

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUÍS GUSTAVO FREITAS E SILVA

O CONCEITO DE IDEOLOGIA NO MARXISMO DE LOUIS ALTHUSSER

UBERLÂNDIA-MG

2026

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUÍS GUSTAVO FREITAS E SILVA

O CONCEITO DE IDEOLOGIA NO MARXISMO DE LOUIS ALTHUSSER

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Curso de Graduação em Filosofia do Instituto de
Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia
como requisito parcial para obtenção do título de
licenciado em Filosofia.

Área de Pesquisa: Filosofia Política

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Maria Socorro Ramos
Militão

UBERLÂNDIA-MG

2026

BANCA AVALIADORA

LUÍS GUSTAVO FREITAS E SILVA

O CONCEITO DE IDEOLOGIA NO MARXISMO DE LOUIS ALTHUSSER

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Banca Avaliadora do Trabalho de Conclusão do Curso de Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para obtenção do título de licenciado em Filosofia.

Uberlândia, 31 de julho de 2026.

Banca Avaliadora

Profª. Dra. Maria Socorro R. Militão (UFU) - Orientadora

Prof. Dr. Humberto Aparecido de O. Guido (UFU)

Prof. Dr. Fábio Ramos B. Filho (UFRGS)

Prof. Ms. Luiz Paulo M. da Costa (UNIFESP)

AGRADECIMENTOS

Expresso a mais nua gratidão a todos que, de maneira mais ou menos refletida, contribuíram com a minha jornada acadêmica: a Lorena, minha companheira, o princípio motor mais essencial de todas as minhas ações, sem o qual, como é evidente, eu não poderia me mover; à minha família, meu pai Jânio, minha mãe Raquel, minha irmã Ana Luiza, que sempre estiveram ao meu lado em todas as etapas, nos melhores e piores momentos, apesar de todos os pesares; a todos os meus amigos e colegas pelas discussões sobre amenidades e sobre Filosofia; a todos os meus camaradas, com os quais lutei e debati, intencionando mover mentes e corações pelo socialismo; à minha orientadora, Maria Socorro, por todo carinho e atenção que me dedicou desde o segundo semestre de minha graduação; à Uberlândia, minha cidade natal, às ruas do Lídice, onde pude cultivar minhas mais modestas reflexões e meus mais sinceros afetos.

Agradeço à Universidade Federal de Uberlândia (UFU), ao Instituto de Filosofia (IFILO), à Coordenação do Curso de Filosofia, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo subsídio de minha formação acadêmica; e por último, aos professores/as que me formaram e inspiraram o meu amor pela Filosofia.

“Em uma palavra: não podeis suprimir a filosofia sem realizá-la”

Karl Heinrich Marx (1818-1883)

RESUMO

Este trabalho investigará as especificidades do conceito althusseriano de ideologia. Na mesma medida em que buscamos compreender minuciosamente como se dá o processo de formação ideológica na sociedade capitalista, e como o capital e a forma mercadoria operam o intermédio de formação da subjetividade dos sujeitos. Para tal, se faz indispensável o uso da obra dos filósofos K. Marx (1818-1883), F. Engels (1820-1895) e L. Althusser (1918-1990), autores responsáveis pelo estudo científico da sociedade capitalista, que se servem do materialismo histórico e do materialismo dialético. Ademais, buscaremos demonstrar a descontinuidade de G. W. F. Hegel (1770-1831) em relação à Marx, que opera um *corte epistemológico* em sua obra para romper com a problemática da filosofia hegeliana. Debateremos sobre este problema para fundamentar nossa leitura althusseriana. A pesquisa se ancora na tese de que Marx funda sua problemática própria com o *corte*, e formula um novo conjunto conceitual científico para pensar a realidade. Nosso recorte impõe que dois conceitos sejam mobilizados: a *sobredeterminação*, que é a especificidade da totalidade em Marx, onde se trabalha a divergência com Hegel; e a — teoria científica da — *ideologia*, que constitui propriamente nosso objeto. A partir dessa mobilização, analisaremos o processo de ideologização no modo de produção capitalista, viabilizado pela interpelação de indivíduos enquanto sujeitos, efetuada pelos Aparelhos Ideológicos de Estado, bem como o caráter inconsciente da ideologia. Todo este processo, atravessado pela luta de classes, é marcado pela eficácia própria da superestrutura: a reprodução das relações e condições de produção. Traçando a linha de demarcação com o idealismo, pela perspectiva althusseriana, intencionamos a especificidade da totalidade marxiana e as consequências teórico-políticas da teoria científica da ideologia, correspondentes com a obra de Marx.

Palavras-chave: Ideologia; Marx; Althusser.

RÉSUMÉ

Ce travail investiguera les spécificités du concept althussérien d'idéologie. Dans la même mesure où nous cherchons à comprendre minutieusement comment s'opère le processus de formation idéologique dans la société capitaliste, comment le capital — et la forme marchandise — opèrent l'intermédiaire de la formation de la subjectivité des sujets. Pour ce faire, il est indispensable de recourir à l'œuvre des philosophes K. Marx (1818-1883), F. Engels (1820-1895) et L. Althusser (1918-1990), auteurs responsables de l'étude scientifique de la société capitaliste, qui se servent du matérialisme historique et du matérialisme dialectique. Nous défendrons la discontinuité de G. W. F. Hegel (1770-1831) chez Marx, qui opère une *coupure épistémologique* dans son œuvre pour rompre avec la problématique de la philosophie hégélienne. Nous débattons de ce problème pour fonder notre lecture althussérienne. La recherche s'ancore dans la thèse selon laquelle Marx fonde sa propre problématique par la *coupure*, et élabore un nouvel ensemble conceptuel scientifique pour penser la réalité. Notre découpage impose que deux concepts soient mobilisés: la *surdétermination*, qui est la spécificité de la totalité chez Marx, où se travaille la divergence avec Hegel; et la — théorie scientifique de — *l'idéologie*, qui constitue proprement notre objet. À partir de cette mobilisation, nous analyserons le processus d'idéologisation dans le mode de production capitaliste, rendu possible par l'interpellation des individus en tant que sujets, effectuée par les Appareils Idéologiques d'État, ainsi que le caractère inconscient de l'idéologie. Tout ce processus, traversé par la lutte des classes, est marqué par l'efficace propre de la superstructure: la reproduction des rapports et des conditions de production. Traçant la ligne de démarcation avec l'idéalisme, par la perspective althussérienne, nous visons la spécificité de la totalité marxienne et les conséquences théorico-politiques de la théorie scientifique de l'idéologie, correspondant à l'œuvre de Marx.

Mots-clés: Idéologie; Marx; Althusser.

O conceito de ideologia no marxismo de Louis Althusser¹

*“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 se deve
avançar”*

Louis Althusser (1918-1990)

Introdução

Dentre os notáveis acontecimentos na França na década de 1960, o intento teórico liderado por Louis Althusser (1918-1990), filósofo marxista e ex-professor da *École Normale Supérieure*, possui singular relevo. Movido pelo cenário teórico do marxismo e pela conjuntura do movimento comunista, propõe junto de seus alunos uma nova leitura da obra de Karl Marx (1818-1883), que se colocava à contramão da leitura já estabelecida, hegemônica, no interior do marxismo. Tão fecundas quanto polêmicas são as obras inaugurais do intento althusseriano: *Pour Marx* (1965), obra individual de Althusser, e *Lire le Capital*² (1965), escrita coletivamente por Althusser e seus alunos: Étienne Balibar (1942), Pierre Macherey (1938), Jaques Rancière (1940) e Roger Establet (1938-2026).

