

# SOBRE UMA REIVINDICAÇÃO DE DIREITOS: A BUSCA DE GARANTIAS FRENTE O *DANO* ALTHUSSERIANO

## ABOUT A RIGHT'S CLAIM: THE SEARCH FOR ASSURANCES TOWARDS THE ALTHUSSERIAN *DAMAGE*

*Felipe Melonio Leite*<sup>1</sup>

**RESUMO:** Observamos, neste trabalho, a recepção do althusserianismo como portador de um *desafio* aos projetos da teoria social, a saber, a afirmação do caráter parcial de toda possibilidade de *fechamento* inequívoco ao fazer teórico. Esse *dano* foi, certamente, instigante para autores de outras bases teóricas. Percebemos, na presente elaboração, três respostas paradigmáticas que funcionaram como *reafirmação* de um ponto basilar para seus edifícios teóricos. Foram respostas contra elementos, desde o início, presentes na crítica althusseriana: o anti-humanismo teórico, o anti-historicismo e o anti-teleologismo *normativo*. Analisaremos, para tal, as abordagens de Carlos Nelson Coutinho, E. P. Thompson e Ruy Fausto, expoentes de cada uma das perspectivas acima mencionadas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Humanismo teórico, pós-estruturalismo, Louis Althusser.

**ABSTRACT:** We look, in this paper, the reception of the althusserianism as bearer of a *challenge* to the social theory project's, namely, the affirmation of the partial character of all possibility of unequivocal *closure* to the theoretical making. This *damage* was, certainly, thought provoking for authors of other theoretical bases. We noticed, in the present elaboration, three paradigmatic responses that worked as a *reaffirmation* of a basilar point for their theoretical buildings. They were answers against elements, since the beginning, present in the althusserian critic: the theoretical anti-humanism, the anti-historicism and the normative anti-teleologism. We will analyze, for that matter, the approaches of Carlos Nelson Coutinho, E. P. Thompson and Ruy Fausto, exponents of each of the perspectives mentioned above.

**KEYWORDS:** Theoretical humanism; post-structuralism, Louis Althusser.

As inovações engendradas pela perspectiva althusseriana, mesmo em sua fase clássica, desafiaram muitas posições consolidadas na tradição marxista. A proposta de retomada da cientificidade, concomitante com o questionamento do

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciência Política (PPGCP/UFF), Bacharel em Ciências Sociais (IFCS/UFRJ), Graduando em Direito (ECJ/UNIRIO). Email: fmelonio@yahoo.com.br. O presente trabalho possui origem no segundo capítulo da dissertação apresentada ao PPGCP/UFF como requisito final para obtenção do título de Mestre. <https://orcid.org/0000-0002-4513-4921>

<https://doi.org/10.36311/1982-8004.2020.v13n1.p99-126>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

dogmatismo teleológico, motivou um caloroso debate de proporções internacionais e interdisciplinares.<sup>2</sup>

Parte desse amplo interesse crítico se deu pela natureza da presente abordagem. Mais do que uma *interpretação* do sentido da produção marxiana temos um empreendimento de *reconstrução*, que poucas concessões cede às autorizações exegéticas estabelecidas. A proposta de *reconstrução* fez-se, desse modo, coerente com a busca de depuração do léxico de Marx. A alegada fundação de um novo *continente* para a ciência, o da *história*, se deu em um ambiente permeado pelo constructo teórico dominante. Com isso a nova abordagem teve de, necessariamente, buscar ancoragem no discurso possível. Ainda no pós-corte e nas obras de maturação de Marx, ou mesmo n' *O Capital*, Althusser identifica reminiscências da lógica teórica humanística. O terreno em que se desenvolve a *Ciência da história* é, em sua perspectiva, pautado por uma luta constante sendo passível de retornos, reminiscências, indecisões e colonizações ideológicas. O *corte epistemológico*, como afirma: “[...] apenas começa em 1845; e quando começa, ainda não está liberta de todo o seu passado, de toda a pré-história ideológica e filosófica de onde surgiu. Não é de surpreender que ela veicule durante um certo tempo noções ideológicas ou categorias filosóficas das quais se libertará mais tarde.” (ALTHUSSER, 1978: 42)

A continuidade é uma característica do *corte*. Sua delimitação é, no limite, de *não retorno*, sendo, na leitura althusseriana, perenes sobrevivências de categorias pretéritas. Dessa maneira, Althusser observa como fundamento o movimento tendencial. “Bastaria então dizer: o que serve de prova é a *tendência*. Tendencialmente, o trabalho científico de Marx o liberta das categorias filosóficas em questão.” (ALTHUSSER, 1978: 43)

Pascale Gillot (2018) observa que essa disjunção entre o enunciado possível de um autor de ruptura como Marx e o sentido renovador de campo de sua obra gera incongruências. Revisitando o desenvolvimento teórico de Althusser, a autora

<sup>2</sup> Motta (2011) empreende um levantamento que inclui diversos autores das mais variadas áreas e contextos acadêmicos que se filiaram na oposição às teses althusserianas. Segue:

“Em oposição às teses de Althusser escreveram José Arthur Giannotti (Contra Althusser, 1968), Norma Bahia Pontes (A situação de Althusser no pensamento contemporâneo, 1968), Luciano Zajdsznajder (Sobre Althusser, 1970), Caio Prado Jr. (O marxismo de Louis Althusser, 1971), Fernando Henrique Cardoso (Althusserianismo ou marxismo? A propósito do conceito de classes em Poulantzas, 1971 e Estado capitalista e marxismo, 1977), Tarcísio Padilha (Filosofia, ideologia e realidade brasileira, 1971), Carlos Nelson Coutinho (O estruturalismo e a miséria da razão, 1972), Paulo Silveira (Do lado da história, 1977 e Poulantzas e o marxismo, 1984), Jacob Gorender (O escravismo colonial, 1978 e O conceito de modo de produção e a pesquisa histórica, 1980), Sergio Paulo Rouanet (Imaginário e dominação, 1978), Ruy Fausto (Marx: lógica e política, 1983), Pedro Celso Uchôa Cavalcanti (Convite à leitura de Gramsci, 1984), José Guilherme Merquior (O marxismo ocidental, 1986). Numa crítica menos acentuada, e até com um grau de simpatia, foram os trabalhos de Miriam Limoeiro (Ideologia do desenvolvimento, 1978) e José Guilhon Albuquerque (Instituição e poder, 1980 e Althusser, a ideologia e as instituições, 1983). Inclui-se também na lista dos textos críticos a Althusser os livros traduzidos de Raymond Aron (De uma sagrada família a outra, 1970), Michael Löwy (Método dialético e teoria política, 1978), Adolfo Sanchez Vásquez (Ciência e revolução, 1980), Edward P. Thompson (A miséria da teoria, 1981), e Leszek Kolakowski (O espírito revolucionário e marxismo: utopia e antiutopia, 1985), e o artigo de André Glucksman (Um estruturalismo ventríloquo, 1970).” (MOTTA, 2011: 105-6)

nota um interesse do franco-argelino pela *transformação teórica* operada por Lacan na psicanálise freudiana. Marx e Freud, seriam dois autores de depuração, de fundação de um campo novo para o saber apartados dos limites impostos pelo *humanismo teórico*. Se Marx, ao delimitar a historicidade do sujeito como, *já-dado, já-ideológico*, funda a *Ciência da história*. Freud funda, a seu modo, a ciência do *inconsciente*, sendo o quadro do *eu*, da *vontade* e da *consciência*, estruturalmente mitigada por múltiplos elementos suprassensíveis.<sup>3</sup> O léxico dessas duas ciências, ao emergir de um ambiente ideológico, faz-se embebido de elementos correntes. A autora nota o interesse de Althusser por Lacan, algo que aproxima analogicamente o trabalho dos dois teóricos, na *domesticação* dos conceitos para sua própria originalidade criada:

Um dos principais méritos de Lacan, enfatiza Althusser, é o de ter operado a *transformação teórica* de conceitos ainda impregnados de ideologia, ou importados de disciplinas outras, como a biologia de inspiração darwiniana, ou a teoria energética em física, conceitos importados que ainda marcam a terminologia de Freud, em “conceitos domésticos”, verdadeiramente adequados à originalidade da ciência que ele inaugurou. Novamente, a descrição da estratégia lacaniana soa como um eco do projeto althusseriano de fornecer à teoria de Marx, no quadro da descoberta do continente História, os conceitos que ainda lhe faltam, e, assim, remover da obra de Marx os vestígios de uma antiga terminologia que mascaram a extensão de sua revolução teórica e o *corte* que ela induz frente à dialética hegeliana, ao humanismo filosófico ou ainda à economia política clássica. (GILLOT, 2018: 23-4)

A operacionalização dessa abordagem ativa, filosófica, de Marx é dada pelo método da *leitura sintomal*. Essa opõe-se ao que Gillot (2018: 60) identifica como “[...] *leitura inocente* que procuraria e descobriria no texto em questão a epifania de um sentido unívoco, e reconduziria assim ao mito de um discurso, escrito ou falado, identificado com o lugar de uma verdade dando-se imediatamente a ver como tal, em sua transparência”. Em oposição busca-se apreender o *discurso do inconsciente* do autor. Algo que não se constrói, em seu projeto, sobre um vazio, mas faz-se autorizado pela própria leitura de Marx dos autores que o precederam. A técnica se vale de uma duplicidade na análise. Primeiramente observa-se a literalidade, sendo fundante um segundo momento, onde observa-se os “rasgos” no discurso, sua latência. Assim observa Gillot:

<sup>3</sup> “A Psicanálise, aos olhos de Althusser, como ficou estabelecido em *Freud e Lacan*, é também uma ciência. Ou seja, A Psicanálise está conseguindo definir um objeto-de-conhecimento que é *seu*. Estritamente seu. Esse objeto é o inconsciente e seu funcionamento. Logo, o que é preciso ser visto, com todo rigor e radicalidade, e que, se Marxismo e Psicanálise, enquanto ciências efetivas, que são, referem-se, como qualquer ciência, ao real, elas não têm, no entanto, e nem podem ter, o *mesmo objeto-de-conhecimento*. Enquanto o Materialismo Histórico elaborou uma teoria das formas histórico-sociais da individualidade humana, ou seja, enquanto, para ele, o indivíduo só pode ser sujeito suporte de relações de classe e o individualismo, uma figura específica da ideologia dominante burguesa, a Psicanálise elaborou uma teoria da subjetividade, subjetividade esta que só pode ocorrer no indivíduo humano.” (EVANGELISTA, 1985: 37)

