflexão em torno da atualidade do pensamento althusseriano e sobre as possibilidades – ainda não esgotadas – do seu referencial para a área educacional.

**

Em 2009 Sílvio Gallo publica *Subjetividade, Ideologia e Educação*, ensaio escrito entre 1989 e 1990, conforme informa no prefácio – texto em que o autor destaca o fato de a questão da ideologia, apesar de um tanto quanto fora de moda, sempre ter-lhe sido um incômodo, a ponto de resolver enfrentá-la como um verdadeiro problema filosófico e de necessidade vital. Caracteriza sua reflexão como uma espécie de “acerto de contas” com parte de sua formação acadêmica e

com seu incômodo frente às abordagens marxistas e à caracterização da ideologia como “falsa consciência”. Trata-se, para ele, de buscar uma explicação sobre “como a ideologia ‘funcionava’ em cada sujeito particular”:

Uma coisa é afirmar que, numa determinada sociedade, a ideologia preponderante é constituída pelas ideias produzidas pela classe dominante, disseminadas pelo conjunto da sociedade. No entanto, o que faz com que um indivíduo da classe dominada assuma tais ideias, passando a viver como se elas fossem suas? Que mecanismo perverso de controle é esse que, além de roubar a força de trabalho dos menos favorecidos, tira-lhes, ainda, o mais mísero cotidiano e, acima de tudo o sonho? A essas questões esse marxismo não me apresentava respostas. (GALLO, 2009, prefácio)

O autor esclarece que seus estudos transversais e marginais em Filosofia levaram-no por caminhos outros, fazendo-o vislumbrar alternativas à problemática ideológica, encontrando nos textos de Félix Guatarri, alguns dos quais escritos em parceria com filósofos como Gilles Deleuze e Antonio Negri, elementos importantes para a compreensão do processo de subjetivação – construção da subjetividade – na sociedade capitalista, e chaves para uma reflexão sobre as formas como a ideologia se entranha nas estruturas subjetivas de cada um. Informa ainda ter se valido das análises de Wilhelm Reich sobre a formação do caráter e de obras de Jean-Paul Sartre e Cornelius Castoriadis.

Refletindo sobre o papel da escola no processo de subjetivação e de disseminação da ideologia, na busca de possibilidades concretas para romper com o círculo vicioso imposto pela máquina de produção, o autor toma como fio condutor a temática da ideologia em sua relação com o sujeito, tal como se apresenta nas principais obras de Marx e Engels, passando por Gramsci e concluindo com Althusser, que “teve o mérito de ser um dos primeiros a colocar a relação da ideologia com o sujeito, no famoso ensaio sobre os *Aparelhos ideológicos de Estado*”. Numa segunda parte, trata da questão pela via da fenomenologia, pesquisando novos elementos para a compreensão do fenômeno da “reprodução da produção” e pistas que lhe permitam compreender a relação indivíduos *versus* sociedade.

A alteridade discursiva do autor se produz à medida que procura em correntes filosóficas não marxistas, especialmente na fenomenologia, alternativas para equacionar as problemáticas existentes em torno da questão da ideologia, principalmente a fim de construir um novo referencial para a compreensão do fenômeno ideológico, “aprofundando as considerações de

Althusser sobre a ideologia enquanto instituidora do sujeito”. Dessa maneira, é assumindo o marxismo como ponto de partida e buscando avançar em relação a essa corrente de pensamento que o autor se apropria do texto de Althusser e produz efeitos de sentidos específicos sobre a teoria da ideologia:

Nesse âmbito, tratava-se de avançar e aprofundar as considerações de Althusser sobre a ideologia como instituidora do sujeito. Para isso, tomarei por bases as ideias de dois outros autores que, formados na Psicanálise, partiram para a construção da compreensão da relação do indivíduo com a sociedade, uma relação mutuamente dialética, em que um age sobre o outro, transformando-se ambos. De um lado, tomarei a obra de Wilhelm Reich, notadamente a *Análise do Caráter*, fundamental para a compreensão de como os desejos pessoais podem manifestar-se em uma teoria social e de como essa teoria social pode, depois, agir sobre os indivíduos que a construíram. De outro lado, tomarei a obra de Félix Guattari, um esforço no sentido de perceber os processos micropolíticos – individuais – que ensejam os fenômenos macropolíticos – sociais –, isto é, de compreender como a ideologia age sobre cada indivíduo e a ação que esse indivíduo realiza sobre a sociedade. (GALLO, 2009, p. 67).