As duas obras cultivaram enormes polêmicas em razão de sua originalidade, da leitura que propuseram, e de como dela extraíram suas teses. Considerando o conjunto da obra de Marx, leram-na a partir de sua *problemática*³, aplicando uma *leitura sintomal*⁴, da qual puderam apreender o que está visível e o que está invisível no texto, sob o

¹ Este artigo de Conclusão do Curso de Graduação em Filosofia, contou com importantes pesquisas desenvolvidas a partir de um Projeto de Iniciação Científica, financiado pela CNPq, realizado entre setembro/2025 e agosto/2026.

² Esta obra, publicada em dois volumes, é resultado de um seminário sobre *O capital* de Marx, realizado na École Normale Supérieure nos primeiros meses de 1965. Apesar de estas teses terem sido elaboradas em conjunto, cada capítulo da obra é de autoria particular de cada integrante do seminário. O caráter inacabado da obra é reiterado pelo dirigente do seminário como um início de uma leitura.

³ O conceito de *problemática* “evidencia, no interior de um pensamento, o *sistema de referência interno objetivo de seus próprios* temas: o sistema de *perguntas* que comandam as *respostas* dadas” (Althusser, 2020a, p. 67); quer dizer, a *problemática* é o sistema de perguntas que comanda a colocação das respostas, no interior de um pensamento.

⁴ Ligada ao conceito de *problemática*, a *leitura sintomal* “se empenha na localização objetiva dessas problemáticas, ela se põe na ‘escuta’ dos sintomas e por isso pode determinar as contradições internas da *problemática* mesma que se configura dominante” (Escobar, 1975, p. 19). Sobre a *leitura sintomal*, ver o primeiro capítulo de *Lire le Capital*, “Du *Capital* à la philosophie de Marx” [De *O Capital* à Filosofia de Marx] de Althusser.

paradigma da problemática. Praticar uma problemática é, pois, notar as presenças e ausências do texto. Se não certo, ao menos seu resultado não foi nulo: este movimento golpeou concepções que até então acomodavam-se nas páginas fechadas da filosofia marxista⁵. Logo, Althusser percebe que no desenvolvimento de seu pensamento, Marx opera um corte epistemológico⁶ [*coupure epistemologique*], que significa a ruptura com sua consciência filosófica anterior, quer dizer, *uma mudança de problemática*.

Notamos o processo do *corte*: a obra de em juventude (1840-1844), obras do corte (1845), obras de maturação (1845-1857) e maturidade (1857-1883), movimento que expressa o processo de passagem de ideologia a ciência no interior de sua obra. Sua juventude foi marcada pela problemática hegeliana de L. Feuerbach (1804-1872), e se assentia em bases ainda idealistas, portanto ideológicas. Marx ainda pensava em termos humanistas, sob as bases — ou problemáticas — do pensamento hegeliano; problematizava a partir das noções de essência genérica do gênero humano, sua alienação e emancipação.

Já em sua maturidade, apesar de não esgotar a influência hegeliana, passa a pensar sob sua problemática própria, sob novas bases científicas, fundando no movimento mesmo do corte o *Continente História* do conhecimento, a ciência da história. A intenção de Althusser (1974, p. 32), para todos os efeitos, é acentuar o distanciamento de Marx em relação a G. W. Friedrich Hegel (1770-1831), pois, embora o tenha sempre como referência inevitável, em determinado momento passa a pensar sob suas próprias bases e, se não o abandona por completo, ao menos não pensa mais sob os termos hegelianos.

À vista do corte [*coupure*], Althusser propõe uma teoria da ideologia. Defende que Marx n' *O Capital* luta contra a recepção do conceito de alienação — um conceito ideológico — estabelecendo os rudimentos para uma teoria científica que versa sobre a ideologia. O corte epistemológico traz consigo várias consequências teóricas e políticas, mas, dentre elas, uma nos intriga especialmente: a forma como Althusser pensa a superestrutura, a dialética marxiana e assim propõe uma, derivada, teoria da ideologia.

⁵ Althusser não faz a distinção entre *marxiano* e *marxista*. Em seus textos usa apenas a expressão *marxista*, mesmo que para designar a obra de Marx. Porém, aqui, ao referirmo-nos a Marx, usaremos o termo *marxiano*.

⁶ O conceito de corte epistemológico de Althusser é uma recepção de Gaston Bachelard — seu orientador de mestrado e doutorado —, embora os conceitos em ambos não correspondam por completo, a influência é candente.

Afirmada enquanto uma alternativa à teoria da alienação, a ideologia é o objeto de nosso estudo. Examinaremos sob quais termos Althusser desenvolve e fundamenta sua teoria, expondo as possibilidades fecundas que este conceito abre ao desenvolvimento da teoria marxista, reiterando sua precisão para pensar os dias que correm, a profunda e contundente correspondência deste aparato conceitual com a realidade que nos cerca.

Levantemos antes, portanto, o solo conceitual sob o qual nosso objeto encontrará consistência: o distanciamento de Hegel, que motivou a caçada encarniçada contra o marxismo althusseriano.

Da totalidade

Para uma compreensão apurada da teoria da ideologia que intencionamos, é necessário um passo atrás, que antes nos situemos frente a posição que a superestrutura ocupa — e as relações que constitui — no pensamento de Marx e Althusser, e para tal, há de se recapitular à busca pela forma específica da dialética marxiana, intencionando a especificidade das determinações implicadas na estrutura do todo complexo (na totalidade social). O aprofundamento deste eixo nos demandaria numerosas páginas, ou mesmo um outro texto, são extensas as razões da acentuação althusseriana da descontinuidade Marx-Hegel; permaneceremos, portanto, em uma tratativa reduzida, não superficial, mas suficiente para a compreensão das razões pressupostas na teoria da ideologia⁷.