[...] a abordagem althusseriana visa a aplicar ao próprio texto de Marx o tipo particular de leitura ao qual ele precisamente recorreu em *O capital*, ao interrogar os textos dos teóricos da economia política clássica, em particular as de Smith e de Ricardo consagradas à questão do *valor* em Geral. O “protocolo de leitura” proposto por Marx dos textos da economia política, rompe explica Althusser, com o mito religioso da leitura, na medida em que ele consiste em uma *leitura dúplice*: primeiro, uma leitura simplesmente literal, e uma segunda leitura que identifica os efeitos de um discurso latente nas descontinuidades ou nos rasgos da trama de um discurso primeiro. [...] A leitura conduzida por Marx se revela assim, uma leitura atenta, não à aparente continuidade do texto e do discurso, mas sim às suas *falhas*, às suas *lacunas*, aos seus *brancos*: longe de serem insignificantes, estes constituem, tal como *lapsos*, brechas através das quais se dá a entender um discurso segundo, inaudível apenas em uma “primeira” leitura fundada sobre o mito da univocidade do sentido.” (GILLOT, 2018: 62-3)

No que se refere à amplitude das abordagens sobre Marx a leitura althusseriana pretende-se como inovadora. Se não chega a ser revisionista (termo adequado às ambições políticas de um certo marxismo clássico mais incidente nos debates acerca do ritmo do processo revolucionário), ela claramente implica uma abertura para a diversidade de perspectivas teóricas. Bidet (2010: 27) elucida que o grupo de Althusser formou “[...] uma corrente marcada pela epistemologia de Bachelard e Canguilhem e pelo estruturalismo ambiente [...]”. Há também uma “[...] referência filosófica a Espinosa, sua crítica visa à interpretação de tendência hegeliana do *Capital* – a representação de uma sociedade como totalidade expressiva de si mesma em cada um de seus momentos da história -, à qual opõe as sobredeterminações e as discrepâncias.” (BIDET, 2010: 27-8) Essa leitura aberta de Marx implica em um:

[...] modo mais distanciado de indagar sobre essa obra, privilegiando as descontinuidades, as tentativas e as rupturas. Inspira particularmente, menos em seu conteúdo que em seu espírito, não apenas a “explicação” que será aqui proposta, como também a “reconstrução”, que retoma as ambições de um projeto dialético, mas num contexto estruturalista não teleológico, e dentro dos limites do materialismo assim compreendido. (BIDET, 2010: 28)

O grupo althusseriano emerge contra releituras de Marx fundadas em outros elementos teóricos. Nelas temos a valorização da interpretação filosófica observando, na produção marxiana, um conjunto mais ou menos fechado de um sistema lógico dialético. Com marcadas influências lukacsianas e gramscianas, busca-se uma relação do plano explanatório de *O Capital* com a lógica de Hegel. Ao seguir essa filiação a tradição mencionada busca apreender o sentido da *racionalidade* e do *humanismo* desvendado no conjunto do corpo teórico supracitado. (BIDET, 2010: 27)

As oposições que o althusserianismo propôs, notadamente ao *humanismo*, ao *empirismo*, ao *teologismo finalista* e ao *empirismo*, moldaram uma perspectiva aberta da sociedade e do pensamento. Essa perspectiva o afasta da busca de *garantias* à análise. Sua filosofia, mesmo se referenciando a regulações *científicas* em um primeiro momento, é coerente com a própria natureza *evasiva* de seu objeto. No comentário de Boito Jr. (2014), o trabalho de Althusser é considerado como afastado: “da Escola de Frankfurt, que concebe o marxismo como uma mera crítica (politicamente resignada) da sociedade capitalista e também do Lukács de *História e consciência de classe*, que funde num só corpo o marxismo e aquilo que Lukács denominou na obra citada a consciência verdadeira da classe operária” (2014: 156-7) Sendo os autores em questão exemplos da abordagem dialética e humanista do marxismo, Althusser, de forma análoga, se opõe a abordagem por ele designada como empirista. A referência crítica principal é a Gramsci em sua proposta de leitura do arcabouço marxista como uma “filosofia da práxis”. Ainda segundo Boito Jr.:

Para Gramsci, o marxismo seria, no fundamental e simultaneamente, “um guia para a ação”, isto é, a “filosofia da práxis” (o marxismo como política), uma “nova concepção de mundo” (o marxismo como filosofia) e, na análise social e histórica, um simples “método de análise”, e não uma teoria. Para Gramsci, não caberia, no campo do marxismo, qualquer tentativa de elaborar uma teoria científica da sociedade. A esse respeito, é conhecido o longo texto crítico que Gramsci escreveu contra a tentativa de N. Bukharin de sistematizar a teoria marxista das sociedades. Nesse texto de crítica e polêmica, Gramsci sustenta que o marxismo seria um historicismo absoluto, historicismo significa nesse caso que cada conceito e tese estão irremediavelmente colados ao período histórico no qual foram produzidos e que, por isso, o marxismo não comportaria formulações gerais que pudessem se aplicar ao estudo de diferentes períodos históricos. (BOITO JR., 2014: 157)

Empreendimentos críticos à abordagem althusseriana emergem em consonância com a defesa do que anteriormente chamamos de *garantias* para a teoria social em sua vertente marxista. Se Althusser insiste, na sua crítica *humanista*, no caráter *já-sujeito* do indivíduo a resposta observará a defesa da categoria *homem* na *dialética ontológica* do trabalho. Se o filósofo franco-argelino busca desnaturalizar o empírico *imediatamente* como *jamais-dado*, sempre mediado por preceitos psicológicos e ideológicos, constrói-se, em oposição, uma leitura da irredutibilidade da *experiência* do fato histórico. Se, por fim, a teoria althusseriana molda uma objeção ao *finalismo* teleológico por sua característica de imputar uma direção *externa* a um fato particular, empreende-se uma defesa do *horizonte significativo*, que justificaria, normativamente, o estudo das contradições sociais em direção ao socialismo.

## 1 – A GARANTIA NA *DIALÉTICA ONTOLÓGICA DO TRABALHO* EM CARLOS NELSON COUTINHO

Se grande parte da novidade da abordagem de Althusser reside na sua oposição às lógicas de necessidade, incorporando uma análise *imane*nte e *contingente* das formações sociais, a crítica de Carlos Nelson Coutinho (2010) vai no sentido oposto. O autor busca uma inteligibilidade objetiva para a racionalidade e a teoria social. É com base em noções de *progressismo e decadência* que o autor divide o conjunto da produção intelectual ocidental. Considerando a “tradição progressista” como herdeira do caráter *desmistificador* do capitalismo, Coutinho estabelece o ano de 1848 como marco que queda na potencialidade emancipadora da filosofia burguesa. Essa decadência possui núcleo, em sua perspectiva, na dinâmica material do capitalismo, mais precisamente, no surgimento do elemento crítico das antinomias do existente, que é o *proletariado*. Apenas essa classe social poderia observar a sociedade como necessariamente contraditória, sendo o pensamento burguês, após a supracitada data, capaz apenas de justificativas reificadas. É o que elucida o autor:

De modo geral, podemos situar em 1848 o momento do definitivo rompimento da burguesia com o progresso. [...] A partir de então, as contradições tornam-se explosivas; encarnação e produto dessas contradições, o proletariado surge na história como força social autônoma, capaz de resolver em sentido progressista os limites e antinomias do sistema capitalista. Indicar a realidade como algo essencialmente contraditório significa, doravante, fornecer armas teóricas ao movimento anticapitalista da classe operária. De crítica da realidade em nome do progresso, do futuro, das possibilidades reprimidas, o pensamento burguês transforma-se na justificação teórica do existente. (COUTINHO, 2010: 35)

O *pensamento burguês progressista* corresponde, na leitura de Coutinho, com o período em que não havia necessidade de imediata legitimação de uma ordem existente. A capacidade crítica fazia-se liberta das amarras de *fetich*e impostas pelo compromisso com as forças sócio-políticas estabelecidas. Sua lealdade se dava para com o processo de “[...] atualização de possibilidades apenas latentes na economia feudal desenvolvida, atualização que dependia, por sua vez, da dissolução e desintegração das relações feudais de produção, de suas formas de divisão do trabalho” (COUTINHO, 2010: 25).

Fundamental, nessa corrente, é o não fechamento ao *de*vir, a não limitação das possibilidades de apreensão do mundo. O sujeito, no *pensamento progressista*, afirma uma racionalidade que transcende os fatos físicos alcançando a natureza dos processos históricos e sociais. Coutinho considera que o ápice filosófico está sintetizado no pensamento hegeliano. Nesse teórico está sintetizado, em sua análise, o *humanismo* em sua plenitude *histórica*, o que anuncia o materialismo marxista vindouro. Em sua perspectiva:

E é precisamente em Hegel – ponto terminal e culminação dessa trajetória ascendente – que podemos indicar, em toda sua riqueza de determinações, as categorias essenciais daquilo que chamamos de tradição progressista, categorias que constituem o legado imperecível dessa grande época da humanidade para o conhecimento do real. O mérito essencial de Hegel reside nessa sua capacidade de sintetizar e elevar a um nível superior todos os momentos progressistas do pensamento burguês revolucionário. Podemos resumi-lo, esquematicamente, em três núcleos: o *humanismo*, a teoria de que o homem é um produto de sua própria atividade, de sua história coletiva; o *historicismo concreto*, ou seja, a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, com a conseqüente defesa do progresso e do melhoramento da espécie humana; e, finalmente, a *razão dialética*, em seu duplo aspecto, isto é, o de uma racionalidade objetiva, categorias de apreender subjetivamente essa racionalidade objetiva, categorias que englobam, superando, as provenientes do “saber imediato” (intuição) e do “entendimento” (intelecto analítico). (COUTINHO, 2010: 27-8)

Já a fase *decadente* do pensamento burguês, outrossim, refere-se ao período de afastamento do racionalismo e da dialética sendo, na análise de Coutinho, essencialmente *ideologizante*. Novos conceitos negam e substituem os basilares do racionalismo progressista, em prol de uma visão negativa das potencialidades do *devenir*. O “humanismo” é substituído por um “[...] individualismo exacerbado que nega a sociabilidade do homem, ou a afirmação de que o homem é uma *coisa*, ambas as posições levando a negação do momento (relativamente) criador da práxis humana [...]” (COUTINHO, 2010: 30). Já o historicismo seria retificado por uma perspectiva “[...] subjetiva e abstrata, ou uma apologia da positividade, ambas transformando a história real (o processo de surgimento do novo) em algo *superficial* ou irracional [...]” (*ib.*). A “razão dialética”, por fim, é transformada em um “[...] irracionalismo fundado na intuição arbitrária, ou um profundo agnosticismo decorrente da limitação da racionalidade às suas formas puramente intelectivas” (COUTINHO, 2010: 30-1).

