

A RECEPÇÃO DE ALTHUSSER NO BRASIL: O GRUPO DA REVISTA *TEMPO BRASILEIRO*

Luiz Eduardo Motta¹

RESUMO: O presente artigo visa recuperar e mapear os passos iniciais da Escola althusseriana no Brasil como também do debate que girou em torno dessa corrente teórica e política. O ponto de partida foi a publicação na Revista Tempo Brasileiro nos anos 1960, e seguiu em outras publicações como a Revista de Cultura Vozes e a Encontros com a Civilização Brasileira, além de diversos livros, sobretudo os de Carlos Henrique Escobar um dos principais divulgadores da Escola althusseriana no Brasil.

Palavras-chave: Althusser. Grupo Tempo Brasileiro. Carlos Henrique Escobar. Eginardo Pires.

1) O grupo “Tempo Brasileiro” e a difusão do pensamento de Althusser no Brasil

A chegada da obra de Althusser no Brasil veio pouco depois das publicações de *Pour Marx* e *Lire le Capital* publicados em 1965: foi na virada do ano de 1966 para 1967 que vem à tona o nome de Althusser no artigo de Carlos Henrique Escobar² “De um marxismo com Marx” publicado no número 13/14 da Revista Tempo Brasileiro em dezembro de 1966. No ano de 1967 seriam publicados os livros *Pour Marx*, pela editora Zahar do Rio de Janeiro, e com o título *Análise crítica da teoria marxista*, e o livro *O marxismo segundo Althusser: polêmica Althusser-Garudy* pela editora Sinal de São Paulo³. Nesse último livro foram traduzidos os texto de Althusser “Marxismo, ciência e ideologia” (texto publicado inicialmente em Cuba, e depois publicado no livro *La filosofia como arma de la revolución* com o título *Práctica teórica e lucha ideológica*), e o do frei Raymond Domergue “O marxismo é um humanismo?”.

Contrariamente à afirmação equivocada Antonino Infranca (2015), de que o pensamento de Althusser teria tido uma aproximação com as bases do Partido Comunista

¹ Professor adjunto de Ciência Política da UFRJ. luizpmotta63@gmail.com

² Carlos Henrique Escobar teve formação autodidata em filosofia e também foi dramaturgo sendo autor premiado de diversas peças teatrais, incluindo *A Tragédia de Althusser*. Lecionou filosofia em diversas universidades do Rio de Janeiro e em especial a Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO-UFRJ) da qual está aposentado. Atualmente reside em Portugal.

³ Essa editora pertencia à Ação Popular, organização estudantil de tendência católica progressista, e que depois de 1964 se aproximou do maoísmo tornando-se em 1971 Ação Popular Marxista-Leninista (AP-ML).

Brasileiro (PCB), por se caracterizar pelo “reducionismo econômico” - o que demonstra um profundo desconhecimento de Infranca à obra de Althusser, vide o conceito de autonomia relativa entre as instâncias e da determinação em última instância da economia -, o pensamento de Althusser chegou ao Brasil por duas vias: a primeira, como vista acima, veio por intermédio da Ação Popular (AP). No entanto, isso não significou que Althusser veio a se tornar uma referência central para essa organização política.

O fato é que as teses de Althusser foram difundidas em várias organizações de corte maoísta (ou guevarista), e foram absorvidas por diversos militantes naquele contexto. Mas a principal divulgação de sua teoria não veio efetivamente por nenhuma organização política, mas sim por um conjunto de intelectuais de esquerda, e grande parte deles era independente das organizações de esquerda. Esses intelectuais situados na cidade do Rio de Janeiro (Guanabara à época) eram de formação filosófica (alguns autodidatas como Escobar), e eram ligados ao campo de pesquisa epistemológica, distintamente de São Paulo onde o pensamento de Althusser repercutiu mais amplamente no campo das ciências sociais por meio de Luis Pereira.⁴

Esse grupo intelectual identificado com as teses de Althusser, e que vinham sacudindo o campo marxista com as suas posições polêmicas em torno da ruptura da obra de Marx opondo a obra do Marx maduro em relação aos textos do jovem Marx, e da desvinculação de Marx com a dialética hegeliana, e uma aproximação do pensador alemão com a filosofia de Spinoza, seduziu esse grupo de jovens intelectuais que encontrou na revista *Tempo Brasileiro* um espaço de divulgação, e de debates, da corrente althusseriana. Daí a alcunha dada por Décio Saes (2007) de grupo “Tempo Brasileiro” para identificar esse grupo intelectual. Contudo, como veremos adiante, esse grupo intelectual não se restringiu ao espaço da editora/revista Tempo Brasileiro, haja vista que procuraram outros espaços de publicação para a divulgação, e afirmação, do marxismo althusseriano.

Mas, é importante frisar, que a revista *Tempo Brasileiro* não era uma publicação que se limitava ao marxismo, e muito menos ao marxismo althusseriano, pois havia um amplo segmento de diversas correntes teóricas que eram abrigadas pela revista. A *Tempo Brasileiro* publicou vários artigos da fenomenologia alemã heideggeriana (sendo o principal disseminador dessa corrente o filósofo e professor Emmanuel Carneiro Leão),

⁴ A recepção da obra de Althusser em São Paulo não foi exclusiva por cientistas sociais, vide a posição simpática do filósofo João Quartim de Moraes ao pensador franco-argelino.

da Escola de Frankfurt (Marcuse, Benjamim e Habermas) e do estruturalismo francês (Lévi-Straus, Foucault e Lacan).

A revista *Tempo Brasileiro* foi criada por Eduardo Portella⁵ em 1962, e na sua fase inicial seus artigos em geral versavam sobre a conjuntura política e econômica brasileira e política internacional, com ênfase na temática da descolonização africana. Assim sendo, a *Tempo Brasileiro* ia ao encontro da nova política externa independente que vinha sendo adotada desde o governo de Jânio Quadros, e mantida no governo de João Goulart. Devido aos fatos políticos ocorridos em março/abril de 1964, e que culminaram no golpe de estado empresarial/militar, a revista *Tempo Brasileiro* ficou 20 meses suspensa (dezembro de 1963 a agosto de 1965), embora a editora mantivesse a publicação de livros. Eduardo Portella continuava como principal responsável pela organização da revista, e ainda contava com os antigos membros do Conselho Editorial como José Paulo Moreira da Fonseca, Luiz Costa Lima e Vamireh Chacon. Nessa conjuntura pós-golpe houve, por um lado, a saída de antigos membros do Conselho Editorial como Roberto Pontual, José Teixeira Leite e Félix Athayde e, por outro, a inclusão de novos nomes no Conselho como Ana Maria Martins, Cyro Kurtz, Emmanuel Carneiro Leão, José Guilherme Merquior, Raymundo de Araújo Castro Filho, Wanderley Guilherme dos Santos, Arlindo Fábio Gomes, Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires.

Com relação aos colaboradores, uma nova leva de intelectuais iria mudar por completo o perfil da revista. Excetuando Pierre Furter, Tristão de Athayde (pseudônimo de Alceu Almoroso Lima), Antonio Houaiss e Maria Linhares, que participaram nos primeiros números dessa fase, não haveria mais a publicação de artigos de ex-integrantes dos movimentos desenvolvimentistas, e nacionalistas, nas páginas da revista *Tempo Brasileiro*, como Guerreiro Ramos, José Roberto Lira, Cândido Mendes, Hélio Jaguaribe e Nelson Werneck Sodré. A característica dos novos colaboradores da RTB seria de um perfil de teor teórico (filosófico e epistemológico) em seus trabalhos, a exemplo de Emmanuel Carneiro Leão, Carlos Henrique de Escobar, Chaim Samuel Katz e Sérgio Paulo Rouanet. A revista começaria a adotar o modelo de “números monográficos”, isto é, cada edição trataria de temas específicos, e isso se iniciaria a partir do número 15/16 no qual tratou do *Estruturalismo* francês.

⁵ Eduardo Portella além de editor é ensaísta e crítico literário, e é um dos fundadores da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO-UFRJ). Ele participou dos governos Juscelino Kubitschek (Gabinete Civil) e João Figueiredo (Ministro da Educação). É membro da Academia Brasileira de Letras desde 1981.