Para tocar no fundamental, Althusser percebe as diferenças mais radicais entre Marx e Hegel como consequências de suas concepções distintas de *totalidade*. Esta divergência fundamental, enquanto um ponto nodal, é a expressão irreduzível de suas decorrências, quer dizer, é o âmago da divergência acerca de como ocorre o *processo*: o vir-a-ser da consciência do espírito (em Hegel) e o curso da história (em Marx). O

⁷ Althusser encontrou na obra de Spinoza — no *Apêndice* da Primeira Parte da *Ética*, e no *Tratado Teológico-Político* — o ensejo para pensar a teoria da ideologia. Não poderemos nos deter longamente aqui, mas não nos furtaremos a esta importante menção. Digamos que este desvio a Spinoza foi um “desvio tático”, que não foi senão uma esquivas do idealismo hegeliano que reinava sobre o marxismo. Althusser buscou em Spinoza argumentos para o materialismo, julgando que a forma específica da dialética materialista era não-encontrável nas formas hegelianas, desviou por Spinoza “para ver um pouco mais claro no desvio de Marx por Hegel” (Althusser, 1978, p. 104). Um desvio sobre outro desvio. Intencionou analisar com mais calma como pode servir ao materialismo uma dialética do idealismo absoluto, com seu binômio Sujeito-Fim que constitui toda mistificação. A este respeito, indicamos a leitura do capítulo *Sobre Spinoza* de *Posições I*, de Althusser.

estatuto⁸ das contradições integrantes da dialética está diretamente ligada a *unidade* da totalidade, a como essa totalidade é estruturada internamente; em uma palavra, este estatuto está inscrito na estrutura imanente do todo. Pois bem, a totalidade hegeliana é constituída por uma “unidade simples”, pelo desenvolvimento de uma única essência, substância originária. Althusser diz:

A totalidade hegeliana é o desenvolvimento alienado de uma unidade simples, de um princípio simples, ele mesmo momento do desenvolvimento da Ideia; ela é, portanto, rigorosamente falando, o fenômeno, a manifestação de si desse princípio simples, que persiste em todas as suas manifestações, logo, na própria alienação que prepara sua restauração (Althusser, 2020a, p. 163).

E vai além, ao buscar a relação da estrutura dessa unidade com o estatuto das contradições que nela integram, percebe que

[...] todas as diferenças concretas que figuram na totalidade hegeliana, inclusive as ‘esferas’ visíveis dentro dessa totalidade (a sociedade civil, o Estado, a religião, a filosofia etc.), todas essas diferenças são negadas tão logo afirmadas; visto que elas não são mais do que os ‘momentos’ da alienação do princípio interno simples da totalidade, que se realiza negando as diferenças alienadas que ele coloca; ainda mais, essas diferenças são, como alienações - fenômenos - do princípio interno simples, todas igualmente ‘indiferentes’, ou seja, praticamente iguais diante dele, portanto iguais entre si, e é por isso que em Hegel nenhuma contradição determinada jamais é dominante. Isso quer dizer que o todo hegeliano possui uma unidade de tipo ‘espiritual’ em que: todas as diferenças são colocadas apenas para serem negadas, logo indiferentes; elas nunca existem por si mesmas; elas têm apenas a aparência de uma existência independente; sem jamais manifestar mais do que a unidade do princípio simples interno que se aliena nelas, elas são praticamente iguais entre si, como fenômeno alienado desse princípio (Althusser, 2020a, p. 164).

A totalidade hegeliana não tem sua unidade estabelecida por uma de suas diferenças — ou momentos — internas, não é nem unificada nem determinada por qualquer uma delas que seja, exatamente em razão de ter estas diferenças como fenômenos do princípio interno simples, o que implica que elas sejam iguais entre si e praticamente iguais diante dele. Daí a *unidade espiritual*: o princípio que unifica e determina a totalidade é, ao mesmo tempo, imanente e transcendente, na medida em que não tem lugar privilegiado na totalidade, pois reside em todos lugares e todos os corpos,

⁸ Empregamos o termo “estatuto” de maneira pouco rigorosa para designar se estas contradições, bem como a unidade do todo, em termos althusserianos, são simples ou complexas — no caso da dialética marxiana, sobredeterminadas.

em todas determinações do todo (Althusser, 2020a, p. 180). As diferenças, ou momentos do processo, não existem por si mesmos, eles apenas são colocados para serem negados, o que significa que no interior desta totalidade nenhuma contradição pode ser dominante, quanto menos pode nela existir determinação em última instância.

A dialética hegeliana é, segundo Althusser (2020a, p. 160), “inteiramente dependente dessa pressuposição radical de uma unidade originária simples, desenvolvendo-se no interior dela mesma pela virtude da negatividade”, e reitera, “sem nunca restaurar, em todo seu desenvolvimento, cada vez numa totalidade mais ‘concreta’, senão essa unidade e essa simplicidade originárias”. É justamente a ausência de uma unidade simples originária, como pressuposto teórico, que distancia em muito Marx de Hegel.

Marx não se serve das premissas que essencializam a unidade do todo em um princípio simples, que tornaria todo o desenvolvimento um autodesenvolvimento (deste princípio), fazendo com que toda a pluralidade e complexidade resultantes nunca sejam mais que fenômenos do princípio, quer dizer, encarregados de manifestar sua própria essência: o princípio; a unidade simples produz uma complexidade sem perder sua simplicidade, constituindo um movimento que aparentemente avança, mas não sai do lugar, pois conserva sempre o princípio.

Essas premissas não são “invertidas” por Marx, elas são destruídas, dão lugar a premissas novas, que em nada se assemelham com esta primeira. Dizemos que o “marxismo estabelece em princípio o reconhecimento do dado da estrutura complexa de todo ‘objeto’ concreto, estrutura que comanda o desenvolvimento do objeto, e o desenvolvimento da prática teórica que produz seu conhecimento” (Althusser, 2020a, p. 160). Marx dinamita a unidade simples originária para pôr o sempre-já-dado de uma unidade complexa estruturada.

Hegel não trabalha com uma *tópica* no mesmo sentido de Marx. Fala de *esferas* para figurar uma “esfera de esferas”, de *círculos*, para figurar um “círculo de círculos”. Estas distinções tópicas servem sempre ao processo, ao movimento do espírito, de seu vir-a-ser; não são senão sempre momentos deste processo, que tem sempre “sua verdade” em seu para-si, no momento seguinte; momentos que são postos para serem suspensos, rasurados, ultrapassados, uma vez que encontra sempre “sua verdade” na *externação* [*entäusserung*]. Hegel nos demonstra este processo com uma bela imagem, no prefácio

da *Fenomenologia do Espírito* (1807), nos diz que o “botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor” (Hegel, 2014, p. 24). Adiante, ainda no Prefácio, assevera a este processo o caráter de *critério da verdade*: “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado: que só é no fim é o que é na verdade” (Hegel, 2014, p. 33). Este processo, com esta significação, ainda que invertida, não encontramos em Marx.

Aqui, optamos por correr o risco de uma aproximação. No sentido da *totalidade*, possuímos razões suficientes para desviar à Baruch de Spinoza (1632-1677), aproximando-o ao pensamento de Marx; aproximação trabalhada por Althusser, que vincula um conceito spinozano à totalidade de Marx. Nos referimos ao conceito de *causalidade imanente*: a própria estrutura (do todo complexo) é uma combinação dos seus efeitos, formando uma “unidade imanente”. As contradições — *sobredeterminadas*, que explicaremos muito em breve — constituintes dessa totalidade, são inseparáveis da própria estrutura nas quais se exercem, suas condições formais de existência a determinam e são por elas determinadas, num mesmo movimento; não há um externo (ou melhor, transcendente) que determine as causas, as determinações são imanentes ao todo e inseparáveis entre si (Althusser, 2020a, p. 79). Vitorio Morfino (2014)⁹ explica bem este movimento quando diz que

Isto implica que os efeitos não são um objeto, um elemento ou um espaço “sobre os quais a estrutura viria imprimir sua marca” (Id., ib.). E aqui vem a calhar o conceito spinoziano de causalidade imanente: a existência da estrutura consiste em seus efeitos, ou seja, esta “não passa de uma combinação específica de seus próprios efeitos”, não é nada “além de seus efeitos”.