O pensamento dito *reificado* subdivide-se em duas correntes. Em comum há a impossibilidade de acessar a totalização da *atividade criativa humana*. A unidade é estabelecida pela ruptura “[...] com as categorias do humanismo, do historicismo e da dialética: ambas são encarnações do pensamento imediatista, incapaz de atingir a essência do objeto” (COUTINHO, 2010: 44). Distinguem-se, por um lado, as filosofias definidas como “destruidoras da razão”: analisadas como manifestações de um “anticapitalismo romântico”, seu fundo seria, na realidade, reacionário e religioso pois, ao defrontar-se como as subjetivações “burocratizadas” da vida moderna, o apelo volta-se para a autenticidade dos sentimentos, desprezando os instantes constituintes coletivos, sociais. A religiosidade mostra-se quando a:

[...] subjetividade inteiramente vazia, convertida em mera negação abstrata do real, procura desesperadamente encontrar um Absoluto pleno de sentido. Nessa busca, as filosofias da subjetividade revelam um traço profundamente religioso (ainda que se trate de uma religiosidade ateia) e, desse modo, uma vinculação espiritual com as formas de vida pré-capitalistas. Com o passar do tempo, o combate à vida pública converte-se numa luta contra a democracia e numa defesa de posições “aristocráticas” no plano ético e mesmo no político. (COUTINHO, 2010: 47)

O autor insere nessa corrente filósofos como Kierkegaard em sua crítica às totalizações hegelianas e a possibilidade de acesso à plenitude da realidade objetiva. O caráter “mistificador” do filósofo dinamarquês residiria na percepção de que “[...] somente a sensibilidade e a vivência subjetivas, na forma da intuição, podem revelar ao homem um *real* autêntico.” (ib.) Também Dilthey pela sua separação basilar entre a inteligibilidade *racional* das ciências físicas e naturais contra a reduzida “compreensão” apenas “de sentido” das ciências do espírito (COUTINHO, 2010: 48). Assim como Nietzsche, que perseguiria as vantagens do *super-homem* acima das limitações éticas e lógicas da razão. E, finalmente, a fenomenologia de Heidegger, que dividiria o “homem” do mundo legando-o a imediatez cotidiana (*id.*: 49).

Coutinho denomina a segunda versão do pensamento *decadente e reificado* como a “miséria da razão”. Nela empreende-se um deslocamento do racionalismo clássico, que buscava a apreensão de novos terrenos para o *espírito* humano, em direção ao formalismo com suas características limitações e fronteiras ao que é possível conhecer. O autor analisa essa corrente como expressão da tendência “burocratizante” da modernidade capitalista, onde é fundamental a apreensão técnica do mundo social para sua posterior lucratividade. Em sua análise:

A miséria da razão – seu empobrecimento e extrema formalização – desemboca num agnosticismo que oculta a essência do real. Enquanto o racionalismo da época clássica propunha-se conquistar terrenos cada vez mais amplos para e por meio da razão humana, o miserável racionalismo da decadência preocupa-se principalmente em estabelecer “limites para o conhecimento; enquanto a filosofia clássica era preponderantemente ontológica; preocupada com o conteúdo objetivo do mundo, o agnosticismo decadente pretende-se simples epistemologia, simples análise formal dos “limites do conhecimento”. A razão, em suma, deixa de ser a imagem da legalidade objetiva da totalidade real, passando a confundir-se com as regras formais que manipula “dados” arbitrariamente extraídos daquela totalidade objetiva. O paralelismo entre esse empobrecimento da razão e o esvaziamento da práxis na atividade burocrática não é causal. A “miséria da razão” é a expressão teórica – deformada e deformante – do mundo burocratizado do capitalismo. (COUTINHO, 2010: 51)

O primeiro grande representante desse racionalismo “empobrecido” é, segundo Coutinho, Auguste Comte. Seu positivismo reduziria a análise do real à epistemologia:



“A racionalidade é limitada àquilo que o sujeito considera racional. Essa limitação já transparece claramente na indicação metodológica de Comte, segundo a qual deve-se abandonar o exame da gênese dos fenômenos em troca da descrição de suas leis invariáveis de manifestação [...]” (COUTINHO, 2010: 53). De forma semelhante Coutinho insere Émile Durkheim na supracitada corrente. O sociólogo francês, ao pensar os *fatossociais* como similares às *coisas* da natureza “[...] despoja-os – do mesmo modo como o faz a burocracia – de tudo aquilo que lhes confere especificidade (o momento criador da práxis, a teleologia como forma superior de causalidade) e os equipara a objetos naturais manipuláveis” (COUTINHO, 2010: 55-6). Já Ludwig Wittgenstein é lido como o mais ilustre dos pensadores ligados a essa corrente (*id.*: 57). Sua inserção se dá pela limitação do pensamento à linguística, subordinando a mesma à sintaxe lógica.

Seguindo a análise de Coutinho o *estruturalismo* possui, no âmbito do recorte analisado, um posicionamento especial. Ele recupera, na sua visão, uma certa pretensão ontológica suspensa pelo pensamento da *decadência*. O autor desenvolve:

Podemos observar, desde logo, dois núcleos de problemas. Em primeiro lugar, a pretensão estruturalista de fundar, em contraste com o subjetivismo irracionalista dominante nos últimos anos, um método objetivo e científico, racionalista, de análise da realidade social. E, em segundo, opondo-se ao neopositivismo lógico, sua intenção de fundar uma concepção ontológica da realidade, algo próximo daquilo que a filosofia clássica chamava de ontologia. (COUTINHO, 2010: 77-8)

O fundamento teórico do *estruturalismo*, assim percebido, é a aproximação da análise do social com as garantias lógicas da linguística. Afirma Coutinho (2010: 81): “Enquanto para Marx e os marxistas a economia aparece como a ciência fundamental, aquela na qual se esclarecem os fundamentos últimos da objetividade social, para o estruturalismo essa ciência básica é a linguística: o modo de ser da realidade social seria semelhante ao da língua.” As inovações de Saussure e Jakobson reorientaram o fulcro do estudo da linguagem do conteúdo do que é falado para o quadro *relacional* formal sendo esse considerado como *inconsciente*. Separa-se, no âmbito do formalismo linguístico, o *significante*, a imagem acústica da palavra, do *significado*, sua base conceitual, sendo dessa maneira imperativa a arbitrariedade entre as duas dimensões. Haveria, nessa análise, uma primazia do elemento lógico e estático sobre o histórico e dinâmico. Assim Coutinho determina que a linguística estrutural integra o grupo de “miséria da razão” pela sua tendência de eliminação do contraditório. Afirma (2010: 83): “[...] é clara aqui a sujeição de Saussure à *miséria da razão*; para ele, somente o homogêneo, isto é, o não contraditório é passível de apreensão racional. [...] E ainda de Comte (ou de Durkheim) decorre sua preferência pelo estático diante do dinâmico, sua concepção de que não existe lei racional na história [...]”

Sendo assim, é a figura de Claude Lévi-Strauss que empreende a fundação da análise das sociedades de forma análoga à estrutura linguística. O antropólogo resguarda os conceitos da *estrutura inconsciente* da ciência da linguística operando uma reconstrução para o objeto *sociedade*. A abordagem ao *inconsciente estrutural* permite o acesso a uma nova forma de objetividade na teoria social do autor sendo a mesma fundada na primazia das regras *intelectivas* do quadro relacional sobre o *subjetivo incognoscível*. O primado da *forma* sobre o *conteúdo*.<sup>4</sup> Em sua crítica Coutinho afirma:

A categoria que serve para fundar essa pseudo-objetividade idealista é a do “inconsciente”. Lévi-Strauss acredita que os fatos conscientes são apenas fenômenos superficiais, em contraste com a “essência” (estrutura), constituída pelos fatos “inconscientes”. “A passagem do consciente para o inconsciente – diz ele – é acompanhada por um progresso do especial para o geral”. E, ao definir esse “inconsciente” coisificado, transformando em estrutura mental subjacente às várias instituições humanas, Lévi-Strauss apresenta-o com a face da “sintaxe lógica” dos neopositivistas [...] (COUTINHO, 2010: 100)

Coutinho analisa que o instrumento mais importante de acesso a esse *inconsciente elementar* é o processo de *redução*. Estaríamos diante da sucessiva simplificação das variações dos fenômenos em direção do *elementar* passível de equalização entre todos eles. Coutinho observa que o problemático nessa metodologia é a retirada do conteúdo humano, *dinâmico* e *contraditório*, da análise social. O complexo, dialético, é lido como uma insuficiência do espírito analítico, incapaz de exprimir em termos formais. Esclarece: “[...] em vez de analisar o motivo das diferenças, a causa genética e o sentido humano das variações entre os mitos, o autor de *Mithologiques* prefere homogeneizá-los até descobrir-lhes a *lei estrutural* idêntica para todos, que pode ser expressa numa equação matemática [...]” (COUTINHO, 2010: 114).

A disjunção entre o *estruturalismo* de Lévi-Strauss e a tradição marxista se dá, na presente interpretação, pela dissolução do homem como agente, pela crítica à

<sup>4</sup> Eduardo Viveiros de Castro (2018) empreende uma profunda radicalização na perspectiva antropológica. Indo além dos elementos abstratos da lógica combinatória o autor brasileiro propõe uma segunda torsão na observação não antropocêntrica. Ao colocar em suspensão o próprio arcabouço logocêntrico e conceitual da teoria e da epistemologia ocidental propôs reorientar a separação entre corpo e cultura no próprio âmbito do observado. Assim pode estabelecer uma antropologia não do multiculturalismo (o finalismo lógico ocidental perante o *Outro*) mas uma imersão no *perspectivismo* e no *multinaturalismo* (o *Outro* nos termos do próprio *Outro*). O antropólogo afirma que o ponto inicial dessa reorientação está em Lévi-Strauss, sendo este um pensador dividido entre o passado e o futuro da disciplina. Sua inovação residiria não no léxico jurídico lógico combinatório, mas na fundação de uma *ciência social do observado*, da *imanência*; do respeito, nos termos de nosso trabalho, à complexidade do *conteúdo*, e não no *formalismo*, este apenas seu instrumento. Em texto: “Mas bem antes de todos os acima, nomeados ou não, já havia o incomodamente incontornável Claude Lévi-Strauss, cuja obra monumental tem uma face voltada para o passado da disciplina, que ele coroa, e a outra para seu futuro, que ele antecipa. Se Rousseau, no dizer desse autor, deve ser visto como fundador das ciências humanas, então de Lévi-Strauss ele próprio se deveria dizer que não só as refundou, com o estruturalismo, como as *infundou* indicando o caminho para uma *antropologia da imanência*, caminho pelo qual, como *Moisés conduzindo seu povo a uma terra prometida cujo o esplendor ele jamais contemplaria*, ele talvez não tenha realmente ousado avançar. Ao definir o conhecimento antropológico como uma transformação da práxis indígena – a *antropologia busca elaborar a ciência social do observado* – e, dez anos depois, ao definir as *Mitológicas* como o *mito da mitologia*, Lévi-Strauss estabeleceu as balizas de uma *filosofia por vir*. Marcada positivamente pelo selo da interminabilidade e da virtualidade. Claude Lévi-Strauss, fundador do *pós-estruturalismo*...” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018: 29-30).