Essa mudança foi gradual e não repentina. A revista quando voltou a ser publicada no número 7, apesar da introdução de questões filosóficas nos artigos publicados, não havia unidade entre eles, pois tratavam de temas bem diversos. A introdução de Althusser só viria no número 13/14 com o artigo de Escobar “De um marxismo com Marx” onde ele sintetiza os principais pontos tratados por Althusser em *Pour Marx e Lire le Capital*. No número seguinte, o 15/16, e que marca essa virada da *Tempo Brasileiro*, foi dedicado ao estruturalismo francês. Dentre os vários artigos publicados nesse número, um dos mais destacados foi o de autoria de Escobar “Resposta a Carpeaux: estruturalismo”. Nesse artigo, Escobar refuta o crítico literário e musical - de origem austríaca e radicado no Brasil - Otto Maria Carpeaux, pelo seu artigo publicado na *Revista Civilização Brasileira* “O estruturalismo é o ópio dos literatos”. De formação marcadamente humanista, Carpeaux foi duramente criticado por Escobar que toma partido das teses da sincronicidade do estruturalismo, como também do anti-humanismo teórico, ao articular as posições de Leví-Strauss e Althusser, e sem demarcar as diferenças entre esses dois autores.

O grupo “Tempo Brasileiro” cada vez mais ampliava o seu espaço na revista à medida que os números iam avançando. Escobar publicaria no número 19/20 no ano de 1969, dedicado ao tema da *Comunicação e Cultura de Massas*, o artigo “Comunicação e fait -divers”. O número seguinte 21/22 marcou a o início da colaboração de Eginardo Pires⁶ como articulista da revista. Nesse número dedicado à *Psicanálise* Eginardo contribuiu com dois artigos: o primeiro foi “O inconsciente em Sartre e Politzer”, enquanto o segundo foi uma longa resenha sobre os *Écrits* de Jacques Lacan, e possivelmente até aquele momento o texto mais amplo e didático sobre as teses lacanianas, pelo menos em língua portuguesa.

O número 23/24 publicado em 1970, cujo objeto de análise foi *A Crise do Pensamento Moderno*, foi um dos mais expressivos do grupo althusseriano da *Tempo Brasileiro*, já que reuniu três artigos de membros desse grupo. Nesse número contou com as colaborações de Alberto Coelho de Souza⁷ (“Ciência e ideologia em Althusser”),

⁶ Eginardo Pires formou-se em filosofia pela antiga Faculdade Nacional de Filosofia (FNF, atualmente Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, IFCS-UFRJ), e fez mestrado na UNICAMP em economia. Faleceu em dezembro de 1980 por suicídio.

⁷ Alberto Coelho de Souza foi responsável pela cadeira de epistemologia na antiga FNF nos anos 1960 e 1970. Faleceu na segunda metade dos anos 1970. Segundo Eginardo Pires (1979, p.39, nota 49), Souza foi responsável por ter orientado nos estudos sobre Althusser toda uma geração de jovens intelectuais no Rio de Janeiro.

Marco Aurélio Luz⁸ (“A sabedoria ‘evolucionista’ de M. McLuhan”), e Eginardo Pires (“Sobre Heidegger”). O texto de Souza é uma análise sobre a ruptura da ciência com as ideologias, de acordo com as afirmações de Althusser em *Pour Marx*, e desfere uma crítica ao dogmatismo no marxismo. Como ele mesmo afirma

por definição, o teórico marxista é, antes de tudo, responsável pela coerência do marxismo.(...) a crítica marxista a Althusser terá que dar conta de sua posição em relação ao marxismo, definindo-se teoricamente em função do estatuto teórico que ela lhe atribui. Não basta declarar uma lealdade ideológica em apoiar-se em fragmentos, dimensões e conceitos esparsos do marxismo; é necessário que ela assuma a tarefa de articular esses fragmentos, conceitos e dimensões. Quanto à crítica aos procedimentos de Althusser e mesmo aos seus desvios ideológicos, será viável, necessária e produtiva sempre que não omitir seus compromissos com a pretensão teórica do marxismo (SOUZA, 1970: pp74-75).

Já o texto de Luz é, como ele afirma, uma aplicação do “conceito de ideologia desenvolvido contemporaneamente por Louis Althusser à sabedoria do ‘profeta da comunicação’ Marshall McLuhan” (LUZ, 1970: p. 95), enquanto o de Pires é uma crítica à fenomenologia de Heidegger e de sua oposição ao conhecimento científico, e nisso haveria uma semelhança de Heidegger com os intérpretes do Jovem Marx situados no campo do marxismo.

Os números posteriores da *Tempo Brasileiro* ainda tiveram a presença dos althusserianos, em especial Escobar⁹ que organizou quatro números monográficos, nos quais foram abordados temas como *Epistemologia* (nº28 e nº30/31, 1972), *As instituições e os discursos* (nº 35, 1973), *A história e os discursos* (nº36/37, 1974). Nesses números foram publicados juntamente com os artigos de sua autoria (“Uma filosofia dos discursos: uma ciência dos discursos ideológicos” no nº 30/31 e “As instituições e o poder” no nº 35), textos de Louis Althusser, Etienne Balibar, Thomas Herbert (pseudônimo de Michel Pêcheux), Georges Canguilhem, Roger Establet, Nicos Poulantzas, Michel Foucault, Felix Guatarri, Gaston Bachelard, Jacques Allan-Miller, Franco Basaglia, Ivan Illich,

⁸ Marco Aurélio Luz é filósofo, Doutor em Comunicação, Pós-Doutor em Ciências Sociais em Paris V-Sorbonne – CEAQ - Centre d’Etudes sur L’actuel du Quotidien. Leciona e pesquisa religiões afro-brasileiras na Universidade Federal da Bahia.

⁹ Eginardo Pires também atuou como tradutor da editora Tempo Brasileiro. Fez a tradução do livro de Lévi-Strauss *Antropologia estrutural* em parceria com Chaim Samuel Katz.

William Reich, Eugene Ènriquez, Bernard Sichere, Cláudio Miranda e Luiz Eduardo Soares¹⁰.

Como foi dito acima, o grupo “Tempo Brasileiro” não se restringia à revista *Tempo Brasileiro*, e se deslocou para outros espaços editoriais. O mais notável e importante foi a editora Vozes situada na cidade de Petrópolis no estado do Rio de Janeiro, e dirigida pela Igreja católica que naquela conjuntura tinha um forte peso dos setores progressistas ligados à Teologia da Libertação. Por meio da editora Vozes foi publicada em 1971 a primeira coletânea¹¹ do grupo althusseriano, cujo título era *Epistemologia e teoria da ciência*, e contava com os artigos de Carlos Henrique Escobar (“As leituras e a leitura prático-teórica”), Eginardo Pires (“A teoria da produção de conhecimentos”), Marco Aurélio Luz (“Por uma nova filosofia”), Severino Cabral Bezerra Filho¹² (“Ciência da história”) e Antônio Sergio Mendonça¹³ (“Para ler Michel Foucault”).

O conjunto dos artigos versava sobre a problemática da ciência x ideologia, e da produção do conhecimento. Em geral percebe-se nos artigos do grupo “Tempo Brasileiro” a busca do diálogo com o pensamento francês contemporâneo (e não somente nesse livro), a exemplo de Bachelard, Lévi-Strauss, Lacan e Foucault, e também da incorporação das contribuições dos seguidores de Althusser na França como Badiou, Balibar, Rancière e Poulantzas.

O artigo de Cabral Filho reproduz as principais teses epistemológicas de Althusser sobre o marxismo expostas em *Pour Marx e Lire le Capital*. Marco Aurélio Luz, por seu turno, faz uma crítica à herança hegel-feurbachiana do Jovem Marx ao defender a leitura científica constituída pelo corte epistemológico em Marx a partir de 1845. Já o de Antônio Sergio Mendonça faz uma análise da trajetória da obra de Foucault, e aplicando as análises epistêmicas de Althusser sobre ideologia e conhecimento, aponta uma mudança na obra de Foucault em *Arqueologia do saber* na qual indicaria uma

¹⁰ Escobar também escreveu para a *Tempo Brasileiro* o artigo “Discurso científico e discurso ideológico” publicado em *O homem e o discurso (a arqueologia de Michel Foucault)* organizado por Sergio Paulo Rouanet em 1971.