Não podemos, pois, considerar o todo complexo com dominante fora de suas contradições componentes, quanto menos as contradições fora do todo que compõe. Entendendo a especificidade da totalidade marxiana, notamos algo de essencial: uma *lei do desenvolvimento desigual*. Essa lei encontra seu sentido ao passo que distingue, em

⁹ MORFINO, Vitorio. **A Causalidade Estrutural em Althusser**. Lutas Sociais, São Paulo, v. 18, n. 33, p. 102–116, jul./dez. 2014.

todo processo complexo, uma contradição principal, e em toda contradição, um aspecto principal (Althusser, 2020a, p. 162). Em decorrência do desenvolvimento desigual, o próprio todo complexo, enquanto uma unidade estruturada, implica em uma relação de dominação-subordinação entre as contradições.

Este ponto merece atenção especial. A própria estrutura do todo, com a “diferença” das contradições, constitui a existência do todo. Dito de outro modo, a existência do todo é imbricada nas articulações essenciais da estrutura e na relação geral dessas articulações dentro da própria estrutura. Há uma relação de desigualdade fundamental entre as contradições, elas adquirem dominância e submissão de umas para com as outras no curso dos acontecimentos da luta de classes. Esta visão da dialética marxista no todo complexo concebe as contradições como *sobredeterminadas*¹⁰, e determinadas em última instância pelo econômico.

Esta posição repercute em especial em âmbito político, pois assim considerando, as contradições “secundárias”, ou não dominantes, não aparecem como puro fenômeno da contradição “principal”, elas são tão importantes quanto ela; de modo que, a “principal” não ocupa posição de essência da qual as “secundárias” seriam fenômeno. Em outros termos, isso tem por consequência um olhar mais complexo acerca das contradições, na medida em que podemos considerar a relevância, e grau de determinação, de contradições historicamente deixadas de lado, como as contradições de gênero, de raça etc. Todas as contradições, concebidas em suas diferenças, são componentes essenciais da unidade do todo complexo.

O traço mais profundo da dialética marxista é a *sobredeterminação*¹¹. Conceito que designa a reflexão, nas próprias contradições, de suas condições de existência, quer dizer, cada contradição reflete internamente a estrutura complexa com dominante a qual ela integra; ela reflete sua situação na estrutura desigualitária do todo complexo e a relação de sua situação *de direito* — sua posição dentre as instâncias sociais — e *de fato*

¹⁰ Conceito que toma emprestado de Freud, com influência de Spinoza. Uma outra maneira de designá-lo, que explicita de forma “mais evidente” seu significado, mas péssima de se utilizar: complexamente-estruturalmente-desigualmente-determinada... Ver Althusser, 2020a, p. 168

¹¹ Cabe mencionar que a *sobredeterminação* não significa a simples multiplicidade de determinações, o que significaria uma ampliação em escala do modelo de causalidade simples, quer dizer, uma variedade de autodeterminações de princípios simples. Não se trata de afirmar a multiplicidade de positivities, de presenças, mas sim de considerar as ausências, ou melhor, fazer as ausências adquirirem estatuto de positividade: não se trata apenas de um conjunto tenso de presenças, mas sim de conferir positividade as ausências.

— se ela está dominante ou subordinada em certo momento. Althusser (2020a, p. 168) demonstra a necessidade deste conceito:

É esse tipo muito particular de determinação (essa sobredeterminação) que dá à contradição marxista sua especificidade e permite dar conta teoricamente da prática marxista, seja ela teórica ou política. Só ela permite compreender as variações e as mutações concretas de uma complexidade estruturada tal como uma formação social (a única a que a prática marxista se refere verdadeiramente até agora), não como variações e mutações acidentais produzidas por ‘condições’ externas sobre um todo estruturado fixo, suas categorias e a ordem fixa destas (o mecanicismo é esse mesmo), mas como outras tantas reestruturações concretas inscritas na essência, o ‘jogo’ de cada categoria; na essência, o ‘jogo’ de cada contradição; na essência, o ‘jogo’ das articulações da estrutura complexa com dominante que se reflete nelas. É preciso dizer ainda mais uma vez que, doravante, sem assumir, sem pensar, depois de tê-lo identificado, esse tipo muito particular de determinação, é impossível pensar a possibilidade da ação política, da própria prática teórica; ou seja, muito precisamente a essência do objeto (da matéria-prima) da prática política e teórica, ou seja, a estrutura do ‘momento atual’ (político ou teórico) ao qual se aplicam tais práticas.

Entendemos que nossa exposição possa não estar com um alto nível de profundidade. No entanto, conforme advertimos instantes atrás, julgamos este nível suficiente para lidar com nosso objeto central. Assim situada a questão da totalidade, podemos lançar atenção ao elemento do todo que nos é caro, a *superestrutura*; no todo complexo com dominante, a encaramos, então, não mais como puro fenômeno da estrutura — como se ela apenas espelhasse e correspondesse a estrutura econômica —, o grande mérito desta perspectiva é nos fornecer arcabouço teórico para pensar a *autonomia relativa da superestrutura* e sua *ação de retorno* para com a base econômica. Pesquisamos, deste modo, a *eficácia própria* da superestrutura, e em específico, da ideologia.

A superestrutura posta em questão

No essencial, concordamos com os apontamentos de Althusser sobre como Marx e Hegel relacionam, de maneira distinta, os elementos da totalidade. Hegel pensa a sociedade civil e o Estado em uma relação de “*essência a fenômeno* sublimada no conceito de ‘verdade de...’” (Althusser, 2020a, p. 87), ou melhor, os coloca numa relação de fenômeno-essência-verdade-de... Em Marx algo completamente distinto ocorre,

estrutura e superestrutura — conceitos que comportam os elementos da totalidade — não se relacionam como fenômeno-essência-verdade-de... Se assim fosse, confinaríamos a superestrutura na posição de simples refletora das formas econômicas, incorrendo no economicismo que secundariza as “contradições não econômicas” (gênero, raça etc.). Há, portanto, uma concepção nova da relação entre as instâncias determinantes do todo complexo com dominante: por um lado, a determinação em última instância do econômico, e por outro, a eficácia própria e autonomia relativa da superestrutura. Uma nova relação entre novos termos.

Vemos a autonomia relativa da superestrutura pois não se pode explicar tudo pelo âmbito econômico. Reduzir a análise de uma formação social apenas a sua base econômica é secundarizar a política, a ideologia, o direito, que *muitas vezes* constituem elementos determinantes no curso da luta de classes. Em seus textos de análise política (destacamos *18 de Brumário de Luis Bonaparte*, *Guerra Civil na França* e *Luta de classes na França*), Marx, em sua prática teórica, dificulta estas compreensões economicistas, na medida em que dá uma prova primorosa da multiplicidade de fatores “não econômicos” (políticos e ideológicos) da luta de classes que exercem grande determinância em considerados momentos históricos.

No essencial, defendemos que há uma ação de retorno da superestrutura em relação a base econômica e, também, uma ação de retorno entre as instâncias da superestrutura, que vão, por conseguinte, determinar quais serão as ações de retorno à base econômica. Engels, em 1890, escreve a J. Bloch¹² a este respeito, comentando brevemente esta relação, nos dizendo que o momento econômico não é o único determinante, e que ao lado de sua determinância em última instância, há uma infinidade de efeitos que as superestruturas causam *na forma das lutas históricas*.