totalidade social e, no limite, pela oposição à história como universal e progressiva. Coutinho reafirma a substituição do racional pelo intelectual epistemológico em Lévi-Strauss em sua metodologia de estudo de cada sociedade individual como um ente fechado e plenamente desenvolvido. Opção necessariamente antagônica à sua interpretação do marxismo:

[...] Essa bela imagem marxiana capta simultaneamente os dois aspectos do problema: a inevitável *necessidade* do progresso (ainda que desigual) e a *continuidade* estabelecida no seu interior. A ela se opõe, no espírito e na letra, a seguinte afirmação de Lévi-Strauss: “Na verdade, não existem povos crianças; todos são adultos, mesmo que não possuam o diário de sua infância e de sua adolescência”. Em sua essência, a negação lévi-straussiana da história universal não difere das formulações do irracionalista Oswald Spengler, segundo as quais as culturas particulares formariam ciclos fechados e impenetráveis. Mas Spengler ainda acreditava numa evolução interior a cada cultura, enquanto Lévi-Strauss pensa que tanto a União Soviética quanto uma tribo indígena brasileira são igualmente “adultas”. (COUTINHO, 2010: 126)

O trabalho de Althusser é, por sua vez, inserido na proposta estruturalista sendo, dessa forma, analisado como um “esvaziamento” do potencial marxista. Coutinho percebe, de início, a forma pela qual Althusser reorienta os critérios de objetividade. Reconhece que a abordagem é diversa dos critérios epistemológicos tanto da ciência social padrão quanto da crítica humanista-marxista que informa sua teoria. O teórico brasileiro censura, no franco-argelino, uma *imputação* da postura epistêmica *intelectiva*, de critérios formais de validação e adequação ao quadro relacional, como apartada da “realidade objetiva” (2010: 193). A *validade*, em Althusser, sendo apenas *epistemológica* não participaria do campo de “qualquer afirmação ontológica acerca da realidade objetiva” (id.: 194).

Percebe-se que a crítica de Coutinho vai no sentido de reconhecer em Althusser um marxista que não observa a possibilidade de uma completa apreensão *objetiva* do movimento do real. O autor percebe o postulado althusseriano, no qual o imediato é um todo *não*-elementar *já*-ideológico, como uma interdição para a racionalização da realidade externa concreta. Constata que em Althusser: “A realidade objetiva é assim descartada como um *pseudoproblema metafísico*; qualquer tentativa de expressá-la conceitualmente converte-se em *empirismo*, ou seja, num procedimento ideológico que deve ser rejeitado” (COUTINHO, 2010: 205). E decreta: “Com Althusser, assim, a *miséria da razão* penetrou no interior do marxismo contemporâneo”. (*ib.*) A filiação estruturalista do filósofo é constatada na análise de sua *Generalidade II*, os meios nos quais a teoria científica corrente inquire a meio intelectual necessariamente ideológico regente, como uma *combinação de dados* meramente *formal*. Sendo esse o elemento paralelo ao anteriormente analisado “*inconsciente estrutural*” de Lévi-Strauss (além da

“*episteme temporal*” de Foucault). Inclui-se assim Althusser no complexo ideológico do capitalismo manipulador, em sua versão, efetivamente, mais crítica e radical (COUTINHO, 2010: 206).

Coutinho não se opõe às descobertas linguísticas e estruturais de forma completa. Explicita o projeto de incluí-las no “amplo quadro histórico onde têm sua gênese e significação” (COUTINHO, 2010: 91). O teórico brasileiro desenvolve que os critérios de “objetividade do quadro histórico” que utiliza possuem base na leitura integral da produção marxiana, donde os posicionamentos iniciais – filosóficos – da juventude do autor, incidem, diretamente, nas análises científicas da maturidade. Na presente interpretação a causalidade no âmbito da vida social possui uma característica a mais que os processos naturais. Toda atividade tipicamente humana separa-se dos outros fenômenos, físicos e biológicos, pela presença de um horizonte *teleológico* ao autor. Apenas pelo ato teleológico a atividade humana incide na natureza sendo essa sua especificidade. Nesse quadro o ato básico é o *trabalho econômico* primário. Todo conhecimento é caudatário da resposta aos projetos teleológicos das diversas formas de *trabalho* humano, sendo esse o fulcro da *práxis*. Coutinho elucida:

Partindo do ato teleológico primário, o trabalho econômico (que liga o homem social à natureza), podemos assim determinar uma tipologia rica e explicitada dos complexos e comportamentos teleológicos; a depender de sua função e estrutura, tais comportamentos dividem-se em econômicos, técnicos, cognoscitivos, políticos, éticos etc. Podemos ainda observar que todo ato teleológico – e tanto mais quanto mais amplo e eficaz tiver a pretensão de ser – requer um conhecimento objetivo dos movimentos causais, das leis da realidade que deverá colocar em operação. O conhecimento é precisamente a resposta a essa necessidade primária da *práxis*. A autonomia das formas superiores de reflexo (arte e ciência) com relação à *práxis* imediata e cotidiana dos homens é apenas a garantia de um conhecimento mais verdadeiro da realidade e, conseqüentemente de uma prática (ou ato teleológico) mais ampla, compreensiva e eficaz. Assim, a profundidade com que se capta a essência da realidade depende da amplitude e da universalidade dos objetivos propostos pela *práxis* em questão. Reflexo (conhecimento) e projeto (*práxis*) são momentos de um mesmo processo ontológico, aspectos complementares da construção do homem por si mesmo. (COUTINHO, 2010: 88)

Dessa forma o autor explicita sua leitura, “marxista-lukacsiana” (*ib.*), das garantias do conhecimento objetivo frente à crítica disruptiva tanto do estruturalismo e do althusserianismo em particular. Enquanto esses últimos suspendem o julgamento de verdade em prol da positivação da realidade imediata (como *imanência*, *episteme* ou *ideologia*), pensando as diversas formas que são construídas, institucionalmente reproduzidas e socialmente modificadas, o marxismo *humanista* de Coutinho estabelece um critério de acesso à realidade objetiva: a *teleologia ontológica do trabalho*. O autor afirma que Althusser rejeita o trabalho como central na perspectiva marxista. Segundo

ele: “A categoria central da ontologia marxista – o núcleo daquele *metabolismo* – é o trabalho. O trabalho, desde suas formas primárias e imediatas até às mais complexas, é a chave da legalidade objetiva que se manifesta na história” (COUTINHO, 2010: 218). Por sua vez “Althusser discorda radicalmente dessas posições; ironiza considerando-a *humanismo abstrato*, simples *ideologia*, a tese hegeliana – assimilada e desenvolvida em sentido materialista por Marx e Engels – do trabalho como essência do homem” (COUTINHO, 2010: 2019). O autor decreta, por fim, o *irracionalismo* do franco-argelino nos limites de seu rigor:

A rígida distinção que ele estabelece entre ciência e ideologia, portanto, vai lhe servir para afastar do domínio da cientificidade e da razão tudo aquilo que escapa aos limites epistemológicos e formalistas em que pretende aprisionar o marxismo. Estreitando o âmbito dessas categorias, Althusser as emprega com o objetivo de mascarar uma atitude neopositivista e agnóstica, que vimos se reproduzir *mutatis mutandis*, em todos os estruturalistas: a de declarar como “falsos problemas” – resíduos subjetivos em Lévi-Strauss, “doxologia” em Foucault, “ideologia” em Althusser<sup>5</sup> – todos os momentos da realidade que transcendem o formalismo do intelecto e as regras da manipulação. O aparente “rigor científico” esconde assim o radical agnosticismo de Althusser. O terreno abandonado à “ideologia”, à arbitrariedade irracionalista, tem dimensões bastante amplas; é o terreno da dialética objetiva, da história real, das determinações ontológicas do social, do aspecto crítico da razão, dos problemas da ética e do humanismo, da responsabilidade do indivíduo perante a comunidade, da luta contra a alienação e a manipulação etc. etc. (COUTINHO, 2010: 230)

<sup>5</sup> Coutinho reconhece na nota de introdução à segunda edição da presente obra que as modificações ocorridas no trabalho dos autores lidos como estruturalistas não foram abarcadas à época. Desse motivo resulta sua relutância em novamente publicar o livro. As profundas autocríticas tornariam complexa a categorização dos autores como plenamente “racionalistas” já que incluem dimensões de poder nas estruturas lógicas que são apresentadas. O livro é republicado com atualização de José Paulo Netto (2010), autor que faz a ligação do “estruturalismo” da época com o “atual momento de dispersão social” dita pós-moderna.

Segundo Coutinho (2010: 11-2): “Com efeito, depois da publicação de *O estruturalismo*, Roland Barthes, Michel Foucault e Louis Althusser alteraram bastante suas formulações teóricas. Em vez do formalismo esquemático de suas análises críticas da época estruturalista, calçadas num radical reducionismo linguístico, Barthes – em suas produções mais tardias – passou a chamar atenção para o *prazer do texto* ou a nos brindar com *fragmentos de um discurso amoroso*. Foucault, por sua vez, desviou seus esforços analíticos da aborrecida *arqueologia do saber* para propor interessantes reflexões sobre a *genealogia do poder*, as quais – ainda que também problemáticas (não me parece possível elaborar uma *microfísica do poder* desvinculada de uma teoria do Estado) – certamente o situam para além dos limites do estruturalismo; de resto, o último Foucault abandonou a antiga e declarada *paixão pelo sistema*, tanto que se empenhou ativamente na defesa de algumas boas causas políticas. Já Althusser, mesmo antes da tragédia em que se envolveu, publicou várias autocríticas, tentando desvincular seu nome da corrente estruturalista e buscando intervir nas lutas internas do seu Partido; nos últimos anos de vida, além de escrever uma bela e sofrida autobiografia, empenhou-se em defender e justificar um *materialismo aleatório*, o qual – embora tão problemático quanto suas posições nos anos 1960 – já não tinha muito a ver com o estruturalismo. Isso fez com que, felizmente, não se cumprissem as sombrias previsões que eu fizera no meu livro – ainda que apresentadas cautelosamente como meras possibilidades –, ou seja, a de que Foucault poderia vir a ser o profeta de um mundo inteiramente manipulado, ou que Althusser corria o risco de se converter no teórico do neostalinismo.”