É nesse contexto discursivo, filosófico e acadêmico, que o autor revela se apropriar das interpretações de Althusser na área educacional, especialmente como se apresentam num ensaio sobre a ideologia, presente no livro *Posições 2*, com o título *Notas para uma pesquisa*. Sua leitura traça a seguinte imagem de Althusser: 1) foi uma figura bastante controversa no marxismo do século XX, cuja obra se constitui numa reação contra a ortodoxia mecanicista, reavivando o pensamento crítico e instigador de Karl Marx; 2) segue a trilha aberta por Gramsci, ao tomar a ideologia como uma realidade social, o próprio “cimento” que une e articula as várias instâncias sociais, mas indo além de Gramsci, estruturando melhor essa questão e abrindo novas perspectivas de análise; 3) objetivou construir uma “teoria geral da ideologia” que faltava em Marx e, portanto, trabalhou sobre suas bases para chegar a uma teoria coesa e globalizante; diferentemente de Marx, não concebe a ideologia como “falsa consciência”; 4) articula a questão da ideologia a uma concepção de Estado e de *aparelhos ideológicos de Estado*; 5) concebe: a materialidade da ideologia; a relação do indivíduo com a ideologia, melhor dizendo, a interpelação do sujeito pela ideologia; a ideologia como exterioridade (os sujeitos vivem na ideologia como se estivessem fora dela); uma noção de sujeito paradoxal: “o ato de tornar-se sujeito é, logo, um ato de libertação e um ato de sujeição ao mesmo tempo”. (GALLO, 2009, p. 61)

Em resumo, no quadro das “considerações althusserianas”,

temos que a ideologia constrói todo um referencial de significações que permite aos indivíduos que se reconheçam, tornando-se *sujeitos*, que serão livres para agir dentro desse referencial que, em última instância, é o que define o tom e a direção de suas ações. A ideologia não é uma realidade abstrata, mas concreta, material, pois todo esse referencial existe na prática, e as ideias são construídas nele e com base nele, encarnando-se em práticas rituais, só tendo sentido quando exprimidas e experimentadas no interior desses rituais. Essas são características da ideologia como um fenômeno geral que, portanto, não tem história. Toda e qualquer ideologia particular, situada historicamente, obedecerá a essas características gerais, ganhando algumas conotações específicas de acordo com os referenciais sociais por ela instituídos. (GALLO, 2009, p. 61)

Segundo o autor, mesmo tendo sido bastante criticada nos meios marxistas e apresentando problemas estruturais, pelo fato de constituir-se como notas introdutórias, a teoria althusseriana da ideologia apresenta ideias bastante originais e abre novas perspectivas para a questão, facilitando sua compreensão e aprofundando o nível do conhecimento a respeito. Se Marx realiza uma primeira reflexão sobre o fenômeno da ideologia e Gramsci aprofunda politicamente o conceito e abre novos caminhos para a análise, Althusser joga novas luzes sobre a questão, ao pensar sobre a relação entre a ideologia e os indivíduos, sobre o processo de constituição dos sujeitos.

Na interpretação empreendida por Sílvio Gallo, Althusser não é apontado como um teórico da educação, mas como um autor marxista que abre novo e importante caminho para a compreensão do fenômeno ideológico no âmbito e nos limites do próprio marxismo. Daí sua necessidade de buscar, na fenomenologia e em outros autores, reflexões que lhe permitam ir além de uma interpretação marxista do fenômeno, vislumbrando outras possibilidades teóricas e interpretativas sobre um processo educativo que possibilite “aos indivíduos a construção autônoma de sua subjetividade, resultando em pessoas singulares”, de modo a constituir-se num “empreendimento verdadeiramente revolucionário, um golpe contra a sociedade de dominação que, articulada numa máquina por demais complexa e bem azeitada, vem fazendo de nós parte de suas engrenagens há milhares e milhares de anos”. (GALLO, 2009, p. 134).

3.5. Vertentes interpretativas

Foi possível identificar, por meio do presente levantamento e da análise das obras selecionadas, a existência de duas vertentes de interpretação dos textos de Althusser: numa delas predomina a leitura que salienta a importância das reflexões críticas do autor para a área educacional, acusando no entanto os limites da teoria dos aparelhos ideológicos de Estado para se pensar sobre o papel e o lugar da escola num processo de transformação social; noutra, a nota dominante consiste em abrir-se às possibilidades que a obra althusseriana ainda oferece para se pensar sobre a mudança social, destacando sua teoria da ideologia. Cumpre observar que não é a posição ideológica assumida pelos autores que marca a principal distinção entre eles, mas os objetivos que direcionam a produção dos textos e os problemas teóricos e práticos que se propuseram a enfrentar. Cabe assinalar que um mesmo texto pode expor tanto os limites quanto o alcance das teorias althusserianas, mas há sempre o predomínio de uma ou de outra tendência interpretativa.