¹¹ A segunda coletânea sobre a obra de Althusser só viria a ser publicada quase quatro décadas depois em 2010, no livro *Presença de Althusser* organizado por Márcio Bilharinho Naves.

¹² Severino Bezerra Cabral Filho é formado em História com Doutorado em Sociologia. Atualmente é pesquisador no campo de Relações Internacionais e Defesa com ênfase nos países asiáticos, especialmente a China.

¹³ Antônio Sergio Mendonça tem mestrado e doutorado em Letras e é especialista na área de Linguística. Leciona na Universidade Federal Fluminense (UFF) e na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ).

descontinuidade com os seus trabalhos anteriores, sobretudo a *História da loucura*, numa tentativa de dialogar com as teses anti-humanistas de Althusser.

Os dois textos restantes são marcados por polêmicas: o de Escobar faz uma crítica à obra de Foucault e ao estruturalismo em geral, e até onde sei é o primeiro artigo de um althusseriano brasileiro que cita a importância de Spinoza na teoria do conhecimento, especialmente no que concerne na leitura de Althusser sobre o método científico exposto por Marx na sua *Introdução de 1857*. Como o próprio Escobar demarca nesse artigo

o conhecimento não é uma revelação, mas uma produção. No lugar da noção de origem se deve utilizar o conceito de *começo*. E isto porque o *começo* não é nenhuma antecipação, mas produção a partir da contemporaneidade de uma ordem. Antes de Marx, Spinoza colocou claramente isto na *Reforma do entendimento* (nos parágrafos 30 e 31). E porque Spinoza procura pensar o conhecimento como construção, ele vê-se também frente a discursos ideológicos e científicos e de frente então para uma história ‘real’. Bachelard seria em parte o grande continuador destas posições, e no cerne dos estudos históricos e epistemológicos contemporâneos há como que – quem sabe! - uma recuperação incontestável da reflexão de Spinoza (ESCOBAR, 1971: p.114).

E sobre os limites de Foucault e do estruturalismo francês em relação à prática teórica devido aos desvios empiristas presentes em seus trabalhos

esta cadeia empirista em perpétuo desdobramento, cujo impacto filosófico sentimos em Foucault e Derrida, contraria em seus pressupostos empiristas indiscutíveis a leitura prático-teórica a que nos temos referido. É por isso que Althusser se distingue rigorosamente do estruturalismo e também não se preocupa, na sua análise crítica do jovem Marx, em distinguir os tipos de empirismo historicistas e estruturalistas, já que tanto um como o outro só se diferenciam em detalhe no interior de uma mesma problemática ideológica. Aliás, por aqui não seria difícil mostrar como o esforço de M. Godelier em aproximar Marx de Lévi-Strauss constitui, senão diretamente pelo menos indiretamente, a sujeição do marxismo a esta mesma leitura empirista que baseia o pensamento estruturalista. E por isto evidentemente já ao nível da preocupação de Godelier em aproximar Lévi-Strauss de Marx na problemática do aparente e do subjacente, a pretexto da crítica do conhecimento espontâneo (IDEM, p.122).

Isso significa dizer que Foucault e Lévi-Strauss por não exercerem uma prática-teórica em seus objetos de conhecimento, ainda estariam presos à ideologia. Esse artigo também indica um deslocamento de Escobar na sua fase inicial quando associava a prática-teórica de Althusser, e o conjunto de suas teses, com o estruturalismo de Lévi-Strauss, visto que a obra dele era inserida no campo científico como Escobar definira em seu artigo precedente “Resposta a Carpeux: estruturalismo”.

Já Eginardo Pires demarca uma crítica aos limites do neopositivismo do Círculo de Viena – Carnap e Neurath-, como também à hermenêutica diante a epistemologia do materialismo dialético definido por Althusser por meio da prática teórica e da leitura sintomal. Também nesse artigo, Eginardo Pires destaca a importância do conceito de causalidade estrutural no materialismo histórico ao tratar da autonomia dos níveis do todo social. Em sua crítica ao empirismo do neopositivismo de Carnap e Neurath na crítica destes à psicanálise, Eginardo Pires destaca que

para estes autores, o objeto de psicanálise, o inconsciente, é impermeável pelo anti-empirismo radical sobre o qual ele se afirma. Daí se seguem as objeções: impossibilidade de dar um sentido preciso aos conceitos desta disciplina, caráter não-político, portanto não controlável da experiência analítica, etc. A ideologia encobre a irrelevância das objeções; seus pressupostos tendem a hierarquizar os diversos discursos teóricos segundo seu grau de garantia na confirmação. Sabemos do resultado desta crítica: a psicanálise é compreendida como simples “arte de interpretar”, e nesta condição pode ser aproximada à hermenêutica religiosa ou “encampada” pela leitura fenomenológica do ‘sentido’ das obras e dos comportamentos humanos. Torna-se visível, assim, o movimento pelo qual a ideologia positivista, expulsando a psicanálise do campo do que ela pretende ser a ciência, lança esta disciplina nas garras de uma outra ideologia: o idealismo fenomenológico. Trata-se, para nós, de dissipar o equívoco produzido por este mútuo serviço. (...) Para a cidade científica, uma teoria insuficiente e parcialmente inadequada é preferível à ausência de teoria, o sistema é preferível a um fato empírico isolado. Newton não foi imediatamente ultrapassado pelas experiências que mais tarde seriam a confirmação da Relatividade. Não foram “fatos”, mas uma nova teoria que revogou a física newtoniana (PIRES, 1971:pp. 170-171).

O grupo “Tempo Brasileiro” encontrou na *Revista de Cultura Vozes* outro espaço tão aberto quanto a revista *Tempo Brasileiro* de Eduardo Portella, e de certa maneira, o grupo se reconheceu em vários dos temas debatidos no conteúdo dessa revista,

haja vista que abordava temas como semiologia, linguística, psicanálise, ideologia, comunicação, cinema, quadrinhos. Do grupo “Tempo Brasileiro” os que colaboram para essa revista foram Carlos Henrique Escobar, Marco Aurélio Luz, Severino Bezerra Cabral Filho, Antonio Sergio Mendonça, Luiz Felipe Baeta Neves. Escobar publicou os artigos “A psicanálise e a ciência da história” nº6/1971; “Aspectos ideológicos da cibernética como filosofia”, nº7/1972; “Da noção de trabalho e linguagem na psicanálise”, nº6, 1973; “Semiologia como conceito em estado prático”, nº10/1973. Marco Aurélio Luz escreveu os artigos “Ideologia e psicanálise”, nº6, 1973 e “Tarzan, o homem macaco”, nº7/1973. Antonio Sergio Mendonça, “Por uma teoria do simbólico/II”, nº6/1973. Neste mesmo número 6 de 1973 foi publicado um debate entre Escobar, Luz e Mendonça “Para não dizer que não falamos do simbólico”. Cabral Filho publicou no número 6 de 1971 “Vocabulário de epistemologia”.

Tal qual a revista *Tempo Brasileiro*, a *Revista de Cultura Vozes* também era publicada por números temáticos, ou monográficos. E são os seguintes números temáticos que abrigaram o grupo “Tempo Brasileiro”: Escobar e Cabral Filho *Teoria Social*, nº6/1971; Escobar, *Cibernética e política*, nº7/1972; Escobar, Marco Aurélio Luz e Antonio Sergio Mendonça: *Teoria do simbólico, ideologia e psicanálise*, nº6/1973; Escobar, *Semiologia e discursos*, nº10/1973; Marco Aurélio Luz *Quadrinhos e ideologia*, nº7/1973.