Compreendida em sua autonomia relativa, podemos dimensionar a real determinância da superestrutura. É certo que uma teoria sobre sua eficácia própria ainda carece de desenvolvimento por parte dos marxistas, mas isso em nada nos impede de, justamente, nos direcionarmos a seu desenvolvimento, fixando estas premissas indispensáveis. Retomamos, então, três aspectos fulcrais que direcionam o desenvolvimento da compreensão de sua especificidade, 1) sua autonomia relativa quanto

¹² ENGELS, Friedrich. **Carta a Joseph Bloch**. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22-1.htm>. Acesso em 13 jul. 2026.

a base econômica — que a faz não ser um fenômeno da estrutura econômica; 2) sua ação de retorno sobre a base, que incide determinância em suas movimentações; 3) a determinância em última instância da base econômica, que amarra esta relação dialética ao solo da materialidade.

A tópica — estrutura, superestrutura — proposta por Marx, apesar de limitar-se ao nível descritivo, possui a vantagem teórica de inscrever no dispositivo teórico de seus conceitos essenciais o índice respectivo de eficácia, quer dizer, possibilita a distinção dos papéis das instâncias da totalidade, no interior mesmo deste todo complexo com dominante. Esta superestrutura, isto é, os andares superiores, constituída pelos elementos “espirituais”, a Ideologia, o Direito, o Estado etc., comporta dois níveis que designaremos *superestrutura jurídico-política* e *superestrutura ideológica*. E estas instâncias superestruturais, para além de cultivarem distinções de eficácia própria e ação de retorno entre si, possuem um papel específico na totalidade. Assim, toda formação social precisa não só produzir, mas também, com equivalente caráter viral, *reproduzir as condições de produção*¹³. É aqui que encontramos a especificidade, o papel, da superestrutura.

Apesar das divergências e relações complexas no interior da superestrutura, afirmamos que é pensando-a a partir da *reprodução* que encontraremos sua eficácia própria, quer dizer, a superestrutura deve ser pensada como um elemento do todo complexo com dominante que atua na reprodução do modo de produção capitalista. É um dos elementos que garantem o funcionamento e constante expansão do capitalismo, garantindo a *reprodução das condições e relações de produção*.

A partir desta perspectiva analisaremos a ideologia: o elemento primordial de garantia da reprodução das relações de produção; elemento que *inscreve* a reprodução social na subjetividade dos sujeitos.

Ideologia e prática ideológica

Entendemos que a ideologia pode ser analisada sob duas óticas. Por um lado, podemos concebê-la em sua relação com a ciência, por um caminho *epistemológico*, da

¹³ A esfera da reprodução, por óbvio, não se reduz ao nível superestrutural. A reprodução das relações de produção, antes de mais nada, é garantida pela materialidade do processo de produção e circulação.

relação de *reconhecimento* e *conhecimento* que envolve o par conceitual ideologia-ciência. Por outro, podemos abordá-la em sua “função” prático-social, enquanto instância da totalidade que desempenha um papel determinante no corpo social. Muito embora o primeiro modo que enunciamos também se relacione com o corpo da sociedade¹⁴, em razão da especificamente de nossa investigação, seguiremos por esta segunda abordagem, que é o caminho mais adequado a nosso intuito.

Apesar de ter se convencido a tratar a ideologia como algo pejorativo, algo excrescente, muito ao contrário, ela deve ser encarada à altura de sua relevância: é uma estrutura vital para o funcionamento de toda sociedade, que deve ser estudada por todos aqueles que se propõem a formular meios para a superação da sociedade capitalista: só poderemos formular meios para luta ideológica se conhecermos o papel e modo de operar da ideologia; converter o conhecimento científico da ideologia em ação refletida na história.

Assim como Marx, Althusser concebe a totalidade social como constituída por três instâncias: a *econômica*, que é a determinante em última instância, a *política* e a *ideológica*, integrantes da superestrutura. A ideologia — as formas da consciência social — constitui a expressão do *modo* como os homens vivem sua relação com suas condições de existência. Um sistema de representações — um corpo de relações de ideias — dotado de uma existência e um papel histórico no interior de uma sociedade dada. Althusser se afasta da concepção de ideologia como um reflexo vazio da realidade, e a vê como uma estrutura que molda o real.

A cada instância da sociedade corresponde uma *prática* dos homens que a integram, quer dizer, a *prática econômica*, o âmbito da produção, determinada pelas relações de produção; a *prática política*, regulada pela estrutura das relações de classe, pelas formas que a luta de classes assume, o direito, o Estado etc.; a *prática ideológica*, constituída por ações, comportamentos no mundo, determinados por uma adesão voluntária, seja consciente ou inconsciente, à um sistema de ideias: representações morais, jurídicas, filosóficas, religiosas, políticas etc. (Althusser, 2017, p. 56).

¹⁴ Na medida em que o Partido Comunista, sob posse da ciência marxista, se propõe a intervir na sociedade, encontra a existência social da ideologia e precisa saber travar luta ideológica com auxílio da ciência marxista.

Este conjunto das práticas ideológicas constitui a existência material da ideologia, na medida que são comportamentos e ações reais orientadas por estas representações (Althusser, 2008, p. 280). Ora, um comportamento, uma ação, um ritual, são materiais, ainda que de uma “materialidade distinta” de um objeto como um livro, por exemplo. Estes homens são guiados por estas representações, levam a vida de acordo com elas, aderem voluntariamente ao sistema de ideias, mas de modo que, quase sempre, esta adesão não tenha a forma de uma adesão consciente e refletida, apesar de voluntária. A ideologia, portanto, atravessa a experiência vivida dos sujeitos, não é um véu que separa o real do imaginário, é o modo como o real aparece dotado de sentido.

Apesar da distinção metodológica que adotamos, a ideologia está impregnada em todas as ações humanas, inclusive nas práticas econômica e política. Os sistemas ideológicos “chamam” os sujeitos ao reconhecimento, isto é, a se reconhecerem no sistema de ideias, a conformarem a *aparência* que lhes é fornecida na vida cotidiana. No entanto, esse conteúdo fornecido e conformado pela ideologia não é um *conhecimento verdadeiro*, é, antes, um recorte unilateral da realidade, um conjunto de representações articuladas entre si que apresentam uma dissimulação da essência da realidade, embora essas representações não sejam de todo falsas, mas *unilaterais, parciais*. Marx (2017, p. 768) trata esta oposição no tomo III d’O Capital, quando diz que “toda a ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente –, [...] e que essas relações lhe apareçam tanto mais naturais quanto mais escondida se encontrar nela a correlação interna”.

Este é o trabalho da ideologia, naturalizar a aparência ao mesmo tempo que ofusca a essência. Não fornece acesso a esta correlação interna a que Marx se refere, ao contrário, é um obstáculo à sua apreensão, por isso é o campo do reconhecimento e não o do conhecimento. O conhecimento da essência da sociedade capitalista só pode ser obtido por uma prática distinta da prática ideológica, pela *prática científica*. A luta de classes atravessa esse processo.