Os textos revelaram que foi nas décadas de 1970 e 1980, período posterior à publicação de *Aparelhos ideológicos de Estado*, que Althusser passou a ser apropriado nas/pelas teorias educacionais brasileiras. Essas décadas foram marcadas por um conjunto de transformações no cenário político e educacional brasileiro, que abrangeram o período de resistência ao regime autoritário, o fim da ditadura militar, o entusiasmo e as esperanças com a volta da democracia e a promulgação da Constituição de 1988. As análises críticas sobre a educação aparecem e se destacam, então, por revelar as profundas articulações existentes entre educação, sociedade, política, interesses econômicos e desigualdades sociais. O período foi também de questionamento sobre as limitações dessas teorias críticas em relação aos problemas enfrentados na época, especialmente no que dizia respeito ao anseio por um discurso contraideológico e por novas propostas pedagógicas. Foi nesse contexto, portanto, que as teorias denominadas crítico-reprodutivistas ganharam espaço e rótulo, ao mesmo tempo que ataques e acusações.

Na década de 1990, por sua vez, surge uma primeira reflexão crítica sobre as apropriações e interpretações realizadas e novas luzes são lançadas sobre esse debate. Do ponto de vista histórico, a inserção do Brasil na economia globalizada cobra novos posicionamentos teóricos e reflexões. Teorias cujas limitações e alcance pareciam esgotados são reapropriadas e

ressignificadas, mostrando-se ainda atuais. Novas questões se colocam e novas reflexões surgem, outros textos de Althusser tornam-se públicos e discussões que antes pareciam secundárias, como a relativa à teoria da ideologia, são recuperadas em sua complexidade. Os primeiros questionamentos não desaparecem, mas são teoricamente atualizados e situados, melhor dizendo, os limites apontados por essas apropriações permanecem, mas suas possibilidades também são destacadas nos textos publicados de 1990 em diante.

Sobre as restrições feitas ao discurso althusseriano, cabe lembrar que, segundo elas, tal discurso: 1) não oferece a possibilidade de pensar sobre o lugar privilegiado da escola num processo revolucionário ou de transformação social, por isso não pode ser considerado dialético no sentido marxista do termo; 2) não encaminha a resolução do problema que os educadores enfrentam, a respeito de como atuar no campo pedagógico de modo crítico; 3) não dá conta das contradições que se explicitam no movimento histórico; 4) inviabiliza “qualquer” e “toda” possibilidade de pensar a transformação social; 5) não oferece uma proposta pedagógica; 6) não prevê lugar para a constituição de uma contraideologia, uma vez que reserva à ideologia apenas o papel de instrumento de dominação, sendo própria da classe dominante; 7) opõe o processo de reprodução ao processo de transformação.

A respeito daquilo que, segundo as apropriações analisadas, o discurso althusseriano oferece em termos de possibilidades, pode-se resumir: 1) trata-se de um discurso crítico, que questiona o papel da escola no que concerne à justificação da divisão social do trabalho e ao interesse da dominação de classe; 2) faz a crítica às pedagogias ou tendências pedagógicas existentes; 3) fornece novos elementos para se pensar as complexas relações entre o Estado e a educação, entre a ideologia e a cultura, entre a infra e a superestrutura; 4) apresenta um poder explicativo sobre o real; 5) empreende a análise das mudanças que o capitalismo sofre na sua base de produção e na superestrutura, em particular a escola; 5) reflete sobre a materialidade da ideologia e da luta de classes, sobre como a ideologia se materializa nos AIE e assume a forma de luta ideológica; 6) permite que se conceba uma ideologia ou ideologias distinta(s) da dominante/capitalista; 7) torna possível pensar em como a ideologia também pode materializar o interesse dos dominados; 8) lança novas e importantes luzes sobre a questão da ideologia, sobre a sua materialidade e as suas relações com os indivíduos/sujeitos.