Já José Paulo Netto, reconhecendo a limitação temporal do ensaio, insiste em sua atualidade por seu potencial crítico extensível ao *pós-estruturalismo* já flexibilizado, incidente inclusive na autocrítica dos autores. A centralidade do livro de Carlos Nelson Coutinho nessa dissertação reconhece esse potencial, já que ele explicita a posição crítica do humanismo marxista e lukacsiano, com um sólido resumo de sua percepção de objetividade. Segundo Netto (2010: 247): “Tais limitações de *O estruturalismo e a miséria da razão*, que hoje se revelam evidentes e mostram a sua insuficiência, não podem ocultar sua força: nas páginas de Carlos Nelson que o leitor acabou de percorrer, está realizada uma exemplar crítica ontológica que não fere apenas as bases do pensamento estruturalista – *trata-se de crítica sem a qual é impensável o tratamento rigorosamente marxista (e lukacsiano) de correntes teórico-filosóficas e ideológicas que se desenvolveram depois do estruturalismo.*”

Althusser rejeita, de fato, o *sujeito criador* como base da história e do conhecimento. Esse ponto permanece inalterado em seu percurso teórico, indo além do seu flerte com a terminologia estruturalista. Magalhães (2018: 144) afirma que o franco-argelino pensa as leituras humanistas como “construídas numa base teórica que destaca *um mesmo sujeito criador* definido pela *consciência* do futuro inscrito nos *projetos*, tendendo para uma transcendência que o distingue da animalidade, para uma transcendência que é uma realização de *valores humanos* que o homem traz em *si*”. A obra de Marx anterior ao corte epistemológico de 1845 ainda se baseava em conceitos *humanistas*. Sendo o *trabalho alienado* motriz da desigualdade e da exploração, núcleo do capitalismo. Althusser pensa a objetividade do conhecimento do social para além dessa suposição. Ela se dá pela efetiva positivação do *estado do sujeito*, como *já-sujeito*, persistindo o conceito de *processo*. Sendo o processo – a história – sem sujeito pré-determinado. A história é, nessa perspectiva, um fazer aberto, um *processo sem sujeito*. Segundo Magalhães:

Para o professor da École normale supérieure, três conceitos fundamentais dos *Manuscritos de 1844*, quais sejam, alienação, sujeito e homem, constituem-se em obstáculos epistemológicos, ou seja, “três conceitos que devemos nos livrar para deixar a via aberta ao único conceito positivo prisioneiro deste dispositivo impressionante, o conceito de processo (que livre do Sujeito e do Homem, tornar-se-á então *processo sem sujeito*).” (MAGALHÃES, 2018: 153)

O conceito de *trabalho* em Marx, em suas formulações posteriores ao corte, já está, na perspectiva althusseriana, imerso em outro universo conceitual. É *já-determinado* pelo complexo do *modo de produção* vigente, não possuindo o caráter *fundador* e ontológico que lhe foi anteriormente imputado. Esse ponto é de fundamental importância, pois retira da esfera do econômico sua preponderância filosófica, explicitando a *sujeição* sempre *sobredeterminada* em múltiplos fatores e temporalidades. Magalhães afirma:

O filósofo aponta que os *Manuscritos de 1844* estão presos a uma problemática de caráter humanista, haja vista que “definem o homem pelo trabalho”, sendo que “esse trabalho, os *Manuscritos* o definem em seu *ato originário*, a exteriorização (feuerbachiana) das Forças essenciais do indivíduo produtor”. [...] Após o corte epistemológico, quando do advento da ciência da história, “o conceito *humanista* de trabalho alienado desaparece, e é substituído pelo conceito científico de *trabalho assalariado*. Em verdade, tem-se a desconstrução do conceito de trabalho, para Althusser, “não é um conceito marxista”, mas é um obstáculo epistemológico ao desenvolvimento do marxismo, enquanto teoria, na medida em que “toda a crítica de Marx contra a Economia Política clássica constitui em fazer implodir o conceito de *trabalho* recebido dos Economistas”. Desse modo, embora a palavra trabalho esteja presente nos textos posteriores ao corte, ela se mostra atrelada a outras palavras, formando conceitos novos. (MAGALHÃES, 2018: 156-7)

As limitações do *humanismo do trabalho* se mostram também evidentes na pressuposição de uma potencialidade *inata* no homem. Essa é a base de sua pretensão não apenas ontológica, mas política. A superação da alienação implica o encontro do homem com o que ele sempre fora, mas livre de supostas amarras de interdição. Pensa-se um sujeito universal que está latente e que deve voltar a ser apropriado. É o que João Quartim de Moraes (2014) desenvolve na sua defesa do *a-humanismo* teórico. Segundo o autor “[...] ninguém se torna o que já era: o trabalho não *produz* o homem, pela simples razão de que em sua essência laboriosa o homem já estava pronto, como sujeito universal do trabalho” (QUARTIM DE MORAES, 2014: 77). Temos, nesse ponto, o fulcro da racionalidade humana no processo de trabalho, sendo sua potencialidade política marcada pela superação da alienação do mesmo. O pressuposto moral oblitera o caráter neutro da produção humana, sendo o caráter normativo dado pelo complexo das relações sociais. Não há garantia prévia *inata*. É o que complementa Quartim de Moraes:

Não é o darwinismo, para o qual a tendência à superação dos “comportamentos eliminatórios” acompanha linearmente o progresso da civilização, que explica a longa persistência da escravidão no Ocidente e sim o marxismo, para o qual a moral não é independente da base econômica das relações sociais, antes inventa justificações para adaptar-se à exploração do homem pelo homem. Não foi eliminando comportamentos eliminatórios, mas forjando ferramentas de dominação da natureza e de outros humanos, que o *homo* se autoproduziu. A produção de riquezas, nas mais brilhantes civilizações da Antiguidade, bem como nas colônias da Europa, era movida a trabalho escravo e a luta de classes, com seus desdobramentos em confrontos entre povos disputando acesso à terra e a suas fontes de riqueza, tem constituído a trama básica da história social da humanidade. Não há nada de surpreendente. O *homo* submeteu progressivamente a seus fins os meios e objetos sobre os quais incidia sua luta pela sobrevivência ao inventar ferramentas que lhe permitiram ultrapassar a condição comum a todos os viventes (extrair imediatamente da natureza ambiente seus meios de subsistência). A capacidade de produzir instrumentos de produção é moralmente neutra. Pode servir tanto para o “bem” quanto para o “mal”. Não é a bondade ou maldade de um artefato, mas sua eficiência que conta para a evolução. Desde sua aurora pré-histórica, a invenção técnica exibiu sua radical ambiguidade ética: o progresso da civilização sempre esteve associado ao das artes conexas da caça e da guerra. Entre o *homo faber/sapiens*, tal como efetivamente se desenvolveu, e o *homo universalis*, cujo advento supõe uma humanidade liberada da opressão, da exploração de classes e da miséria da existência, meta irrenunciável das lutas revolucionárias da nossa época, a distância permanece enorme. (QUARTIM DE MORAES, 2014: 84)

Observa-se, junto com Magalhães (2018: 167), que o corolário político do *a-humanismo* teórico, endossado por autores como Althusser e Heidegger, não é a crítica do homem como entidade biológica e psíquica, muito menos a defesa do inumano ou

da barbárie. Pensar o *a*-humanismo é pensar o *devoir* sob outras perspectivas para além da moralidade estabelecida ou do inatismo.

## 2 – A GARANTIA NA LÓGICA HISTORIOGRÁFICA E NA ANÁLISE DA EXPERIÊNCIA EM EDWARD PALMER THOMPSON

Uma segunda oposição constituinte da empreitada althusseriana é a referente ao *historicismo* em geral e, especificamente, na sua modalidade marxista. É basilar na obra do autor a crítica ao imediato como elementar, no arcabouço das *Generalidades*, no qual o concreto trabalhado pelos métodos científicos não é um *ponto externo* ao socialmente produzido, mas, outrossim, algo *já*-pensado, *já*-ideológico. Esse posicionamento teórico é o fulcro de sua posição materialista; sendo sua oposição aos racionalismos idealistas de uma ciência, especialmente a social, voltada para acumulação linear e indefinida de conhecimentos. No entanto, o próprio *historicismo* coloca-se como uma proposta alternativa ao idealismo linear, como uma forma de registrar a materialidade dos fatos. Althusser, por sua vez, observa a colonização idealista dessa forma de pensar o processo histórico. O *historicismo* de autores marxistas como Gramsci, na época da II Internacional, seria visto como uma reação ao mecanicismo cientificista dominante na teoria do período. Entretanto, na interpretação de Davoglio, “[...] o que ambos os polos do combate guardariam em comum, seria a inobservância do princípio de autonomia relativa entre as práticas sociais” (DAVOGLIO, 2018: 65). O efeito dessa negligência emanaria na primazia exacerbada em um dos polos do *todo social estruturado*: “[...] uma atribuiria à base do modo de produção o papel de tempo expressivo determinante enquanto a outra atribuiria à superestrutura” (*ib.*).