Também é importante destacar que na *Revista de Cultura Vozes* o grupo “Tempo Brasileiro” encontrou um importante aliado, o professor de comunicação e de quadrinhos Moacy Cirne que lecionava na Universidade Federal Fluminense (UFF). Embora não fosse do campo da epistemologia, Cirne trabalhava na área da semiologia, e especialmente na problemática das histórias em quadrinhos (*comic books*), e foi pioneiro no Brasil em usar o conceito de ideologia¹⁴ de Althusser nas suas análises sobre os personagens e revistas de quadrinhos¹⁵.

O grupo “Tempo Brasileiro” ainda teria um terceiro espaço de divulgação do marxismo althusseriano, a revista *Encontros com a Civilização Brasileira*, e que tinha

¹⁴ Até aquele contexto poucos estudos sobre a relação da ideologia e quadrinhos foram realizados. Um dos maiores destaques desse campo, e pioneiro nesse sentido, embora não empregasse o conceito de ideologia, e nem de aparelhos ideológicos de Althusser, é o livro de Ariel Dorfman e Armand Mattelart *Para ler o Pato Donald* publicado em 1971 no Chile.

¹⁵ De Moacy Cirne destacam-se os livros *Bum! A explosão criativa dos quadrinhos* e *Para ler os quadrinhos*, ambos publicados pela Editora Vozes nos anos de 1970 e 1972, respectivamente.

como editor Ênio Silveira proprietário da Editora Civilização Brasileira, e certamente durante os anos 1960/70 essa editora foi o principal espaço cultural de divulgação do marxismo no Brasil. Foi nessa editora que *O capital* de Marx teve a sua primeira tradução completa, como também a obra de Gramsci na primeira versão dos *Cadernos do cárcere* editada na Itália por Togliatti. A revista *Encontros com a Civilização Brasileira* começou a ser publicada em 1978, e foi uma tentativa de recriar a *Revista Civilização Brasileira* publicada entre 1965 e 1968. A *Revista Civilização Brasileira* foi o principal veículo intelectual de resistência à ditadura implantada em 1964, e o seu fim deveu-se ao aumento da repressão estatal a partir da edição do Ato Institucional-nº 5 (AI-5).

A *Revista Civilização Brasileira* abrangia um amplo número de intelectuais de oposição, pois contava tanto os que estiveram ao lado do governo Jango (ou que participaram do ISEB)¹⁶, a exemplo de Darcy Ribeiro, Celso Furtado, Roland Corbisier, Wanderley Guilherme dos Santos, Cavalcanti Proença, Otto Maria Carpeaux, Moacir Félix, Theotônio dos Santos, como também de intelectuais vinculados à Universidade de São Paulo (USP) contrários ao governo Jango, como Octávio Ianni, Francisco Weffort, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, e de intelectuais que militavam no Partido Comunista Brasileiro (do qual Ênio Silveira era ligado) como Nelson Werneck Sodré, Leandro Konder, Carlos Nelson Coutinho e Assis Tavares (pseudônimo de Marco Antonio Coelho). Percebe-se o sucesso dessa revista pelo número de sua tiragem naquele contexto: 10 mil exemplares. E essa revista foi um espaço de divulgação de autores que até então não eram muito conhecidos no Brasil, como Marcuse, Adorno, Lukács, Benjamim, Goldman, Gramsci, inclusive o próprio Althusser que não era um autor bem visto pela linha editorial da revista que se opunha ao estruturalismo francês do qual Althusser era associado (MOTTA, 1994; 2011).

A *Encontros com a Civilização Brasileira* apesar de não ter tido o mesmo sucesso se comparada com a sua antecessora a *Revista Civilização Brasileira*, também marcou presença no cenário intelectual e político nesse contexto quando publicou no número 9 no ano de 1979 o artigo de Carlos Nelson Coutinho “A democracia como valor universal”. Esse artigo claramente marcado pela estratégia eurocomunista veio a ser um divisor de águas no debate da esquerda brasileira, e gerou um amplo debate intelectual no

¹⁶ Instituto Superior de Estudos Brasileiros que foi criado em 1955 e fechado em 1964. Sua característica inicial era de um conjunto de intelectuais que defendiam o nacional-desenvolvimentismo no estilo cepalino, e nos anos 1960 se deslocou para uma posição nacional-popular com forte apelo anti-imperialista.

qual participaram Marilena Chauí, Francisco Weffort, Jacob Gorender, Décio Saes, Werneck Vianna entre outros. A *Encontros com a Civilização Brasileira* publicou no número 17 uma crítica à esquerda de Carlos Nelson, o texto de Adelmo Genro Filho, “A democracia como valor operário e popular”.

Nessa revista, o grupo “Tempo Brasileiro” teve como representantes Carlos Henrique Escobar e, sobretudo, Eginardo Pires. Escobar publicou no número 16 (1979) o texto “Da categoria de cultura: do aparelho cultural do Estado”. Já Eginardo publicou as resenhas dos livros de Althusser, *Posições I*, número 5 (1978), e de Manuel Castells *Transformações do capitalismo* no número 25 (1980), e os artigos “Ideologia e Estado em Althusser: uma resposta” no número 5 (1978) - no qual polemiza e rechaça as críticas de Fernando Henrique Cardoso ao texto de Althusser *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado* – e “Valor-trabalho e ideologia” no número 23 (1980) onde também fez uma crítica, mas dessa vez dirigida aos limites teóricos dos *Grundrisse* de Marx. Isso se deveu ao amplo interesse que essa obra despertou no marxismo ontológico/humanista que via nessa obra uma superioridade teórica ao próprio *O capital*.

Em termos de publicação de livros que trataram da obra de Althusser, ou fundamentados no marxismo althusseriano, com efeito, Escobar foi o intelectual brasileiro mais prolífico quanto a isso. Na década de 1970, Escobar publicou seis livros inspirados nas teses de Althusser: *Proposições para uma semiologia e uma linguística* (1973); *Psicanálise e ciência da história* (1974); *As ciências e a filosofia* (1975); *Epistemologia das ciências hoje* (1975); *Discursos, instituições e história* (1975); *Ciência da história e ideologia* (1978). *Psicanálise e ciência da história* foi uma coletânea com um prefácio já de autoria já publicado na revista *Vozes*. *Proposições para uma semiologia e uma linguística*¹⁷ foi um livro pioneiro no Brasil no que tange nos estudos sobre linguística, e da obra de Saussure. Já tanto o *Epistemologia das ciências hoje* como o *Discursos, instituições e história* mesclam artigos inéditos com artigos publicados nas revistas citadas acima. *As ciências e a filosofia* e, principalmente, *Ciência da história e ideologia* são os livros mais conhecidos de Escobar nessa época: o primeiro sintetiza os principais aspectos da dialética marxista expostos nos trabalhos iniciais de Althusser sobre epistemologia. Nesse livro, Escobar sintetiza os conceitos de prática teórica,

¹⁷ Sobre esse livro de Escobar, há um recente estudo de autoria de João Kogawa *Linguística e Marxismo: Condições de Emergência para uma Teoria do Discurso Francesa no Brasil* publicado em 2015 pela UNIFESP.

problemática, corte epistemológico, etc. O segundo livro é o mais amplo trabalho que até então tratara da contribuição do materialismo histórico (como teoria dos modos de produção e das formações sociais) da escola althusseriana. Além de Althusser, Escobar também mobiliza os aportes conceituais de Balibar, Poulantzas, Bettelheim, Terray, Establet, Baudelot, entre outros, para a análise dessa polêmica problemática.

Já Eginardo Pires publicou somente um livro nesse contexto, em 1979 um ano antes de seu falecimento, e que foi resultado de sua pesquisa em seu mestrado na UNICAMP, *Valor e acumulação* editado pela Zahar Editores. Esse livro aponta uma radical mudança na trajetória intelectual de Pires que era do campo da filosofia (especialmente da epistemologia), e migrou para o da macroeconomia¹⁸. Essa mudança de objeto de pesquisa pode ser percebida pela ausência de textos de Pires na *Revista de Cultura Vozes*, e também pelo fato de não contribuir mais intelectualmente para a revista *Tempo Brasileiro* quando iniciou o seu mestrado em 1973.

Vejam os a seguir algumas das polêmicas do grupo “Tempo Brasileiro” aos adversários do marxismo althusseriano.