4. À GUIA DE CONCLUSÃO

A repercussão de *Aparelhos ideológicos de Estado* exigiu de Althusser comentários e esclarecimentos em forma de notas, datadas de dezembro de 1976, como resposta às críticas direcionadas ao seu texto. Segundo ele, a mais frequente refere-se ao seu “funcionalismo”.

[...] Quiseram ver, em minhas notas teóricas, uma tentativa de recuperar em favor do marxismo, uma interpretação que definisse os órgãos somente por suas funções imediatas, *fixando*, desse modo, a sociedade no interior de certas instituições ideológicas, encarregadas de exercer funções de submetimento em última análise, uma interpretação não dialética, cuja lógica mais profunda excluísse toda possibilidade de luta de classes. (ALTHUSSER, 1983, p.109).

Assinalando que os críticos não leram com suficiente atenção as notas finais do seu ensaio, em que sublinhou o caráter *abstrato* da sua análise e colocou explicitamente no centro da sua concepção a luta de classes, ressalta que se há algo que pode ser retirado da teoria de Marx sobre a ideologia é a afirmação da “primazia da luta de classes sobre as funções e o funcionamento do aparelho de Estado, dos aparelhos ideológicos de Estado” – o que, certamente, é incompatível com qualquer forma de funcionalismo.

[...] a classe dominante deve reproduzir as condições materiais, políticas e ideológicas de sua existência (existir é reproduzir-se). No entanto, a reprodução da ideologia dominante não é a simples repetição, não é uma reprodução simples, nem sequer uma reprodução ampliada, automática, mecânica de instituições *dadas*, definidas, de uma vez por todas, por suas funções: é o combate pela unificação e renovação *de elementos ideológicos anteriores*, disparatados e contraditórios, numa unidade conquistada na e pela luta de classes, contra as formas anteriores e as novas tendências antagônicas. A luta pela reprodução da ideologia dominante é um combate inacabado que sempre é preciso retomar e que sempre está submetido à lei da luta de classes. (ALTHUSSER, 1983, p. 110-111).

Procurando responder às objeções que lhe foram feitas sobre o AIE político e os partidos políticos, Althusser acabou por oferecer novos elementos para a reflexão sobre os AIE e a luta ideológica, buscando deixar claro que nunca disse que um partido político fosse um AIE, mas peças de um AIE específico: o aparelho ideológico de Estado político, que se distingue do

aparelho (repressor) político de Estado – que compreende o chefe de Estado, o governo e a administração – porque funciona, prioritariamente, através da ideologia.

Num parágrafo – longo por sinal – sobre o papel da ideologia na unificação das práticas do partido comunista e na luta classes, Althusser oferece elementos que colaboram para uma melhor compreensão sobre o lugar que a sua teoria da ideologia *em geral* ocupa na luta ideológica.

Poderá dizer-se, indubitavelmente, que o partido comunista se constitui também, como todos os partidos, sobre a base de uma *ideologia*, a qual ele mesmo chama de *ideologia proletária*. Certo. Também nele a ideologia desempenha um papel de *cimento* (Gramsci) de um grupo social definido, cujo pensamento e práticas unifica. Também nele a ideologia *interpela os indivíduos como sujeitos*, muito exatamente como *sujeitos-militantes*: basta ter alguma experiência concreta de um partido comunista para ver como se desenvolve esse mecanismo e essa dinâmica, que, em princípio, não marca mais o destino de um indivíduo do que o faz qualquer outra ideologia, tendo-se em conta o *jogo* e as contradições que existem entre as diferentes ideologias. Mas o que se chama a ideologia proletária não é a ideologia puramente *espontânea* do proletariado, na qual *elementos* (Lenine) proletários se combinam com elementos burgueses, estando, em geral, submetidos a estes. E isso porque, para existir como classe consciente de sua unidade e ativa em sua organização de luta, o proletariado necessita não somente da experiência (a das lutas de classes em que combate há mais de um século), mas também de *conhecimentos objetivos*, cujos fundamentos a teoria marxista lhe proporciona. Sobre a dupla base dessas experiências, iluminadas pela teoria marxista, constitui-se a ideologia proletária, ideologia de massas, capaz de unificar a vanguarda da classe operária em suas organizações de luta de classe. *Trata-se, portanto, de uma ideologia muito particular*: é ideologia, uma vez que a nível das massas, funciona como toda ideologia (interpelando os indivíduos como sujeitos), mas impregnada de experiências históricas, iluminadas por princípios de análise científica [...]. (ALTHUSSER, 1983, p. 123-124).