A novidade de Marx residiria na potencialidade crítica ao *sucessivo temporal* dado. Permite-se uma análise das temporalidades diferenciais, com suas hierarquias no âmbito do “todo orgânico”, para que determinada prática seja compreendida para além do imediato. Segundo Davoglio:

Marx teria rompido com tal problemática ao estabelecer teoricamente a necessidade de se pensar inicialmente a estrutura do todo para só depois colocar a questão da sucessão temporal. Seria preciso então uma visão do “todo orgânico hierarquizado” para que a questão do tempo fosse tratada em termos materialistas, eliminando-se daí a noção empirista de tempo. Tal visão da estrutura, portanto, imporá a questão da defasagem entre as diversas modalidades de práticas sociais e da diferença de eficácia da determinação que exerciam umas sobre as outras. Assim, cada prática seria dotada de uma autonomia relativa em face das demais porque observaria um tempo próprio em seu autodesenvolvimento. (DAVOGLIO, 2018: 66)



De forma análoga à censura do *subjetivo incognoscível* por Coutinho, E. P. Thompson (1981) afirma que o idealismo implícito de Althusser reside em sua negligência perante o *acontecido* de fato, confrontando-o com um “falso” esquema de depuração da realidade. Seu corpo teórico não possuiria nenhum instrumento de tratar a *experiência* específica. Sua epistemologia construía-se com base em um processo apenas intelectual, apartado do efetivo confronto com o objeto. Segundo Thompson:

A epistemologia de Althusser é derivativa de um tipo limitado de processo acadêmico de aprendizagem, e não tem validade geral; em consequência, não tem a categoria (nem um meio de “tratar”) da “experiência” (ou a influência do ser social sobre a consciência social); por isso, falsifica o “diálogo” com a evidência empírica inerente à produção do conhecimento e à prática do próprio Marx, incidindo portanto, continuamente em modos de pensar que a tradição marxista chama de “idealistas”; em particular, confunde o necessário diálogo empírico com o *empirismo*, e faz consistentemente uma representação falsa (de formas as mais ingênuas) da prática do materialismo histórico (inclusive a própria prática de Marx); a resultante crítica do “historismo” é em certos pontos *idêntica* à crítica especificamente antimarxista do historicismo (tal como representada por Popper), embora seus autores derivem conclusões opostas. (THOMPSON, 1981: 12-3)

O núcleo dessa falsidade residiria no *real* objeto que Althusser trata. Ele seria já apartado do concreto, seria o signo e não o próprio elemento tido como inacessível. Althusser indagaria apenas indiretamente a *realidade* por meio da palavra. Afirma, “[...] o filósofo interroga a palavra: um artefato linguístico que já encontra pronto, com uma gênese social imprecisa *com uma história*” (THOMPSON, 1981: 15). Na ótica do historiador inglês o *tratamento* dado pela depuração althusseriana é sempre insuficiente. O efetivo concreto, já mediado, existe não em função própria, mas apenas para ser tratado pelo arcabouço teórico estrutural de *depuração de ideologias*. Althusser nunca enfrentaria a realidade:

[...] Althusser interroga essa palavra (ou essa “matéria prima”, ou esse “feito de conhecimento”) com demasiada brevidade. Ela existe apenas para ser trabalhada pela prática teórica (Generalidades II) até a conceitualização estrutural ou conhecimento concreto (Generalidades III). Althusser é tão sucinto em relação à linguística e à sociologia do conhecimento quanto em relação à história ou antropologia. Sua matéria-prima (objeto de conhecimento) é uma substância inerte, complacente, sem inércia ou energia próprias, esperando passivamente sua manufatura em conhecimento. Pode conter grosseiras impurezas ideológicas, é certo, mas estas podem ser expurgadas no alambique da prática teórica. (THOMPSON, 1981: 15)

Thompson argumenta que a própria filiação teórica de Althusser implica nessa perspectiva analítica. Sua abordagem far-se-ia idealista de origem já que seu projeto conjugaria o plano meramente epistemológico cartesiano, sendo uma depuração dos

elementos lógicos, com a forte influência do monismo de Espinosa, onde há a busca de uma sucessiva problematização do ponto *externo* à natureza, e os diálogos com a fenomenologia no ambiente intelectual francês. Com isso sua perspectiva seria apenas de uma espécie filosófica, a tradição *epistemológica*: assim, “os procedimentos de que deriva uma *epistemologia* não são os da *filosofia* em geral, mas de um determinado momento de sua presença. [...] Trata-se de uma confusão elementar, uma função do imperialismo acadêmico e uma tendência bastante fácil de corrigir” (THOMPSON, 1981: 18).

O saldo da perspectiva althusseriana, em sua ausência de instrumental para depuração específica da *experiência*, é a empresa de um processo intelectual em que todas as garantias da realidade são questionáveis. O horizonte epistemológico torna-se, segundo a leitura de Thompson, *teorista* e *cético*. Um empreendimento de uma complexificação excessiva da realidade. O avanço do conhecimento concreto seria sempre questionável. Explicita:

[...] como chega o conhecimento a modificar-se, ou a avançar? Se a matéria-prima, ou a evidência (G I), apresentada a uma ciência (G II) já está fixada dentro de um determinado campo ideológico – e se G I é o único caminho (ainda que obscuro) pelo qual o mundo da realidade material e social pode entrar (uma entrada ideológica e envergonhada) nos laboratórios da Teoria, então não é possível compreender por que meios G II pode realizar qualquer crítica relevante ou realista das impurezas ideológicas que lhe são apresentadas. (THOMPSON, 1981: 19)

Thompson, no entanto, afirma que a necessária garantia lógica de Althusser perante seu profundo ceticismo, o *tornar eterno* da ideologia, é, paradoxalmente, a positivação dos meios de trabalho da ciência. Mesmo flertando com as pretéritas garantias marxistas, ou com Espinosa, é o próprio cientificismo positivista que manteria a coesão do *corpus teórico* althusseriano, no uso de seus recursos tradicionais de comprovação e verificação. O autor indica:

[...] o esquema de Althusser ou nos mostra como as ilusões ideológicas podem se auto reproduzir interminavelmente (ou evoluir de maneiras aberrante ou fortuita), ou então nos propõe (com Spinoza) que os procedimentos teóricos em si mesmos podem refinar as impurezas ideológicas dos materiais dados apenas através do discurso científico da comprovação; ou, finalmente, propõe uma Idéia Marxista sempre imanente e preexistente fora do mundo material e social (Idéia da qual este mundo é um “efeito”). Althusser apresenta alternadamente a segunda e a terceira proposições, embora seu trabalho seja de fato uma demonstração da primeira. (THOMPSON, 1981: 19-20)

Thompson censura o núcleo da proposta teórica do filósofo da *École Normale Supérieure* pela sua rejeição, no limite, do *controle* da empiria como simples *empirismo*.

Essa confusão transformaria seu projeto em um complexo de geração de conhecimento autonomamente produzido. Na perspectiva do historiador inglês o althusserianismo em “[...] sua posição epistemológica impede que compreenda os dois *diálogos* a partir dos quais se forma nosso conhecimento: primeiro, o diálogo entre o ser social e a consciência social, que dá origem à experiência [...]” (THOMPSON, 1981: 42), assim como o “[...] o diálogo entre a organização teórica (em toda a sua complexidade) da evidência, de um lado, e o caráter determinado de seu objeto, do outro” (*ib.*). Nesse ponto Thompson transparece sua percepção da possibilidade de um conhecimento objetivo externo à mediação *ideológica*. Ele seria obliterado por Althusser por meio de sua não percepção da própria *práxis* humana geradora da crítica teórica:

Em consequência da segunda deficiência, ele não pode compreender (ou deve representar erroneamente) o caráter daqueles procedimentos empíricos que são elaborados, nas diferentes disciplinas, não só para interrogar os “fatos”, como para assegurar que eles respondam, não com a voz do interrogador, mas com a sua voz própria. Em consequência da primeira incapacidade, Althusser não pode compreender nem a gênese real, existencial, da ideologia, nem as maneiras pelas quais a práxis humana contesta essa imposição ideológica e pressiona contra suas amarras. Como ignora ambos os diálogos, não pode compreender como o conhecimento histórico “acontece” (como experiência), nem os procedimentos de investigação e verificação da disciplina histórica. A «cesura epistemológica», com Althusser, é uma cesura com o autoconhecimento disciplinado e um salto na auto geração do “conhecimento”, de acordo com seus próprios procedimentos teóricos, isto é, um salto para fora do conhecimento e para dentro da teologia. (THOMPSON, 1981: 42-3)

O conceito de *experiência* emerge como chave para penetrar no que Thompson decreta como a insuficiência definitiva do althusserianismo. O registro da *experiência* seria nodal para a totalização do complexo social *esfacelado* pela lógica parcial das ciências do homem. Ele, na proposta do historiador, condensa, no fazer social efetivo, os acontecimentos inter-relacionados para grupos ou indivíduos. O registro desse conceito é o específico da lógica *historiográfica*, tendo essa prática científica o supracitado mérito perante as outras teorias sociais. Thompson estipula:

Nossa observação raramente é singular: esse objeto do conhecimento, esse fato, esse conceito complexo. Nossa preocupação, mais comumente, é com múltiplas evidências, cuja interrelação é, inclusive, objeto de nossa investigação. Ou, se isolamos a evidência singular para um exame à parte, ela não permanece submissa, como a mesa, ao interrogatório: agita-se, nesse meio tempo, ante nossos olhos. Essa agitação, esses acontecimentos, se estão dentro do “ser social”, com frequência parecem chocar-se, lançar-se sobre, romper-se contra a consciência social existente. Propõem novos problemas e, acima de tudo, dão origem continuamente à experiência – uma categoria que, por mais imperfeita que seja, é indispensável ao historiador, já que compreende a resposta mental e emocional, seja de um indivíduo ou de um grupo social, a muitos acontecimentos inter-relacionados ou a muitas repetições do mesmo tipo de acontecimento. (THOMPSON, 1981: 15)

Da mesma maneira, o historiador rejeita o postulado althusseriano da inexistência de uma *elementar não-pensado*, de um concreto que se confunde com o *real*. O mesmo é, para Thompson plenamente acessível sendo sua volatilidade referente apenas à *insuficiência* dos meios para alcançá-lo. O exemplo que “comprova” é, com efeito, retirado das ciências físicas, onde a mediação ideológica seria depurada por instrumentos altamente capacitados. Thompson indica esse projeto para as *humanidades*. Explicita: “Não é verdade que a evidência, ou fatos, sob investigação cheguem sempre (como GI) numa forma já ideológica. Nas ciências experimentais há procedimentos extremamente elaborados, adequados a cada disciplina, e destinados a assegurar que isso não aconteça” (THOMPSON, 1981: 20). O autor ressalva, outrossim, o campo da significação (valorização) dos *elementos de verdade* como não passível de positivação, no entanto sua perspectiva ajusta claramente um espaço de *realidade* aberto ao estudo de uma ciência madura, que tenha desenvolvido todo seu instrumental de controle. Caso contrário “se o objeto do conhecimento consistisse apenas de *fatos* ideológicos elaborados pelos próprios procedimentos dessa disciplina, então não haveria nunca uma maneira de confirmar ou refutar qualquer proposição: não poderia haver um tribunal de recursos científico ou disciplinar” (*ib.*). Observa-se, nesse ponto, o autor como plenamente inserido na busca de uma *garantia de verdade* frente a crítica althusseriana da mesma pretensão.