2) As polêmicas inflamadas nas revistas culturais pelo grupo “Tempo Brasileiro”

Nessa seção farei uma exposição das principais polêmicas teóricas e políticas dos dois mais expressivos membros do grupo “Tempo Brasileiro, Escobar e Pires, cujas posições foram bem demarcadas em relação àqueles que se opunham as teses da escola althusseriana, e que em grande parte pertencia aos quadros acadêmicos da USP, ou era vinculada ao PCB. A escolha de Escobar e de Pires deve-se aos seguintes aspectos: Escobar por ter sido o mais prolífico membro do grupo tanto em termos de produção, mas também no conjunto de questões, e de atores intelectuais envolvidos; Eginardo Pires por ter feito a crítica mais consistente (e sistemática) a um opositor a obra de Althusser, o sociólogo e ex-presidente da República Fernando Henrique Cardoso”.

¹⁸ De acordo com o próprio Pires no seu memorial “com outros amigos, também preocupados com o desenraizamento intelectual a que nos levava nossa formação filosófica, participei de grupo de estudos sobre a ‘realidade brasileira’, onde líamos e discutíamos nossos economistas, historiadores e cientistas políticos. Paralelamente, impunha-se para mim a necessidade de evitar o risco da esterilidade e do diletantismo no próprio estudo da filosofia da ciência: era preciso combinar este último com a formação sistemática e aprofundada numa determinada disciplina científica (PIRES, 1984: p. 14)”.

Os textos de Escobar não se centraram em nenhum artigo específico, ou mesmo a um autor¹⁹ que tenha criticado diretamente a obra de Althusser. Entretanto, os seus artigos desferiram duras críticas à Foucault, Lukács e Giannotti em diversas passagens de seus textos. Foucault, como visto acima, foi o principal alvo crítico em seus textos iniciais de epistemologia ao desqualificar o pensador francês por não separar o discurso científico do ideológico, o que apontaria desvios idealistas em seus trabalhos iniciais como *As palavras e as coisas*

A história foucaultiana - por insólita que pareça – oscila entre os extremos idealistas do tudo e do nada; dos discursos complexificados e da rigidez das *epistemes*. (...) nosso objetivo com estas considerações críticas a Foucault pretende ilustrar a necessidade tanto de uma ciência dos discursos ideológicos quanto (e por isso mesmo) de uma teoria da ciência que em seu estatuto epistemológico é incompatível com as soluções até então apresentadas por Foucault (ESCOBAR, 1971b: pp. 68-69).

Essa posição crítica à Foucault ainda se manteria, mesmo com as mudanças operadas na obra do pensador francês quando começou a focar sobre a chamada “genealogia do poder”, a partir de *Vigiar e punir*. No artigo “Da categoria de cultura: do aparelho cultural do Estado”, Escobar critica essa dissolução do poder numa rede, haja vista que essa posição de Foucault implodiria a relação de poder entre as classes sociais:

Neste tipo de enfoque da questão do poder – do poder como *poder de classe* – nos chocamos imediatamente com as posições microfísicas do poder em Foucault. Acreditar, tal como admite Foucault, que o poder é o “tecido social” mesmo e por aí desvinculá-lo das classes e da luta de classes é estar a um passo de uma metafísica do poder que logo é também uma metafísica da história. (...) Nem microfísica do social, nem substância (como por exemplo, é o *desejo* para a direita freudiana de um Deleuze-Guattari), o poder é um efeito da luta de classes no Estado, nos dispositivos e no efeito ideológico de sujeito (ESCOBAR, 1979: p.186).

A escolha de Lukács, como alvo crítico de Escobar, deve-se ao fato do pensador húngaro ter sido uma das principais referências teóricas críticas à obra de Althusser no Brasil, e também por ser uma das principais influências teóricas aos intelectuais do PCB

¹⁹ As únicas críticas centradas de Escobar não envolveram diretamente a obra de Althusser, como os artigos “Discurso científico, discurso ideológico” (dirigido à Foucault), e o texto já citado na seção anterior, “Resposta a Carpeux”.

(especialmente Carlos Nelson Coutinho, Leandro Konder e José Paulo Netto). A crítica de Escobar à Lukács trata do idealismo presente na perspectiva ontológica e humanista centrada no trabalho, e que se diferencia da teoria dos modos de produção enfatizada pela escola althusseriana. No livro *As ciências e a filosofia*, Escobar destaca esse aspecto idealista de Lukács, e da ausência do materialismo históricos na sua “ontologia” na seguinte passagem: “foi não ter compreendido isto – mas não somente isto, é verdade – que levou Lukács e outros a proporem ao marxismo uma *filosofia idealista* (filosofia da práxis) ao mesmo tempo que reduziam a ciência da história a um puro efeito de superestrutura” (ESCOBAR, 1975a, p. 81).

Nesse mesmo ano de 1975, Escobar também fez uma crítica ao idealismo de Lukács, e já não pelo prisma da epistemologia, mas também ao empregar o viés “sociológico” da escola althusseriana. Dessa vez o conceito de ideologia é definido enquanto prática social, e que ganhou notoriedade a partir do artigo de Althusser *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*²⁰. Escobar refuta a leitura negativa de Lukács da ideologia (entendida como “alienação”), de caráter essencialista (“recuperar a essência humana perdida pelo trabalho alienado”), além da concepção de sujeito centrado presente na teleologia lukacsiana. Segundo Escobar

É Lukács que cabe grande responsabilidade por esta corrente dissolvente do marxismo e para isso contribuíram suas teorias de “consciência de classe” e de “concepção de mundo”. As nossas divergências com Lukács se aprofundam para muito além da questão da ideologia, e chegam aos fundamentos epistemológicos que a sustentam como teoria desta instância. (...) Com Lukács abandona-se a unidade marxista que caracteriza um modo de produção e uma formação social, que todos sabemos ser uma ‘unidade de diversos níveis específicos, com determinação em última instância pelo econômico, por uma totalidade expressiva e, conseqüentemente (numa linha visivelmente hegeliana), esta totalidade se fará representar por uma instância central, isto é, uma instância ‘totalizante’ que Lukács chama por “classe-sujeito da história”. Esta classe-sujeito é portadora também de uma “concepção do mundo”, concepção do mundo que é ao mesmo tempo a ideologia e a ciência, indicação da vontade-consciência que fez sua própria história (a práxis) A ideologia é o princípio de totalização de uma formação, o que nos conduz aqui à questão da

²⁰ É verdade que em *Pour Marx* Althusser já definia a ideologia como uma prática, assim como a política e a economia; todavia, foi a partir do seu texto *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado* no qual introduz a problemática dos aparelhos ideológicos, e sistematiza mais a questão das distintas práticas ideológicas. Com efeito, esse texto de Althusser atingiu um grande público dos mais diversos campos de conhecimento e de pesquisa, como a pedagogia, as ciências sociais, o serviço social, o direito, ultrapassando assim o campo da filosofia.

identificação da ideologia e a ciência. Na posição de Lukács (e Korsh) a ideologia, como expressão do sujeito, engloba a ciência, ela é a consciência subjetiva do mundo no respaldo de uma “classe ascendente” que toma para si a totalidade de uma formação social. E, como esta ideologia da classe-sujeito-ascendente é universal (subjetividade universal), ela é também objetiva, isto é, “científica” (ESCOBAR, 1975b: p. 19).

Essa problemática do sujeito centrado/descentrado ainda estaria presente no texto de Escobar “Da categoria de cultura: do aparelho cultural do Estado” no qual polemiza com o poeta e ensaísta Ferreira Gullar, e que à época era militante do PCB. Escobar critica Gullar²¹ por ele separar o conceito de cultura da ideologia (o que inexistia na escola althusseriana), e por definir a ideologia no campo da consciência numa clara inspiração lukacsiana. Conforme escreve Escobar nesse artigo

Surpreendentemente não bastaram para Ferreira Gullar – como ademais para Lukács e outros, pilotados por um Hegel de “olho piscado” – as descentralizações do “sujeito” na história, encarada como *contradições* em Marx, e as críticas e análises da “consciência” em Freud, revelando por aí sua dimensão imaginária, não central, nem dominante. (...) o intelectual militante é confundido em Lukács – conforme uma tradição hegeliana – já que, para ele, o intelectual burguês, ao contrário do que Lênin, Gramsci e Althusser propõem. Não se trata mais de uma Revolução como projeto de “consciência”, isto é, de *idéias* do intelectual burguês-pequeno burguês (Lukács, Sartre, Marcuse, etc.), mas das contradições sociais, das massas politizadas e do partido. A “consciência de classe” não é aquilo que o intelectual – como extensão do intelectual burguês – traz às massas, mas as massas politizadas e a Revolução como contradições sociais e o Partido como meio (ESCOBAR, 1979: p. 190-198).