Cabe destacar aí o fato de Althusser superar, teoricamente, sua tendência a opor ciência e ideologia, na medida em que concebe a teoria marxista e o conhecimento científico como ideológicos e capazes de ajudar na emergência, na formulação de uma outra ideologia, proletária. Igualmente importante é que a ideologia não é então caracterizada por reproduzir as condições de produção, mas por seu potencial revolucionário, na medida em que interpela os indivíduos como sujeitos *militantes*. Com um acréscimo mais importante ainda: a construção de uma ideologia – que se opõe à ideologia burguesa, capitalista ou dominante – depende de múltiplos elementos, não surge espontaneamente, mas das experiências das lutas históricas iluminadas pelo

conhecimento científico, que não deixa de ser ideológico, mas que pode se diferenciar da ideologia dominante, permitindo a tomada de sua consciência.

A construção de uma ideologia, tal como a ideologia proletária do partido comunista, é apontada por Althusser como elemento indispensável à concretização de uma luta política, que no âmbito da superestrutura potencializa a efetivação de um processo revolucionário. Essa teoria da superestrutura, porém, é apenas metafórica, uma vez que a luta de classes que ocorre nela está enraizada na luta que se trava na infraestrutura, constituindo-se na possibilidade mesma de sua concretização, a qual só é possível por meio dos sujeitos e para os sujeitos históricos concretos. Isso implica uma relação em que a ideologia e os sujeitos mutuamente se constituem, tal como Althusser já havia enunciado no texto de 1970.

Tais efeitos de sentido justificam as apropriações que o situam como um autor crítico e que contribuiu para questionar o papel da escola e das pedagogias existentes na justificação da divisão social do trabalho e na reprodução dos interesses da classe dominante, fazendo a crítica do existente e oferecendo novos elementos para se pensar as complexas relações existentes entre o Estado, as instituições escolares, a ideologia, a economia e a política. Também justificam as interpretações que enfatizam a relevância de suas teorias para se pensar sobre como a ideologia se materializa nos AIE e assume a forma de luta ideológica.

Outro acréscimo apresentado por Althusser – nas referidas notas – e fonte de muitas polêmicas diz respeito à desigualdade em que se trava a luta de classes na sociedade capitalista. Mais especificamente, para Althusser a luta de classes burguesa domina a luta de classes operária, principalmente porque a luta da classe operária se constituiu historicamente muito depois da luta da classe burguesa, de modo que, até tomar forma e encontrar seus modos de existência, a classe burguesa já havia efetivado suas práticas, servindo-se dos AIE para garantir a reprodução de suas condições de existência como classe dominante – reproduzindo as relações sociais de produção – e fazendo com que a ela fosse submetida a ação revolucionária da classe operária³¹.

³¹ Para os críticos de Althusser o reconhecimento dessa desigualdade implicou um pessimismo insuperável que o relegou à condição de “morto e enterrado”. No Brasil, essa interpretação também vigorou, por meio, principalmente, do autor C. J. R. Marcondes filho, em um texto publicado no endereço eletrônico www.eca.usp.br/nucleos/filocom/althusser2.doc.

[...] Submetida ao domínio do Estado burguês e aos efeitos de intimidação e de *evidência* da ideologia dominante, a classe operária só pode conquistar sua autonomia sob a condição de libertar-se da ideologia dominante, de marcar diferenças com ela, a fim de proporcionar formas de organização e de ação que realizam sua própria ideologia, a ideologia proletária. O específico dessa ruptura, desse distanciamento radical é que aquelas só podem realizar-se através de uma luta de longo alcance, que deve, além disso, levar em conta as *formas de domínio* burguês e de combater a burguesia *no seio de suas próprias formas de dominação*, mas sem nunca deixar-se enganar por essas formas, que não são simples *formas* neutras, mas *aparelhos* que realizam tendencialmente a existência da ideologia dominante. (ALTHUSSER, 1983, p.127)

Para Althusser, portanto, as lutas de classe (burguesa e proletária) são *desiguais* e essa desigualdade se patenteia na posse dos aparelhos (repressores e ideológicos) do Estado pela classe dominante, o que os faz funcionar, privilegiadamente, a serviço de seus interesses. No entanto, uma revolução só seria possível através de uma ideologia totalmente diferente da ideologia burguesa, uma ideologia crítica e revolucionária, que nasce das contradições econômicas, mas que só se realiza na medida em que é capaz de fazer emergir uma outra ideologia ou outras ideologias, capazes de fazer “ranger as engrenagens” dos AIE, decretar a sua supressão ou a sua substituição. Nessa ideia (re)encontra-se, portanto, o efeito de sentido de que Althusser não inviabiliza nem anula a necessidade de construção de um discurso ideológico; pelo contrário, aponta para a conclusão de que assumir uma posição na luta de classes implica assumir uma posição na ideologia proletária, na ciência e na filosofia marxista-leninista.