Em sua intervenção no presente debate, que empreende em defesa da positividade da teoria frente o pleno “historicismo”, Perry Anderson (2018) observa que a adequação da história a cientificidade que promulga Thompson engendra uma certa “frouxidão” aos critérios de verificabilidade e causalidade na via analítica da “experiência”. A argumentação de Thompson, lê Anderson, “leva a reinvidicação por uma legítima frouxidão de noções, que seria o privilégio particular do historiador” (2018: 21). No entanto o crítico não observa essa natureza na empreitada historiográfica. Segundo ele: “O fato de que seu objeto se modifica continuamente não isenta a disciplina da história da obrigação de formular conceitos claros e exatos para sua compreensão mais do que isentaria a meteorologia – uma ciência física cujos dados notoriamente se modificam bem mais rápida e mercurialmente que aqueles da história” (*ib.*). Anderson conclui afirmando que a natureza evasiva da história não autoriza uma conceitualização na qual as determinações façam-se extremamente plásticas, evitando determinações precisas e mecanismos de *falsificação*, como a *experiência* que Thompson propõe. Alega:

O necessário dever de atenção, do historiador, ao evento particular ou à prática concreta não deve ser livre de suspeitas dobrando-se e alargando-se conceitos gerais em torno deles. Ele só pode ser absolvido pela reconstrução da multiplicidade complexa de suas reais determinações, o que sempre demandará mais – *e mais rigorosa* – conceituação. (ANDERSON, 2018: 22)

Percebendo a especificidade da ciência histórica no trato a um conceito evasivo como o de *experiência* Thompson alega, na crítica de Anderson, um problema na abordagem althusseriana no primado do invariante estrutural, obliterando o processo dinâmico de modificação e desenvolvimento histórico. Segundo Anderson a abordagem da história por Althusser possui o mérito de observar a mudança histórica, sendo esse seu foco, mas com elementos plenos da determinação *complexa*, conforme os postulados científicos restritivos, e não apenas pela via da compreensão de sentido empirista de Thompson. Elucida Anderson:

Afinal, Althusser efetivamente tenta uma definição mais substantiva do objeto da história: um fato histórico é um fato “que causa uma mutação nas relações estruturais existentes”. O comentário de Thompson é indignado: “O processo revela não ser de forma alguma um processo histórico (essa alma penada encarnou-se no corpo errado), mas a articulação estrutural de formações sociais e econômicas... A alma do processo deve ser capturada no ar e convertida a força na estátua de mármore do imobilismo estrutural”. Em sua ira contra a frase “relações estruturais”, Thompson negligencia o ponto crítico da definição que ele está atacando: o termo “mutação”. A fórmula de Althusser põe uma ênfase impecável na *mudança*, e não na estabilidade – como Thompson imagina que ela faz. (ANDERSON, 2018: 25)

Avaliando o supracitado debate, Pedro Benítez Martín (2014) esboça o resultado da negação de Thompson às determinações objetivas. O autor refere-se à recusa de qualquer economicismo como uma metodologia “culturalista”. Essa metodologia, que tem como chave a análise do conceito de *experiência*, incorreria num retorno de uma abordagem “moralista” (e conseqüentemente humanista) pois julga, necessariamente, toda determinação suprassensível com a ausência de atributos de liberdade. Diz Benítez Martín (2014: 136): “O humanismo e o moralismo de Thompson exigem a absoluta recusa da categoria althusseriana de *processo sem sujeito* (nem fins) que, com extraordinária rapidez, Thompson identifica com o stalinismo. Althusser, segundo Thompson, havia cometido o pecado mortal de negar a ação humana”. Observamos, nesse ponto, que mesmo promovendo a tese na qual a história por si, pela via da experiência, promove o acesso ao conhecimento ordenado da ação social humana, o historicismo, na versão de Thompson, acaba por negar o caráter suprassensível dos elementos que informam esse sujeito abstrato que *faz a história*, retomando um humanismo abstrato de caráter idealista.

### 3 - A GARANTIA NA *DIMENSÃO NORMATIVA* E NO *HORIZONTE DO ABSOLUTO* EM RUY FAUSTO

Ruy Fausto empreende uma leitura de Marx que busca colocar em perspectiva a oposição entre humanismo e anti-humanismo. Na ótica do filósofo brasileiro o próprio enfoque nessa dualidade engendra uma fossilização da percepção marxiana do movimento constitutivo dos sujeitos. Nessa observação estaríamos diante de uma

análise exógena à perspectiva marxista já que a mesma não é constituída apenas do processo-devir entre contradições.

O autor observa, na dialética materialista, um sentido, uma direção, que é derivada da própria inscrição lógica do discurso teórico totalizante. Isso se dá pela necessidade de pensar a natureza das relações, dos sujeitos e da história, sem fixar um sentido *metafísico* aos mesmos tampouco incorrendo no *agnosticismo* interpretativo, típico do que alega como irracionalista. Emprega, nesse sentido, uma análise do *sujeito-objeto em movimento*, sendo os instantes lidos como *predicados*, dotações de sentido *parciais à plenitude do sujeito*, agente pleno da história. A depuração dos *predicados* permite a observação da plenitude do sujeito, em um processo de *supressão (aufhebung)*, onde as etapas de negação são conservadas na sua realidade, superando as aparências. A dinâmica é ilustrada na análise marxiana do *Capital*: “[...] o capital é sujeito [...] porque ele é um movimento autônomo, um objeto-movimento. O capital só aparece como sujeito se o visarmos em movimento (mas só em movimento ele é o que é). Se o movimento se detém, só teremos os predicados (ou os momentos) do capital: o dinheiro e a mercadoria” (FAUSTO, 1987: 30).

O *humanismo*, nesse quadro, emerge como uma dimensão *aparente-constituente* da formação plena do sujeito. Sendo uma forma fática da colocação do problema, apenas logra plenitude quando recebida como elemento superável na dinâmica do conhecimento do social. O humanismo, para evitar sua fossilização como um dos polos *metafísicos* exteriores ao processo dialético, deve ser *suprimido*, ou seja, negado não vulgarmente, mas acolhido em sua realidade e efemeridade. Explicita Fausto (1987: 33): “Negar dialeticamente o humanismo não quer dizer expulsar o homem [...] em sentido absoluto, como o faz a negação vulgar *anti-humanista*, mas negar a *posição* do homem ou do princípio *humano*, o humano se inverte em *inumano*”. Fausto ainda afirma o sentido da *conservação na supressão* presente na dinâmica dialética: “E na medida em que a negação dialética contém a contradição – com efeito, se negarmos o homem o conservamos ao mesmo tempo [...] – poderíamos dizer que *assumimos a contradição para não nos contradizer*” (*ib.*).

Para o filósofo da Universidade de São Paulo a *dialética*, como acima desenvolvida, possibilita a contenção de um ponto nodal em toda filosofia clássica, o do “ato de fundar”. O mesmo coloca-se como base para todo o discurso ideal de clareza e de definição, no ideal cartesiano. Em sua abordagem: “[...] a dialética aparece, em primeiro lugar, como o discurso que *suprime* o ato de fundar (entendendo por *fundar* o movimento de uma fundação primeira)” (FAUSTO, 1987: 34). O autor continua sua observação elucidando a dicotomia entre o pensamento “fundador” clássico e o “processual” dialético em suas relações com o mundo fenomênico. A filosofia clássica, transcendental, colocaria em interdição o mundo em prol do instante

de sua apreensão, constituindo um ato de fundação. Não há necessidade de observar a dinâmica própria para além do instante, seus acréscimos e decréscimos. Por outro lado, a dialética interdita o próprio instante, esse sendo um elemento predicado, com sentido parcial, fora do próprio movimento. A dialética seria definida como a própria *dinâmica* do mundo sem a inquisição dos instantes fundadores. Ressalta: “[...] *se os discursos do entendimento (a filosofia transcendental em particular), põem entre parênteses o mundo (o tempo) para proceder ao ato de fundar, a dialética põe entre parênteses o ato de fundar para se apropriar teórica e praticamente do mundo*” (FAUSTO, 1987: 35). Nessa análise o fulcro da perspectiva dialética é a não recusa total da “fundação”. Ao incorrer assim, acarreta a simples *negação*, “vulgar”, uma afirmação de um dos polos, causando o retorno metafísico. O núcleo é a *aufhebung* (supressão), permissiva da realidade de cada instante predicado, em sua dinâmica. A negação pura e simples do elemento primeiro, fundante, é conforme Fausto (1987: 36) a “alternativa *cientificista* do entendimento da dialética, assim como o discurso com fundamento primeiro representa uma alternativa propriamente *filosófica*.” Uma negação do idealismo para retomada do mesmo em sua própria negação, uma epistemologia, que embora afirmativa do fenomênico, não nega a base de transcendental.

O althusserianismo é assim interpretado: prisioneiro da dualidade *idealista* em sua insistência de negação pura e simples da afirmação transcendental. Fausto, afirmando com méritos, que “nada caracteriza melhor o althusserismo – pelo menos aparentemente – do que a sua orientação antiantropologista (insistência no papel de suporte dos agentes, recusa de todo agente sujeito)” (*ib.*), afirma que a presente oposição se faz necessariamente abstrata, com efeito, pela sua natural negação do caráter dinâmico da dialética. Ocorre por fim, a necessária inversão pela não observância da *realidade-aparência*, do papel fulcral para o instante, do humanismo. O signo metodológico da negação da dialética reside, para o filósofo da USP, na necessidade terminológica de apreender o complexo social por termos dotados de abstração generalista. Neles temos, na análise do autor, uma *revanche* do humanismo de pressuposições antropologistas sendo provinda da incapacidade de “[...] apreender as relações de produção num nível que não seja no nível *não móvel* das pressuposições [...]” (FAUSTO, 1987:37.).

A metodologia do althusserianismo constrói-se, na presente leitura, no campo da problemática clássica, fiel à construção de *Teorias Gerais* em espécie. Permite-se, dessa forma, a reentrada do *antropologismo*, pela sua forma negativa, ao centrar a análise no conceito de *prática*. Seus elementos, conforme a leitura de Fausto, nada mais são do que generalizações, abstratas e fossilizadas de conceitos parciais, regionais, momentos da leitura marxista n’*O Capital*. Fausto (1987: 76) exprime: “Observamos nesse texto [...] a presença constante e nada acidental de termos como *homens, natureza, produto, matéria-prima*, todos os quais são de extração antropológica. Esses termos,

que reaparecem na continuação do texto, exprimem os agentes como sujeitos (*homens*, por exemplo) e os objetos como natureza [...]”. Althusser construiria a possibilidade de uma *Teoria Geral das Práticas Teóricas* ao obliterar as mediações de dinamismo presente no original marxiano: “[...] faz aqui é *importar* as noções antropológicas do capítulo V a outros domínios da *produção* [...] e generalizá-las na Produção [...]. Dessa operação, da qual no máximo se poderia esperar como resultado *novos discursos pressupostos*, [...] ele quer obter nada menos do que a Teoria Geral das práticas, que ele identifica com o materialismo dialético, [...]” (*ib.*).