José Arthur Giannotti também foi alvo de críticas por parte de Escobar, e uma das mais marcantes se encontra em seu artigo de 1979 “Quem tem medo de Louis Althusser?”. Nesse artigo, Escobar desfere uma dura crítica à Giannotti e a Fernando Henrique Cardoso – e por tabela à Universidade de São Paulo (USP), ao Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP)²² e ao PCB – pelo cerco e boicote que fizeram à escola althusseriana, além das posições políticas de caráter reformista, e de defesa de um

²¹ Além de Ferreira Gullar, Escobar também teceu nesse artigo críticas a Roberto Schwarz e a Luiz Costa Lima.

²² Tanto Giannotti como Fernando Henrique pertenciam à USP, e foram fundadores do CEBRAP em 1969.

projeto socialdemocrata naquele contexto de transição política (início do governo Figueiredo):

Nesse sentido, um posicionamento militante aos textos, declarações e políticas de um Fernando Henrique Cardoso e de um [José] Arthur Giannotti são conjunturalmente importantes, para não lembrar aqui a legião de discípulos teóricos e políticos que estas duas figuras do oportunismo universitário granjearam. Os “pecados” do senhor A. Giannotti ultrapassam aquilo que chamaríamos os termos particulares de sua “química” teórica – ler Marx em Hegel e finalmente decretar a falência do marxismo – para se tornarem toda uma escola filosófico-epistemológica, onde o CEBRAP inteiro e departamentos inteiros da USP se inspiram. Recentemente – digo em meados de 1978 – Giannotti fez uma conferência na PUC do Rio de Janeiro, onde ele dizia que *O capital* de Marx já não serve para nada, sobretudo não serve para a análise do capitalismo atual, visto que o mercado deixou de existir. Não é necessário entrar em considerações em torno das ilusões em que as novas formas de acumulação capitalista fizeram chegar Giannotti; o que nos interessa aqui é detectar a pressa com que ele – e centena de outros – vivem decretando a falência da análise marxista e a eternidade do capital. Ao lado disso, é bom que se diga que - conforme, ademais, foi dito então ao próprio Giannotti - sua exposição de Marx é feita, paradoxalmente, em termos de “essência” e “fenômeno” o que por um certo ângulo substancializa suas posições políticas notoriamente bolorentas e liberais” (ESCOBAR, 2011: p 33).

Mas antes desse artigo, Escobar já tinha dirigido uma contundente crítica a Giannotti no seu livro *As ciências e a filosofia*, pois já apontava esse viés reformista nas suas posições em relação à obra de Marx contidas no livro *Origens da dialética do trabalho* ao defender a “dimensão humanista da luta de classes”:

Giannotti retoma com isso as preocupações de muitos “marxistas” hostis à luta de classes na medida em que se constitui em um estudioso e entusiasta de Hegel em Marx, e de um Marx como “filósofo menor” em Hegel. Ao contrário de Giannotti, Lukács, Merleau-Ponty, não é necessário ler Hegel para entender Marx, mas, pelo contrário, a leitura de Marx é a condição para a inteligibilidade de Hegel, como disseram Lênin e Althusser. (...) Nós, aqui no Brasil, sabemos como esse esforço de confundir as problemáticas marxistas com a filosofia de Hegel vai além de um propósito apenas intelectual (...), ele foi e continua sendo o sustentáculo ideológico de uma política reformista. Esse esforço, por exemplo, no professor

Giannotti, se une a um imobilismo político e consequente indiferença à luta de classe (ESCOBAR, 1975a: 29-31).

Eginardo Pires, por sua vez, escreveu a defesa mais ampla naquele contexto dos anos 1970 da obra de Althusser ao dirigir uma crítica à Fernando Henrique Cardoso, que à época era principal referência intelectual do campo da esquerda brasileira no período da ditadura. Fernando Henrique não somente representava um dos principais teóricos da chamada *Teoria da Dependência*, mas também como opositor as teses althusserianas, em que demarcava as diferenças do entendimento da obra de Marx - oriundas do grupo *Seminário de Marx* no qual foi um dos fundadores ao lado de José Arthur Giannotti - da escola althusseriana. A “cruzada” de Fernando Henrique Cardoso contra Althusser e de seus seguidores tem início no artigo “Althusserianismo ou marxismo? A propósito do conceito de classes de Poulantzas” escrito em 1971. Percebe-se nesse texto um profundo desconhecimento da obra de Althusser quando Cardoso define de modo impreciso a distinção entre o materialismo dialético e o materialismo histórico como afirma nessa passagem:

O “materialismo dialético”, por exemplo, passa a ser a teoria geral, “teoricamente produzida” – isto é, decorrente da “*práxis teórica*” – de *todos* os modos de produção, cabendo-lhe ainda a especificação das “instâncias regionais”, ou seja, da teoria econômica, da teoria das ideologias (?) e da teoria política, nos diversos modos de produção. O “materialismo histórico”, por sua vez, vem a ser a ciência que explica a constituição e transformação das formações sociais concretas (CARDOSO, 1993: pp. 106-107).

Como bem observa Décio Saes, Fernando Henrique Cardoso mostra um completo desconhecimento desses conceitos tão centrais no marxismo althusseriano:

Cardoso se equivoca ao atribuir a Althusser a definição do materialismo dialético como “a teoria geral de todos os modos de produção”, bem como a definição do materialismo histórico como a “ciência que explica a constituição e transformação das formações sociais concretas”. (...) para a corrente althusseriana, o modo de produção em geral, os modos de produção particulares e as formações sociais concretas constituem todos objetos da ciência marxista da História, em que coexistem diferentes níveis de abstração. Quanto ao materialismo dialético, ele está longe de constituir, na perspectiva althusseriana, uma teoria geral de todos os modos de produção (SAES, 2007: p. 70).

Na nota 14 do artigo de Eginardo Pires “Ideologia e Estado em Althusser: uma resposta”, também ressalta os limites de Fernando Henrique nesse artigo de 1971:

A crítica filosófica de Cardoso, neste artigo, gira em torno de sua recusa a aceitar a distinção althusseriana (marxista) entre objeto real e objeto de conhecimento, contra a qual é invocada a categoria de “abstração real”. (...) Recusar a distinção entre o objeto real e o objeto pensado (ou objeto de conhecimento) é recusar a distinção entre ideologia e ciência, é recusar também a existência e necessidade de uma atividade específica, o trabalho teórico, que tem como resultado a crítica das aparências ideológicas e o conhecimento científico (PIRES, 1978: p. 36)

Esse artigo de Pires “Ideologia e Estado em Althusser: uma resposta” refuta diretamente o artigo de Fernando Henrique “Estado capitalista e marxismo” publicado em 1977 na revista *Estudos Cebrap* nº21. Nesse texto, Fernando Henrique faz uma análise de conjuntura sobre a transição política brasileira, e o que define como *Pacto de Dominação* que vem a ser o conjunto de alianças entre frações das classes dominantes, e seus vínculos com setores das classes subalternas que o *Pacto* pode também englobar. Em linhas gerais, Eginardo concorda com a análise política de Cardoso embora discorde das críticas tecidas por ele a Gramsci e Althusser, embora paradoxalmente Cardoso concorde com muitas das definições conceituais desses autores de modo implícito, já que explicitamente demonstre o contrário.