4.1 Discurso, (per)curso

Conforme a AD de linha francesa, a palavra discurso tem em si a ideia de curso, de percurso, de movimento. O Discurso é palavra em movimento. Portanto, analisar o discurso althusseriano implicou compreender o curso e o percurso de produção do seu discurso, representou a tentativa de captar para além das palavras, o silenciamento ou silêncio constitutivo próprio de cada uma das suas apropriações, apreender os seus possíveis sentidos em sua materialidade sócio-histórica.

Althusser produziu um conjunto significativo de textos, assumiu uma posição ideológica específica como marxista-leninista e fez uma apropriação singular da obra de Marx, de Lênin e de outros autores marxistas, a exemplo de Gramsci.

Mas o dizer não é uma propriedade particular. Conforme Orlandi (2000, p.32), “as palavras não são só nossas. Elas significam pela história e pela língua. O que é dito em um lugar, pode significar em outro, sem que se tenha controle absoluto sobre isso”. Althusser disse, suas palavras significaram, foram apropriadas e fizeram sentido em contextos diferentes daquele em que foram produzidas. E foi justamente para compreender como suas palavras significaram, como o seu discurso foi apropriado e interpretado na área educacional brasileira que realizou-se o levantamento de alguns textos que se apropriaram do discurso althusseriano ou de fragmentos dele. Tal levantamento, por sua vez, permitiu identificar que o autor em questão foi e continua sendo um referencial importante para a área educacional e que sua teoria dos aparelhos ideológicos de Estado, bem como sua teoria da ideologia se apresentam como as suas principais contribuições para essa área do conhecimento.

Conforme a análise realizada e apresentada no capítulo 3, foi possível identificar a existência de diferentes apropriações e interpretações. Tais leituras, todavia, apresentaram algumas características e argumentos comuns que permitiram sua classificação em duas principais tendências interpretativas, uma que apontando para os limites das teorias althusserianas e outra para suas possibilidades.

A análise do discurso althusseriano permitiu assinalar que, de fato, Althusser produziu um discurso singular no interior do próprio marxismo, apresentando teses novas e polêmicas, cuja repercussão se fez sentir em diferentes áreas do conhecimento, especialmente na ciência e na filosofia marxista-leninista. Além disso, evidenciou que a repercussão de tais teses e teorias althusserianas na área educacional brasileira ocorreu em momentos distintos ao de sua produção na França e situou-se numa conjuntura sócio-histórica específica, o que significa dizer, no caso, que Althusser não demonstrou, em nenhum dos textos analisados, a pretensão de desenvolver uma teoria educacional, muito menos uma teoria educacional que respondesse aos anseios existentes no Brasil por um discurso contraideológico e por “propostas pedagógicas”.

Por outro lado, os textos de Althusser produzem sim um discurso específico sobre os aparelhos ideológicos de Estado, especialmente sobre o aparelho ideológico escolar. Tratava-se de uma teoria diferenciada que apresentava o papel da escola, melhor dizendo, das instituições

escolares, em um processo de reprodução social. Tal teoria dos AIE, todavia, para Althusser, deve ser compreendida em relação a uma teoria geral sobre a ideologia e a uma teoria marxista do Estado. O fato é que, ao destacar o papel do AIE escolar na reprodução da sociedade de classes, Althusser também criou a expectativa de que esse AIE pudesse ser apropriado como AIE principal num processo de transformação social. Todavia, tal expectativa não se realiza e um discurso sobre os AIE que aponte nessa direção não chega a ser formulado por Althusser, reforçando o efeito de sentido de que a escola apenas cumpre um papel reprodutivo do ponto de vista social.

A mesma análise permite ver em Althusser um teórico da reprodução, mas não um teórico da educação, pois em nenhum dos textos analisados a educação é por ele teorizada, muito menos com o sentido em que aparece em algumas das apropriações realizadas, ou seja, com o sentido de pressupor o protagonismo da educação num processo de transformação social. Suas análises se concentraram em refletir sobre o papel das instituições escolares na reprodução da ideologia dominante e da sociedade de classes.