Compreendidos em sua *positividade*, os sistemas ideológicos servem à naturalização do mundo posto, a tornar eternas as relações sociais típicas da sociedade capitalista, servindo, portanto, aos interesses da classe dominante. Observamos que neste processo de reprodução social, a ideologia desempenha o papel de manter a sociedade coesa, atua como um “cimento” da totalidade social, pois apesar de ser uma das instâncias sociais — junto com o econômico e o político —, vai além de seu domínio próprio, se

capilariza em todas as instâncias sociais: está entranhada na tessitura da sociedade. É uma estrutura invisível que guia comportamentos, atravessa e determina toda e qualquer apreensão imediata da realidade. Não há, pois, “apreensão pura” da realidade¹⁵, *nossa consciência é ideológica*. Althusser (2017, p. 58) nos diz que a ideologia

está presente na atitude face ao trabalho, face aos agentes da produção, face às restrições, na ideia que o trabalhador faz do mecanismo da produção; está presente nas atitudes e nos julgamentos políticos, no cinismo, na boa consciência, na resignação ou na revolta etc.; governa as condutas familiares dos indivíduos e seus comportamentos com os outros homens, sua atitude face à natureza, seu julgamento sobre o *sentido da vida* em geral, seus diferentes cultos (Deus, o príncipe, o Estado etc.). A ideologia acha-se presente em todos os atos e gestos dos indivíduos a tal ponto que é *indiscernível de sua ‘experiência vivida’*, e todas as análises imediatas do ‘vivido’ são profundamente marcadas pelos temas da *evidência ideológica*. O indivíduo (e o filósofo empirista), quando julga não estar às voltas com a percepção pura e desnuda da própria realidade ou com uma prática pura, está na realidade às voltas com uma percepção e uma prática impuras, marcada pelas invisíveis estruturas de ideologia [...] essa percepção não lhe é dada senão sob o véu das formas insuspeitadas da ideologia.

As representações destes sistemas ideológicos constituem as regras “não-jurídicas” da sociabilidade, quer dizer, os modos de agir socialmente, os costumes, normas sociais. São as lentes — invisíveis estruturas insuspeitas — pelas quais o sujeito percebe a realidade, que são carregadas “de proibições, de permissões, de obrigações, de resignações e de esperanças” (Althusser, 2017, p. 57). Servem para pôr a consciência do sujeito em conformidade com a sociedade capitalista.

Apesar de termos fornecido seu papel específico, ainda lidamos com a ideologia de modo abstrato e geral, não apresentamos as formas particulares em que este processo se efetua. Com efeito, os sistemas ideológicos podem ser concebidos enquanto regiões particulares e relativamente autônomas, uma vez que cada um tem em seu interior representações particulares, que lhe são próprias, e também um modo particular de as dispor e combinar. Alguns domínios particulares principais: ideologia jurídica, filosófica, religiosa, moral, política, estética dentre outros tantos. Com isso, apontamos para um fator essencial destes sistemas ideológicos: cada um possui um nível, que pode ser maior ou

¹⁵ Esta “apreensão pura” só é possível pela prática científica, buscando aquilo que a ideologia escamoteia, a correlação interna a que Marx se referia.

menor, de sistematização, quer dizer, eles podem ser mais ou menos complexos, mais ou menos conscientes. Permita-nos esclarecer brevemente este ponto.

Queremos dizer que há sistemas ideológicos que são mais sofisticados, melhor sistematizados e teorizados que outros; há sistemas ideológicos com maior grau de complexidade interna, no que diz respeito a articulações entre os elementos do sistema, mas há outros que não dispõem sequer de nexos internos entre seus elementos, que se organizam de modo difuso e desordenado. O sistema idealista de Hegel, por exemplo, é infinitamente mais complexo, do ponto de vista de sua conceituação, articulação interna, mais estruturado e teorizado do que o sistema ideológico moral burguês, que dispõe de quase nenhuma teorização sistemática, é um sistema que “apenas” dispõe de uma série de regulações, proibições comportamentais que os sujeitos absorvem irrefletidamente. Há, portanto, diferentes graus de sistematização dentre as ideologias¹⁶.

Aparelhos Ideológicos de Estado

Antes de Althusser, V.I. Lênin (1870-1924) já se referia aos aparelhos de Estado (Lenine, 1988). Mas usava esta noção “aparelhos” para *descrever* o objeto, não formulou uma teoria a este respeito: apenas aponta que o Estado burguês possui seus aparelhos, os reconhecendo. Vemos, portanto, o conceito de Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE) de Althusser como uma radicalização das teses leninistas, seu aprofundamento. Althusser (2008, p. 101) acrescenta que os clássicos do marxismo, quando objetivaram o Estado, apesar de em sua prática política terem lidado com a complexidade desta realidade, não corresponderam a ela em matéria de teoria, quer dizer, a respeito do Estado, trataram politicamente, mas teoricamente as formulações não avançaram. É neste sentido que Althusser quer avançar, ao esboçar a sua teoria dos AIE.

Como sabemos, o Estado mobiliza, portanto, seus aparelhos para a reprodução das condições de produção. No entanto, apesar de estes aparelhos terem o mesmo objetivo geral, eles não operam do mesmo modo e desempenham seu papel de reprodução em frentes distintas. Por terem meios e “objetivos específicos” bem delimitados, distinguimos: o *Aparelho repressivo de Estado*, composto predominantemente pelas

¹⁶ Althusser (2017, p. 61) coloca a filosofia como grau máximo de teorização ideológica.

forças armadas, polícia, prisões e por toda variedade de repressão física, violenta. E os *Aparelhos Ideológicos de Estado*, um “sistema de instituições, organizações e práticas correspondentes, definidas” (Althusser, 2008, p. 104), que atua predominantemente por meio da ideologia, na inscrição da reprodução social na subjetividade dos sujeitos. Assim a classe dominante mantém sua hegemonia, pelo monopólio da violência, pela dominância nos Aparelhos Ideológicos de Estado.

As instituições da sociedade, que integram os Aparelhos Ideológicos de Estado, intervêm na formação dos sujeitos, buscando o efeito de *reconhecimento*, quer dizer, “adentram” na interioridade do sujeito e o denominam de acordo com seus moldes, com os moldes da forma-mercadoria. Neste processo, a família interpela, fazendo com que sujeitos se identifiquem como “filho”, “pai” ou “mãe”, e, com isso, inscrevem naturalidade à estrutura familiar patriarcal e os desdobramentos opressivos decorrentes dela; o direito interpela, fazendo com que o sujeito se identifique como cidadão, dotado de direitos; a igreja interpela, fazendo com que sujeitos se identifiquem como religiosos, e assim por diante. A ideologia, então, tem caráter positivo, agrega valor, faz com que a ótica do sujeito seja sua realidade.

Por meio da ideologia, os AIE *interpelam indivíduos enquanto sujeitos*; integram a estrutura que molda o real dos sujeitos. Precisemos este quesito. A categoria *sujeito* ocupa posição importante na filosofia althusseriana, quanto mais em sua teoria da ideologia: “a ideologia só existe para sujeitos concretos e esse destino da ideologia não é possível a não ser pelo sujeito” (Althusser, 2008, p. 283). Com efeito, há um vínculo umbilical entre *sujeito* e *ideologia*, mas não só: o caminho conceitual da ideologia ao sujeito é pavimentado pela *interpelação* e pelo *reconhecimento*.