Cito as seguintes passagens críticas de Fernando Henrique nesse artigo:

Paradoxalmente, foi Althusser quem – a partir de algumas formulações de Gramsci sobre o papel das Ideologias – extremou a análise para mostrar o peso dos aparatos ideológicos. E foi tanto nessa direção que, sem o querer certamente, voltou ao idealismo e a uma visão antes totalitária do que a um liberalismo que alguns veem – a meu ver erradamente – nas análises gramscianas sobre o predomínio da Sociedade Civil e da Ideologia na história. Prestando sempre uma homenagem verbal à ideia de “luta de classes” e apresentando-se como mero comentador de Marx, Althusser propôs de fato uma visão radicalmente distinta do Estado (CARDOSO, 1977: p 15).

Noutra passagem em que aborda a distinção entre os AIE e os ARE, Cardoso afirma

O que para Althusser distingue o *Estado* de seus aparatos ideológicos é que estes são diversos e a Repressão Estatal é uniforme, e que enquanto o Estado funciona pela repressão, os aparatos ideológicos convencem. O leitor fica naturalmente, perplexo com o grau de indefinição dos termos: as diferenças entre o Aparato Repressivo de Estado e os Aparatos Ideológicos são tautológicas (um reprime e o outro convence, por definição), ou se baseiam em uma pluralidade (de ideologias) que se contrapõe a uma unidade (de coerção). (...) “Frente a estas tendências a corrente mais influente na reavaliação do tema do Estado talvez tenha sido, aquela que, partindo de Althusser, tentou tomar em conta Gramsci e acabou por relegar o althusserianismo político a um merecido esquecimento (IDEM, pp. 16-20).

A resposta de Eginardo Pires a esse texto de Cardoso é bem ampla e só citarei algumas passagens mais marcantes das quais ele desqualifica os argumentos de Cardoso. Inicialmente ele aponta seis proposições de Cardoso das quais em grande parte vão ao encontro, e não de encontro, as teses althusserianas, a exemplo da distinção do aparelho de Estado e do poder de Estado, da existência de contradições internas aos diferentes aparelhos de Estado (sociedade civil e Estado para Cardoso), e a autonomia relativa do político (da prática política) em relação ao econômico.

Pires começa a desconstruir a “crítica” de Cardoso ao apontar o desconhecimento dele quanto ao significado da prática teórica na produção do conhecimento:

A “crítica” de Cardoso resulta de sua incapacidade em compreender não só o significado dos textos de Althusser como também (o que é essencial para compreender este significado) a *dinâmica* destes textos, ou seja, seus efeitos. Esta incapacidade tem suas raízes, por sua vez, em um preconceito antiteórico muito difundido entre os nossos intelectuais de maior talento, preconceito antiteórico que chega às vezes ao ponto extremo de impedi-los de admitir que fazem teoria mesmo quando a fazem (e bem). Este preconceito se expressa sob a forma de diversas concepções filosóficas equivocadas sobre a natureza do trabalho teórico e de seus resultados. A teoria não é um subproduto natural e automático das análises concretas, nem a síntese maravilhosa onde se condensa e se revela (no sentido religioso de “revelação”) toda a complexa riqueza que nos é possível captar no mundo real. A teoria é um conjunto logicamente articulado de problemas e de respostas a estes problemas, que pela própria força de sua lógica, combinada com as exigências e as lições da prática não-teórica, nos permite (com segurança) colocar e resolver incessantemente novos problemas. Desconhecendo o que Althusser nos ensina sobre a *abertura* características das problemáticas científicas, Cardoso se impede de

apreender o que constitui a *dinâmica* de uma teoria e, para começar, a da teoria do autor que serve de alvo a sua “crítica” (PIRES, 1978; p. 15).

A respeito da “ausência” da luta de classes no artigo de “Althusser, Ideologia e aparelhos de Estado”, Eginardo Pires responde de modo irônico

Cardoso manifesta sua insatisfação pelo fato de que Althusser não fala da “luta de classes” tanto quanto ele, Cardoso, gostaria. Althusser presta, segundo ele, “uma homenagem verbal” à luta de classes e desenvolve sua análise distanciando-se de Marx. Uma pergunta: por que razão teria Althusser alguma necessidade de prestar “homenagens verbais” à luta de classes? Em uma passagem de gosto duvidoso que conclui uma nota de rodapé, Cardoso nos sugere, sem ser muito explícito, que Althusser teria alguma culpa a expiar a este respeito. Passemos adiante. Em *O capital* existem seções inteiras (a primeira para começar) em que Marx não diz uma palavra sobre a luta de classes. Fica com Cardoso o ônus da prova: demonstrar que estas seções são absolutamente inúteis do ponto de vista da luta de classes (PIRES, 1979: p.15).

Seguindo a crítica de Cardoso a Althusser, ele chega a conclusão de que a “sociedade civil” (AIE para Althusser) estaria tão diluída no Estado que, paradoxalmente, Althusser estaria “retornando” a Hegel numa concepção totalitária do Estado (CARDOSO, 1977: p.16). Pires refuta esse argumento ao destacar a importância dos conceitos de autonomia relativa das instâncias políticas, ideológica e econômica e, conseqüentemente, de suas práticas. Ademais, a determinação “em última instância” do econômico poria por terra a crítica de Cardoso sobre essa “absolutização do Estado” no artigo de Althusser, como também nos seus trabalhos precedentes. Como observa Pires

Toda a sua operação “crítica” consiste, simplesmente, nisto: ele toma o texto de Althusser, *contra as afirmações explícitas do próprio Althusser*, como se este texto pretendesse conter uma teoria do processo de reprodução das relações de produção em seu conjunto. Como Althusser se limita a estudar o funcionamento dos aparelhos ideológicos e da Ideologia (considerada, digamos assim, “em si mesma”, para um primeiro exame), o resultado não pode ser senão este: Althusser transformado em Hegel, dizendo-nos que o Estado e a Ideologia é que produzem a sociedade. Cardoso se agarra a um *pedaço* do discurso de Althusser (isto é: *despedaça-o*) para destruí-lo, assimilando-o a um filósofo do qual ele procura se diferenciar. (...) o método de leitura proposto pelo próprio Althusser é bem mais exigente: ele impõe como requisito preliminar que se tome em consideração não só o conjunto do texto discutido, como também o conjunto da obra em que este texto se insere e ainda mais do que isto: o conjunto das obras dos outros autores dos quais o

autor examinado pretende se distanciar em seu trabalho de crítica e elaboração teórica (PIRES, p.19).

Por fim, Cardoso criticaria a eternidade da ideologia por considerar que essa afirmativa de Althusser seria “anti-histórica”, e essa concepção de ideologia implicaria em afirmar que sempre haveria uma “alienação” (o emprego dessa noção numa clara provocação à Althusser). Pires desconstrói essa afirmação no seguinte trecho:

Ela é tão “anti-histórica” como a abertura daquele capítulo de *O capital* em que Marx trata do processo de trabalho em geral e enumera os elementos invariantes que participam necessariamente de qualquer processo de trabalho, qualquer que seja a forma historicamente determinada de organização social da produção. É tão “anti-histórica” que se refere a determinadas condições gerais de qualquer história possível, e auxilia nossa inteligência da realidade histórica. (...) A “inconsciência” insuperável suposta pela concepção de Althusser é da mesma ordem daquele “desconhecimento” necessário do sujeito que fala com relação à estrutura que apoia e torna possível a emissão de seu discurso. O emissor da mensagem (assim como o receptor) não pode ter consciência, *ao mesmo tempo em que emite*, do sistema de oposições fonéticas e semânticas que estrutura seu código, ou sua “língua”. Se o sujeito humano existe *na linguagem* e em sua necessária *coexistência* com o outro, a *ausência* e a ocultação da estrutura aparecem assim como essenciais à existência da subjetividade, e não há nada que deva nos horrorizar diante da afirmação de que a “alienação” não se dissipa jamais, *neste sentido* que a faz idêntica ao *desconhecimento* (IDEM, pp. 20-21).