A análise do discurso althusseriano indica que ele destacou a função prático-social da ideologia tanto para a reprodução quanto para a transformação social, não sendo apropriado interpretá-lo no sentido de que ele não prevê espaço para a construção de um discurso contraideológico ou de que a ideologia serviria apenas como instrumento de dominação.

Constatou-se, de modo geral, que Althusser produz uma obra fragmentada e dispersa, ou seja, seus textos foram, em sua maioria, produzidos na forma de artigos ou ensaios e tornaram-se públicos separadamente, sendo posteriormente organizados e publicados conjuntamente. Esse caráter disperso de sua obra pode ter influenciado as apropriações de seu discurso e as interpretações de suas teorias, uma vez que suas reflexões apareceram descontextualizadas das suas condições de produção. No que se refere à teoria dos aparelhos ideológicos de Estado e à teoria da ideologia, o texto *Sobre a Reprodução*, postumamente organizado e publicado, possibilita a contextualização e a compreensão de tais teorias no conjunto de sua obra e em relação ao contexto sócio-histórico de sua produção. Trata-se de um texto que permite pensar em como o não dito, a incompletude, a falta se abrem para possibilidades de apropriações e interpretações diferentes daquelas produzidas. Afinal, o discurso é um processo em curso, ele não é um conjunto de textos, mas uma prática no conjunto de práticas que constituem a sociedade na

história, cumprindo o importante papel de ajudar a intermediar a relação do homem com o mundo e atribuir significados a essa relação.

Althusser apresenta reflexões e teorias diferenciadas, construídas a partir de uma apropriação particular da obra de Marx. Como autor ele assume e declara sua posição ideológica junto à ideologia comunista, proletária, investindo esforços intelectuais e teóricos contra o “idealismo” e o “humanismo burguês”, tal como são por ele compreendidos. Sua relação com o mundo, portanto, foi intermediada pela posição ideológica que assumiu e sobre a qual teorizou, marcada pela posição discursiva acadêmico-científica como filósofo e por sua militância no PCF. Seu discurso, portanto, não pode ser compreendido sem que se estabeleça uma relação com sua exterioridade constitutiva.

O que explica a existência de diferentes apropriações e interpretações do discurso althusseriano na área educacional brasileira é – além do fato já assinalado de haverem se realizado em condições sócio-históricas distintas daquelas em que Althusser produziu seus textos – que elas se propuseram a atingir objetivos distintos daqueles que Althusser projetou. Ao cobrarem de Althusser, algumas vezes, uma relação “prática” com o real que o autor nunca se propôs a estabelecer, tais apropriações sinalizam o quanto os textos de Althusser se abrem à incompletude, à opacidade, ao silêncio constitutivo, a interdiscursos, produzindo efeitos de sentidos que escaparam de seu controle e que foram capazes de significar em contextos sócio-históricos e em áreas do conhecimento diferentes daqueles em que foram produzidos, abrindo-se para novas possibilidades de interpretação.

O discurso de Althusser, portanto, aponta para outros discursos, inscreve-se no curso de discussões teóricas que não se iniciaram nem se esgotaram em seus textos e que abrem caminhos para outras reflexões, outros textos, outros discursos, cumprindo o papel de “desimpedir” uma via, retirar obstáculos e abrir espaço para a apresentação de novas teses ou proposições.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, L. **A Favor de Marx**. 2 ed. Trad. Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. A Filosofia como Arma da Revolução. In: _____. **Posições 2**. Trad. Rita Lima. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980, p.151-165.

_____. **Aparelhos ideológicos de Estado**. Trad. Walter José Evangelista; Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

_____. De *O Capital* à Filosofia de Marx. In: ALTHUSSER, L.; RANCIÈRE, J.; MACHEREY, P. **Ler o Capital**. Trad. Nathanel C. Caixeiro. v. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 11-74. (Biblioteca de Ciências Sociais).

_____. Elementos de autocrítica. In: _____. **Posições-1**. Trad. Antônio Roberto Neiva Blundi. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978, p. 73-118.

_____. **Filosofia e filosofia espontânea dos cientistas**. Trad. Elisa Amado Bacelar. Lisboa: Editorial Presença, 1976.

_____. Freud e Lacan. In: _____. **Posições 2**. Trad. Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980, p. 105-130.

_____. **Freud e Lacan / Marx e Freud**. 4 ed. Trad. Walter José Evangelista. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000.