Dito de outro modo, ideologia “transforma” indivíduos em sujeitos, por meio de sua interpelação, fazendo com que eles se *reconheçam* em seu sistema ideológico. No movimento mesmo da interpelação, o indivíduo, ao atender ao chamado da ideologia, é já-sujeito. Isto nos leva a concluir que o indivíduo não pode ser senão uma abstração. Ora, somos interpelados antes mesmo de nosso nascimento: antes mesmo de sermos “agraciados” com o calor do ventre temos nome e sobrenome, vestimentas, brinquedos, em suma, temos um leque de significações que não podemos ter poder de escolha; somos sujeitos antes de sermos indivíduos. Althusser (2008, p. 286) nos demonstra este movimento com uma imagem:

Supondo que a cena teórica imaginada se passa na rua, o indivíduo interpelado volta-se. Por esse simples movimento físico em 180°, torna-se um *sujeito*. Por que motivo? Porque reconheceu que a interpelação se dirigia ‘realmente’ a ele e que ‘era *realmente ele* que estava sendo interpelado’ (e não outra pessoa).

Os sistemas ideológicos, quaisquer que sejam, *pretendem*, inclusive em disputa entre si, o *reconhecimento dos sujeitos*. Logo, não são completamente aleatórias as razões pelas quais os sujeitos irão “optar” por reconhecerem-se em determinado sistema ideológico. Estes sistemas criam, cada qual o seu próprio, um *Sujeito*, no qual querem que os sujeitos se reconheçam. Vejamos de perto este movimento. Os sistemas formulam este Sujeito, imprimindo-lhes, como predicados, os elementos essenciais do sistema — ele é, com a licença de usar uma associação livre, algo como um estereótipo, um arquétipo, uma “caricatura”, irredutível, da essencialidade do sistema ideológico —, um aglomerado das características ideológicas fundamentais do sistema. Ele é, portanto, a isca que deve seduzir os sujeitos, gerar neles o reconhecimento. Há, então, um Sujeito dos sistemas ideológicos que busca os sujeitos.

Ideologia e inconsciente

Apesar de não termos dito com todas as letras, acreditamos ter deixado implícita a crítica de Althusser ao sujeito burguês. Porém, como este ponto nos conduzirá a um importante aspecto da ideologia, esclareceremos em que termos sua crítica unirá Spinoza e Sigmund Freud (1856-1939) para contrastar seu sujeito ao sujeito burguês. Vejamos de perto.

Pois bem, o anti-cartesianismo de Spinoza acabava por antecipar Hegel, na medida em que concebia o Sujeito como categoria central da ilusão imaginária — que Althusser lia no *Apêndice* da primeira parte da *Ética* e no *Tratado Teológico-Político*. E Hegel, ainda que também crítico do sujeito cartesiano e kantiano, concedia em seu sistema lugar ao “tornar-Sujeito da Substância”, e sobretudo interiorizava o *Telos* no processo, no movimento interno de seu sistema. Com isso, queremos dizer que, via Spinoza, pode-se ver como essa recepção do Sujeito em Hegel decorre no misticismo, pois apesar de sua

convicção em ter superado os dualismos da história da filosofia, acaba substituindo-o por um *binômio*.

Assim, conforme expusemos quando escrevíamos sobre a *totalidade*, o uso de Spinoza servia à crítica do misticismo, derivado do binômio Sujeito/Fim de Hegel: fornecia subsídio para pensar “uma causalidade que dava conta da eficácia do Todo — um Todo sem fecho, que só seja a relação ativa de suas partes” (Althusser, 1978, p. 109). Assim, julgava Althusser, o uso de Spinoza argumenta a favor do materialismo, lançando luz à sobredeterminação, abrindo “um caminho onde o materialismo pode, se correr o risco, encontrar outra coisa além de palavras” (Althusser, 1978, p. 107).

Nisto consiste, parcialmente, o recurso a Spinoza. A seu encontro, há um outro aspecto da crítica ao sujeito, que vai além, reconhecendo uma realidade que há muito o marxismo, se não a tinha como danosa, a absorvia de modo heterogêneo e ideológico¹⁷: este domínio emergente, a *psicanálise*. Sua relevância era reconhecida, em *Lênin e a Filosofia* (obra que data de 1969), quando Althusser (1974, p. 32)., logo após afirmar a abertura por Marx do Continente História, diz de passagem que Freud estaria as vias de abrir um novo continente, que só começava a ser explorado.

Freud serve para a crítica do sujeito porque atacava a representação burguesa e idealista do homem como sujeito completo, completamente racional e consciente. Interdita esta representação demonstrando que o sujeito é produto de outros processos, históricos, sociais, econômicos. Mas não só, afirmava principalmente que este exterior não bastava para explicá-lo, dizia que “existe um exterior *dentro do pensamento propriamente dito*” (Althusser, 2020b, p. 191): o *inconsciente*. Apontando para a existência do inconsciente, Freud deslocava do sujeito consciente ao *aparelho psíquico* “que pensa sozinho, sem sujeito, e que impõe seus ‘pensamentos inconscientes’ a essa parte dele que é dotada de pensamento pré-consciente e consciente” (Althusser, 2020b, p. 191).

Há, então, uma complexificação sem precedentes. O pensamento do sujeito, que outrora possuía apenas sua tão valiosa consciência, agora conta com outra dimensão que vive à sua sombra, um *inconsciente*, que, diga-se de passagem, predomina no pensamento do sujeito, posiciona-se atrás dele. A salvaguarda de Immanuel Kant (1724-1804) de que

¹⁷ Nos referimos a “posição oficial soviética”, que pensava a psicanálise como uma pseudociência burguesa, e ao freudo-marxismo ideológico de Erich Fromm (1900-1980) a Herbert Marcuse (1898-1979).

nada passaria no sujeito sem que ele pudesse conhecer, saber, é transgredida pelo inconsciente freudiano. A existência de um aparelho psíquico no interior do sujeito, que secciona seu pensamento em um campo consciente e um campo inconsciente, é o dispositivo de crítica ao sujeito de que Althusser se serve para sua teoria da ideologia.

Assim sendo, no que concerne ao sujeito, é com o campo do inconsciente que ideologia trava suas mais estreitas relações. Convencionalmente, até então, os marxistas pensavam lidar bem com a ideologia, localizando-a no campo da consciência, atribuindo-lhe o estatuto de “falsa consciência”, usando categorias como “consciência de classe”. Mas aí só encontraram palavras: mais de um século de derrotas não foi o suficiente para pôr o marxismo a repensar os contrastes filosóficos que alicerçam sua prática política. A ideologia, portanto, tem pouco a ver com a consciência, ela é visceralmente inconsciente. É “antes de tudo como *estruturas* que”, diz Althusser (2020a, p.193), as representações ideológicas “se impõem à imensa maioria dos homens, sem passar por sua ‘consciência’. São objetos culturais percebidos-aceitos-suportados, que atuam funcionalmente sobre os homens por um processo que lhes escapa”.