No fechamento de sua crítica à “crítica” de Cardoso a Althusser, Pires faz uma aplicação do próprio Althusser, i.e., de sua teoria da ideologia, e com toques da psicanálise freudo-lacaniana, ao discurso de Cardoso. Para Pires, Cardoso em sua “crítica”, reconhece em Althusser o “outro” que tenta desconstruir, mas subscreve inconscientemente muitas de suas contribuições teóricas:

Nenhuma destas “críticas” resiste à análise. É chegado o momento de perguntar, portanto, pelas razões desta formidável confusão. Por que esta orgia de mau-humor, esta ofensiva desleal contra a obra de um pensador que já mereceria um mínimo de respeito pela coerência e pela combatividade que ao longo dos anos tem demonstrado? Quando se examinam, em detalhe, os procedimentos da “crítica” de Cardoso (que, como se viu, consistem literalmente em *despedaçar* o autor criticado),

verifica-se que eles revelam não só sua resistência em entender o conjunto do que Althusser nos diz, como também sua dificuldade (ou sua despreocupação) em enfrentar o problema real, que é o de *situar* sua obra dentro do contexto teórico e político em que ela surge e de se perguntar a que necessidade histórica ela responde. (...) Cardoso estabelece uma relação antagônica com o autor discutido, mas quando submetemos a um exame mais minucioso as divergências enfaticamente proclamadas, verificamos que os dois não diferem tanto quanto se poderia pensar a primeira vista, quando se trata de formular asserções positivas sobre o funcionamento da sociedade (afinal de contas, o próprio Cardoso reivindica a sua filiação à mesma tradição de pensamento). O resultado deste exame revela que as diferenças (esquemmatizando um pouco) talvez possam se reduzir simplesmente à competência incomparavelmente maior de Althusser, quando o trabalho teórico consiste em analisar e criticar textos alheios. Esta dupla constatação me empurra, assim, em direção a uma última pergunta: ao invés das divergências (que certamente existem), não serão antes as *semelhanças* entre os dois autores que suscitam esta ânsia de *diferenciação* a qualquer preço? O que reforça minha inclinação a dar uma resposta afirmativa é a evidência de que Cardoso, pouco materialista, vê *em Althusser o sujeito*, diria mesmo o rival, ao invés de encarar objetivamente o *discurso althusseriano* em sua realidade *já histórica* (IDEM, pp. 21-22).

Apesar do texto de Pires apontar precisamente essa má vontade e desconhecimento da obra de Althusser por parte de seus “críticos” na década de 1970, essa tônica ainda se mantém nos dias de hoje por parte do marxismo brasileiro identificado com a perspectiva ontológica. Desse modo, a incompreensão e o dogmatismo tem sido a marca predominante de seus “críticos” que ainda permanecem desconhecendo a sua obra, e também sem o exercício da autocrítica, um elemento que por sinal sempre esteve presente na rica trajetória intelectual de Louis Althusser.

Conclusão

Vimos nesse artigo que o principal foco de divulgação do marxismo althusseriano foi na cidade do Rio de Janeiro na segunda metade dos anos 1960, por meio de um grupo de jovens intelectuais do campo da filosofia ligados ao marxismo. De fato, o marxismo althusseriano tornou-se conhecido no Brasil a partir da “onda estruturalista francesa” e, inicialmente, o grupo da “Tempo Brasileiro” não dissociava o pensamento de Althusser dessa corrente de pensamento, o que viria a ocorrer pouco tempo depois.

Mas não há dúvidas quanto à presença desses pensadores franceses (Bachelard, Foucault, Lacan, Lévi-Strauss, Deleuze) nos trabalhos do grupo “Tempo Brasileiro”, e inclusive num momento posterior a exemplo das duas coletâneas organizadas por Escobar nos anos 1980 sobre Foucault e Deleuze. Também como foi visto, o grupo “Tempo Brasileiro” não se restringiu ao espaço da revista *Tempo Brasileiro*, pois também encontrou na *Revista de Cultura Vozes* e mesmo numa publicação onde abrigava adversários do marxismo althusseriano como a *Encontros com a Civilização Brasileira*. O grupo “Tempo Brasileiro” além de ter divulgado as teses do grupo althusseriano, também se deparou com uma forte oposição de certos setores intelectuais em geral vinculados à USP/CEBRAP ou ao PCB, e fizeram uma “guerrilha” intelectual nesses diversos espaços de divulgação intelectual que eram as revistas culturais da época, demarcando uma posição política e teórica com os “críticos” da escola althusseriana. E foi por meio dessa “guerrilha” intelectual que o pensamento de Althusser conseguiu se firmar na formação social brasileira, apesar de toda essa oposição que se constituiu a seu pensamento, e que ainda continua em vigor nos dias atuais.

Referências:

BEZERRA FILHO, Severino Cabral. “Ciência da história” in ESCOBAR, Carlos; PIRES, Eginardo et alli *Epistemologia e teoria da ciência*. Petrópolis: Vozes, 1971a.

CARDOSO, Fernando Henrique. “Althusserianismo ou marxismo? A propósito do conceito de classes de Poulantzas” in *O modelo político brasileiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

_____. “Estado capitalista e marxismo” in *Estudos Cebrap*, nº 21. São Paulo: Cebrap, 1977.

ESCOBAR, Carlos Henrique. “Resposta a Carpeaux: estruturalismo” in *Tempo Brasileiro* No 15/16. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. “As leituras e a leitura prático-teórica” in ESCOBAR, Carlos; PIRES, Eginardo et alli *Epistemologia e teoria da ciência*. Petrópolis: Vozes, 1971a.

_____. “Discurso científico, discurso ideológico” in ROUANET, Sérgio (org.) *O homem e o discurso (a arqueologia de Michel Foucault)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971b.

_____. *As ciências e a filosofia*. Rio de Janeiro: Imago, 1975a.

_____. *Discursos, instituições e história*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1975b.

_____. “Da categoria de cultura: do aparelho cultural do Estado” in *Encontros com a Civilização Brasileira* n°16, 1979.

_____. “Quem tem medo de Louis Althusser?” in *Achegas.net*, n°44, 2011.

INFRANCA, Antonino “Coutinho y la via prusiana a la modernización” *De Raíz Diversa*, vol. 2, núm. 4, julio-diciembre, 2015.

LUZ, Marco Aurélio. “Por uma nova filosofia” in ESCOBAR, Carlos; PIRES, Eginardo et alli *Epistemologia e teoria da ciência*. Petrópolis: Vozes, 1971a.

_____. “A sabedoria ‘evolucionista’ de M. McLuhan” in *Tempo Brasileiro*, n° 23/24. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

MENDONÇA, Antonio Sergio. “Para ler Michel Foucault” in ESCOBAR, Carlos; PIRES, Eginardo et alli *Epistemologia e teoria da ciência*. Petrópolis: Vozes, 1971a.

MOTTA, Luiz Eduardo. *A época de ouro dos intelectuais vermelhos: uma Análise comparativa das revistas Tempo Brasileiro e Civilização Brasileira*. Dissertação de mestrado, IFCS/UFRJ, 1994. Disponível em https://www.academia.edu/5878808/A_%C3%89POCA_DE_OURO_DOS_INTELECTUAIS_VERMELHOS_Uma_an%C3%A1lise_comparativa_das_Revistas_Tempo_Brasileiro_e_Civiliza%C3%A7%C3%A3o_Brasileira_-_1962-1968_

_____. *Revista Civilização Brasileira (1965-1968): o espaço da resistência intelectual ao Estado autoritário*. Crítica y Emancipación, v. 5, 2011.

PIRES, Eginardo. “Ideologia e Estado em Althusser: uma resposta” in *Encontros com a Civilização Brasileira*, n° 6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. “A teoria da produção de conhecimento” in ESCOBAR, Carlos; PIRES, Eginardo et alli *Epistemologia e teoria da ciência*. Petrópolis: Vozes, 1971a.

SAES, Décio. “O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira” in MORAES, João Quartim (org.) *História do Marxismo no Brasil*, vol. 3, 2ª ed., Unicamp, 2007.

SOUZA, Alberto Coelho de. “Ciência e ideologia em Althusser” in *Tempo Brasileiro*, n° 23/24. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

RECEBIDO EM 18-07-2016

APROVADO EM 06-06-2017