Em sua análise, Ruy Fausto observa que as tentativas próprias althusserianas de imputação de dinamismo em sua análise, suas defesas, são sempre *a posteriori*. Essa ressalva se dá na adjetivação de “determinado” a todos os objetos de pretensão generalizante. Mesmo com isso, toda a estrutura do discurso resta abstrata, idealizada na própria percepção da prática. Segundo Fausto (1987: 77): “Althusser nos apresenta um discurso geral sobre as práticas, onde se fala dos homens, do produto, do trabalho, da matéria-prima, da sociedade também (sempre em geral); mas nesse discurso geral ele diz que os objetos – os homens, o produto, o trabalho, a matéria-prima, a sociedade, devem ser tomados de um modo determinado...”. O primado é dado ao quadro, à estrutura do discurso, onde Fausto (*ib.*) afirma: “Poder-se-á dizer cem vezes que o objeto é determinado: se o fizermos no quadro de um discurso geral, o objeto continuará sempre geral. Não é a presença de um atributo – no caso, o termo *determinado* – que muda a realidade do discurso, mesmo se esse atributo *diz* o contrário do que diz o discurso.”

A leitura de Althusser compreendida por Fausto, como exposto na presente apresentação, privilegia o momento clássico do franco-argelino. A justificativa do intérprete refere-se ao privilégio, daquele momento, na reconstrução do marxismo pela lógica do entendimento. Uma reconstrução que busca ignorar Hegel e pensar o marxismo em termos inovadores, aproximando, por vias diversas, de questões pertinentes à dialética. Dessa maneira, as autocríticas althusserianas são lidas como recuos agnósticos perante as dificuldades logocêntricas da empreitada. Frente a presente perspectiva é natural a restrição de Fausto aos textos clássicos de *Lire le capital* e *Pour Marx*. Reconhecendo os méritos do filósofo da *ENS* apenas na rigidez epistêmica da sua fase clássica, afirma:

Hoje o althusserismo é considerado superado. Mas de certo modo, ele nunca foi refutado. E aqueles que não “historicizam” (e da maneira mais selvagem), “althusserizam”, frequentemente sem querer. O althusserismo foi importante e teve rigor (pensamos na sua forma clássica, não na autocrítica barateada que a sucede). Trata-se de uma grande tentativa (pelo menos no interior da lógica, porque se trata de lógica e não mais) de pensar o marxismo a partir das categorias do entendimento. Acrescentamos que em termos muito gerais a ênfase que os althusserianos deram a um Marx não-hegeliano não é sem justificação. (FAUSTO, 1987: 21)



A não percepção, em todas as fases de Althusser, da dinâmica do *processo-sujeito*, de maneira central a não apreensão de Hegel, engendra segundo Fausto uma insuficiência nas questões político-estratégicas. As formas de integração da teoria da ciência da história com a dinâmica concreta seriam rebaixadas em duas: *aplicação* da teoria ou como *discurso ideológico*. A insuficiência da primeira forma reside na imputação de uma topologia no conhecimento, não condizente com o movimento fluido e dialético de condensação da prática no abstrato, avaliada como própria do marxismo. Fausto (1979: 60) desenvolve: “[...] interpretá-lo como aplicação, seria aparentemente transpor para o marxismo uma forma de hierarquização do saber que lhe é estranha. O marxismo propõe dois modos de leitura do objeto, o lógico e o histórico, e embora o histórico pressuponha o lógico [...] o tipo de hierarquia que se estabelece entre eles não é redutível à relação teoria-aplicação.” Já a segunda forma, a positivação da esfera ideológica de reprodução, é observada por Fausto como insuficiente na separação entre ciência e ideologia, que prezaria apenas pela faceta *prática* e não pelo rigoroso teórico do discurso *histórico-político*. Afirma: “Por um lado esse discurso tem uma função prática que não é menor que a teórica (neste sentido é que, do ponto de vista althusseriano poderia ser chamado de ideológico); mas por outro lado ele é, à sua maneira – o que segue tentaria justificá-lo -, um discurso rigoroso” (*ib.*).

Fausto elucidava, outrossim, que o discurso ideológico recebido como apenas fenomênico oblitera a percepção teórica do horizonte absoluto de toda prática histórica. Utilizando-se da dialética de *processo-sujeito* como interiorização de predicados, demonstra a forma pela qual quanto mais aproximado de sua plenitude o próprio absoluto se torna *horizonte* às práticas políticas concretas de cada período. Althusser, preso ao solo histórico, não trataria do que é normativo como plenitude e absoluto. Em sua análise:

Impensável como discurso pleno, o saber absoluto está dado, entretanto, como horizonte. A essencialidade desse horizonte é variável como estágio do itinerário fenomenológico em que a consciência se encontra; sua capacidade de iluminar o presente (assim como a possibilidade, correspondente, de que ele mesmo seja tematizado) aumenta, em geral, à medida que nos aproximamos do objetivo último. Mas dentro desses limites, a visada do absoluto é uma dimensão necessária. E esses limites são homólogos aos que condicionam a validade e justificação do discurso sobre o socialismo: com o mesmo “gradiente” temporal, o discurso que tematiza plenamente o socialismo não pode ser *científico* (nem portanto revolucionário), o que não o incorpora como perfil do objetivo final não pode ser *revolucionário* (nem portanto científico). Sob esse aspecto, ainda que se admitam as observações de Althusser, segundo as quais as categorias hegelianas tornam impossível “toda antecipação consciente do desenvolvimento do conceito, todo saber que visa ao futuro” é indiscutível que foi possível extrair de Hegel uma teoria desta antecipação. (FAUSTO, 1979: 62)

Althusser, de fato, dá primazia ao fenomênico perante o horizonte político. Podemos inferir essa abordagem de sua perspectiva *anti-teleológica*. Na análise de Marx observa uma carência na descrição do *porvir* comunista. Uma ausência de definição que, malgrado sua necessidade e naturalidade referente à perspectiva materialista, obstruiu a construção de movimentos políticos práticos claros. No entanto, tendo base nas poucas atribuições de Marx ao pós-capitalismo, Thamy Pogrebinschi (2009) elucida que suas referências vão além do retorno à essência emancipada, do absoluto, de inspiração hegeliana. Segundo a cientista política, a referência marxiana ao materialismo da potência de Spinoza se faz notar com profundidade nesse ponto. As afirmações presentes nos livros *A ideologia alemã*, *Manifesto comunista* e *Miséria da filosofia* direcionariam o sentido do “comunismo” em Marx para a superação da divisão abstrata entre *Estado e sociedade civil* não pelo retorno a um organicismo naturalista, influenciado pelo aristotelismo, mas sim pela *associação*, ou seja, livre desenvolvimento da potência dos indivíduos. Para a autora, na perspectiva spinozista: “os homens associam-se para ampliar suas potências. A potência individual isolada é ativada e amplificada na associação, que gera uma potência muito maior para cada um que nela esteja envolvido” (POGREBINSCHI, 2009: 126). A potência seria, destarte, sempre metamórfica, uma gramática teórica apartada do horizonte do absoluto. Não engendraria, *a priori*, uma teleologia histórica, pois o momento é unívoco, sem ruptura e parcialização entre o homem da vida pública e privada. Afirma:

Esta seria, portanto, a gênese da experiência política spinozana: “os homens, quer bárbaros quer cultivados, atam entre si laços sociais e instituem em toda parte o estado civil”. Ao supostamente converter o estado de natureza em estado civil, Spinoza está apenas afirmando a continuidade do direito natural por meio do que é na verdade uma ausência de ruptura. Estado de natureza e sociedade civil identificam-se porque ambos constituem um momento unívoco de aplicação permanente do direito natural (ou, ainda, de realização da potência humana). E para que esse “direito natural” seja ampliado ou a potência individual de cada um ceda lugar à grande potência de todos é preciso que os homens se associem, vale dizer “atem entre si laços sociais e instituem em toda parte o estado civil”. (POGREBINSCHI, 2009: 127)

O normativismo, a expectativa de futuro *comunista*, em sua definição materialista não escapa assim de uma perspectiva que rejeita o absoluto da razão. É o necessário apelo à *potencialidade humana*, em seu significado aberto e metamórfico que resta presente no Marx, fundamentalmente no da análise althusseriana. A dificuldade de uma definição concreta do futuro na presente análise materialista é o que gera a observação crítica de Fausto, sendo algo que o próprio Althusser, com efeito, pouco insistiu. Afirmamos, no entanto, que sua crítica ao idealismo permite uma investigação assentada na *potência*, no que se refere ao comunismo, algo que apenas é contemplado nos trabalhos pós-althusserianos.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- ALTHUSSER, Louis. Resposta a John Lewis. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978 [1973]. p. 11–71.
- ANDERSON, Perry. *Teoria, política e história: Um debate com E. P. Thompson*. Campinas: Editora da Unicamp, 2018 [1980].
- BENÍTEZ MARTÍN, Pedro. Thompson versus Althusser. *Crítica Marxista*, v. 39, p. 129–139, 2014.
- BIDET, Jacques. *Explicação e reconstrução do Capital*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- BOITO Jr., Armando. Indicações para o estudo do marxismo de Althusser. *Novos Temas*, 09. p. 153–182, 2014.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- DAVOGLIO, Pedro. *Althusser e o direito*. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.
- EVANGELISTA, Walter José. Introdução: Althusser e a psicanálise. *Freud e Lacan. Marx e Freud: introdução crítica-histórica*. Rio de Janeiro: Graal, 1985. p. 9–43.
- FAUSTO, Ruy. Sobre o destino da antropologia na obra de maturidade de Marx. *Discurso*, n. 11, p. 55–64, 1979 [1972].
- \_\_\_\_\_. *Marx: lógica e política*. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. São Paulo: Brasiliense, 1987 [1983].
- GILLOT, Pascale. *Althusser e a psicanálise*. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.
- MAGALHÃES, Juliana Paula. *Marxismo, humanismo e direito: Althusser e Garaudy*. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.
- MOTTA, Luiz Eduardo. Sobre “quem tem medo de Louis Althusser”? De Carlos Henrique Escobar. *Achegas.net Revista de Ciência Política*, v. 44, p. 105–120, 2011.
- NETTO, José Paulo. Posfácio. *O estruturalismo e a miséria da razão*. São Paulo: Expressão Popular, 2010. p. 233–286.
- POGREBINSCHI, Thamy. *O enigma do político: Marx contra a política moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- QUARTIM DE MORAES, João. Crítica e contra crítica do humanismo. *Lutas Sociais*, v. 18, n. 33, p. 74–89, 2014.
- THOMPSON, Edward Palmer. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981 [1978].
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu, 2018.

---

Submetido em: 26/08/2020

Aceito em: 08/09/2020