Queremos dizer que os sujeitos vivem suas ações *na, mediante e pela* ideologia; que a ideologia se refere à relação vivida dos sujeitos. Complexa, esta relação, que não se mostra “consciente” senão com a condição de ser inconsciente — uma forma específica de inconsciência chamada “consciência”, uma “consciência inconsciente” — é uma relação de segundo grau, isto é, uma relação de relações:

Na ideologia, os homens exprimem, com efeito, não suas relações com suas condições de existência, mas *a maneira* pela qual vivem sua relação com suas condições de existência, o que supõe simultaneamente relação real e relação ‘vivida’, ‘imaginária’. A ideologia é, então, a expressão da relação dos homens com seu ‘mundo’, ou seja, a unidade (sobredeterminada) de sua relação real e de sua relação imaginária com suas condições de existência reais. (Althusser, 2020a, p. 194)

Portanto, a sobredeterminação do imaginário pelo real e do real pelo imaginário, quer dizer, a relação entre a relação real e a relação imaginária consiste na especificidade da “consciência inconsciente”, na especificidade da ideologia.

Considerações finais

Julgamos ter passado pelas características gerais do conceito de ideologia em Althusser. Desenvolvemos alguns pontos nodais que nosso recorte impôs: (i) o anti-hegelianismo althusseriano que, notando a desigualdade entre Marx e Hegel, em busca da especificidade da dialética de Marx, acentua a cientificidade da obra marxiana e pavimenta o caminho para a colocação da superestrutura na *tópica*; (ii) o lugar da superestrutura no todo complexo com dominante, sua eficácia própria na reprodução das condições e relações de produção, sua autonomia relativa, a ação de retorno que exerce em relação a estrutura e a determinação em última instância da base econômica; (iii) a inscrição da reprodução social na subjetividade dos sujeitos, a prática ideológica; (iv) a realidade dos Aparelhos Ideológicos de Estado, a interpelação de indivíduos enquanto sujeitos; (v) a relação da ideologia com o inconsciente e a crítica ao sujeito burguês, que encontra recursos em Spinoza e Freud.

Analisamos o problema filosófico da teoria da ideologia de Althusser, seus pressupostos críticos e consequências teórico-políticas. No âmbito geral, nos direcionamos aos avanços althusserianos que se fundamentam na problemática que Marx funda no *corte*; no âmbito particular, buscamos as especificidades, tanto da fundamentação da leitura de que há um *corte epistemológico* na obra de Marx, quanto nas possibilidades que o corte abre para a ciência marxista, e sob este viés analisamos o processo de ideologização na sociedade capitalista, considerando a inconsciência ideológica e os AIE; destacamos, pois, dois pontos que expressam o abandono da problemática hegeliana, que guiaram nossa exposição: a dialética de contradições sobredeterminadas e a teoria científica da ideologia.

Buscamos trazer as razões teóricas pressupostas na teoria da ideologia, para poder, após uma definição geral, estender o discurso à suas especificidades e desdobramentos. O próprio Althusser reconhece que seu intento teórico carece de desenvolvimentos, no entanto, sob a perspectiva do corte epistemológico efetivado por Marx, esta constatação não significa sinal de impotência, antes, na medida oposta, expressa a fecundidade de que goza a ciência marxista, livre das amarras idealistas que a impuseram.

A filosofia althusseriana, crítica de ponta a ponta, é um verdadeiro ponto de inflexão no marxismo. Encontra sua razão de ser no contraste que estabeleceu com as

aproximações filosóficas tradicionais do marxismo. A doutrina de que só era possível compreender Marx via Hegel, clássica dentre os marxistas, segundo Althusser, é um *obstáculo epistemológico* para o avanço da teoria marxista. A forma específica da dialética materialista, contida em *estado prático*, na obra madura de Marx, não pode jamais ser apreendida se for buscada, tão somente, nas formas residuais da dialética hegeliana que Marx apresenta. Aí se justifica o desvio tático a Spinoza: na esquiva do idealismo hegeliano, pensar uma causalidade imanente, uma dialética sobredeterminada, “livre” do misticismo hegeliano.

Entendamos o “desvio tático” com ênfase no “*tático*”. Julgamos este desvio necessário para uma leitura de Marx que vá além da problemática do idealismo hegeliano, que o condena a impotência, na medida em que o vê como continuidade do hegelianismo; não temos razões para afirmar que Marx era spinozista, o desvio se justifica, portanto, pelo recurso que o contraste com Spinoza oferece para a totalidade marxiana. No entanto, não podemos desprezar absolutamente Hegel, este fornece a Marx um elemento crucial: a *contradição*; sem ela, sem dúvidas, pagaríamos um preço caro.

Althusser revive a contundência revolucionária que é própria do marxismo, a crítica do sujeito burguês, que passa por Spinoza e Freud, é absolutamente central para a luta de classes: as contradições sobredeterminadas e o caráter inconsciente da ideologia são realidades, que se ignoradas, trazem a pena de pôr a perder a luta pela revolução comunista, uma vez que concepções de luta — teórica ou política — que não as considerem, estão equivocadas. Neste sentido, os “marxistas” hegelianos, com seu *embarras de richesse*, não podem avançar o marxismo senão ao definhamento reformista, que há muito anda em curso.

Para todos os efeitos, Althusser quis defender o marxismo do idealismo que o torna impotente. Intelectual de partido, quis pôr a teoria marxista à altura dos desafios políticos dos dias que correm: munir os comunistas da ciência marxista, para a luta ideológica pela revolução comunista.

Referências bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. **Introdução à filosofia para os não filósofos**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020b.

ALTHUSSER, Louis. **Lenine e a Filosofia**. Lisboa: Editorial Estampa, 1974.

ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Campinas: Editora Unicamp, 2020a.

ALTHUSSER, Louis. **Posições I**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

ALTHUSSER, Louis. **Pour Marx**. Paris: François Maspero, 1966.

ALTHUSSER, Louis. **Sobre a reprodução**. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

ALTHUSSER, Louis. **Socialisme idéologique et socialisme Scientifique, et autres écrits**. Paris: Presses Universitaires de France, 2022.

ALTHUSSER, Louis. Teoria, prática teórica e formação teórica. Ideologia e luta ideológica. In: BARISON, Thiago (org.). **Teoria Marxista e análise concreta: textos escolhidos de Louis Althusser e Étienne Balibar**. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

ENGELS, Friedrich. **Carta a Joseph Bloch**. Disponível em:

<https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22-1.htm>. Acesso em 13 jul. 2026

ESCOBAR, H. Carlos. **As Ciências e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Imago Editoria, 1975.

HEGEL, W. G. Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

LENINE, I. Vladímir. **Obras escolhidas**. Vol. 2. São Paulo: Alpha-Ômega, 1988.

MARX, Karl. **O Capital. Livro I**. São Paulo: Boitempo, 2023.

MARX, Karl. **O Capital. Livro III**. São Paulo: Boitempo, 2017.

MORFINO, Vitorio. **A causalidade estrutural em Althusser**. Lutas Sociais, São Paulo, v. 18, n. 33, p. 102–116, jul./dez. 2014.

NAVES, B. Márcio. **Marx: ciência e revolução**. São Paulo: Quartier Latin do Brasil, 2008.