_____. Resposta a John Lewis. In: _____. **Posições-1**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978, p. 13-71.

_____. **Lênin e a Filosofia**. Trad. Herberto Helder; A. C. Manso Pinheiro. São Paulo: Edições Mandacaru, 1989.

_____. **O Futuro é Muito Tempo**: seguido de Os Fatos. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Asa Literatura, 1992.

_____. Sobre a Evolução do Jovem Marx. In: _____. **Posições-1**. Antônio Roberto Neiva Blundi Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978, p.119-128.

_____. **Sobre a Reprodução**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Sobre o Trabalho Teórico**. Trad. Elisa Amado Bacelar. Lisboa: Editorial Presença, s.d.

_____. Sustentação de Tese em Amiens. In: _____. **Posições-1**. Trad. Rita Lima. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978, p. 129-167.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na Ciência da Linguagem. Trad. Michel Lahud e Yara F. Vieira. 3 ed. São Paulo: Hucitec, 1986.

BIDET, J. À Guisa de Introdução: um convite a reler Althusser. In: _____. **Sobre a Reprodução**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

BRANDÃO, H. N. **Introdução à Análise de Discurso**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

CASSIN, M. **Louis Althusser e o Papel Político/Ideológico da Escola**. Tese de Doutorado defendida em 2002 na Faculdade de Educação da UNICAMP, sob orientação do Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo.

_____. M. Louis Althusser: o ressurgimento de um desaparecido. In: **Impulso**: Revista de Ciências Humanas. Piracicaba-SP: Editora Unimep. V.11. n.24, 1999, p. 111-126.

_____. Louis Althusser: referências para pesquisa em educação. IN: LOMBARDI, C.; SAVIANI, D. **Marxismo e Educação**: debates contemporâneos, 2005, p. 161-179.

EAGLETON, T. **Ideologia**. Trad. Silvana Vieira e Luís Carlos Borges. São Paulo: Ed. Unesp: Boitempo, 1997.

EVANGELISTA, J. W. Introdução crítico-histórica: Althusser e a Psicanálise. In: ALTHUSSER, L. **Freud e Lacan / Marx e Freud**. 4 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000, p. 9-38.

FOUCAULT, M. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

FREITAG, B. **Escola, Estado e Sociedade**. 4 ed. São Paulo: Cortez e Moraes, 1980.

GALLO, S. **Subjetividade, Ideologia e Educação**. Campinas: Alínea, 2009.

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J. B. **Vocabulário da Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

MARCONDES FILHO, C. J. R. **O enterro de Althusser**. Disponível em: www.eca.usp.br/nucleos/filocom/althusser2.doc . Acesso em: 05 jan. 2012.

NOGUEIRA, M. A. A Sociologia da Educação do Final dos anos 60 / Início dos anos 70: o nascimento do paradigma da Reprodução. In: **Em Aberto**: Brasília, ano 9, n. 46, abr.-jun. de 1990.

ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. 2 ed. Campinas: Pontes, 2000.

_____. **As Formas do Silêncio: no movimento dos sentidos**. Campinas: UNICAMP, 1997.

_____. **Interpretação: Autoria, Leitura e Efeitos do Trabalho Simbólico**. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. Vão surgindo sentidos. In: *Discurso Fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional*. 2 ed. Campinas: Pontes, 2001.

PÊCHEUX, M. **Semântica e Discurso: uma crítica a afirmação do óbvio**. Trad. Eni Pulcinelli Orlandi; Lourenço Chacon Jurado Filho; Manoel Luiz Gonçalves Côrrea; Silvana Mabel Serrani. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

RAMOS, R. **Análise de Discurso: uma abordagem dialética**. In: **Conexão – comunicação e cultura**. Caxias do Sul: USC, vol.6, n.12, jul./dez. 2007.

SAES, D. O impacto da teoria althusseriana da História na vida intelectual brasileira. In: MORAES, J. Q. de (org). **História do Marxismo no Brasil**. V.3. 2 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p. 13-150.

SAVIANI, D. **Escola e Democracia**. 37 ed. Campinas: Autores Associados, 2005.

_____. **Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações**. 2 ed. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1991.

SEVERINO, A. J. **Educação, ideologia e contra-ideologia**. São Paulo: EPV, 1986.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **O que produz e o que reproduz em educação: ensaios de Sociologia da educação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.

VÁZQUEZ, A. S. **Ciência e Revolução: o marxismo de Althusser**. Trad. Heloísa Hahn. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.