

Sobre os silêncios de Carlos Nelson Coutinho: uma defesa de Althusser

João Pedro de Souza Barros Santoro Luques*

Resumo:

Procura-se neste artigo realizar uma defesa da obra de Louis Althusser contra as críticas feitas por Carlos Nelson Coutinho em "Estruturalismo e Miséria da Razão". Para isso, exploramos um duplo silêncio de Coutinho: um silêncio no que tange ao contexto político da produção althusseriana (estalinismo; XX Congresso do PCUS; críticas chinesas à URSS), bem como um silêncio sobre seu contexto teórico (influências da epistemologia de Bachelard e Canguilhem; da psicanálise etc.). Desta forma, procuramos demonstrar que, ignorando o contexto teórico-político em questão, a crítica a Althusser acaba por não ser capaz de atingir o cerne de sua obra tocando apenas em alguns pontos periféricos.

Palavras-chave: Louis Althusser; Carlos Nelson Coutinho; Humanismo; Epistemologia.

On Carlos Nelson Coutinho's Silences: A Defense of Althusser

Abstract:

This article attempts to defend Louis Althusser's work against the criticisms of Carlos Nelson Coutinho in "Structuralism and the Misery of Reason." For that purpose we explore a double silence in Carlos Nelson's work: a silence in relation to the political context of Althusser's philosophical production (Stalinism; XXth Congress of the CPSU; Chinese criticism of the USSR) as well as a silence regarding its theoretical context (influences of Bachelard and Canguilhem's epistemology; of psychoanalysis, etc.). In this way, we seek to demonstrate that, by ignoring the theoretical-political context in question, the criticism of Althusser ends up failing to reach the core of his work, touching only some peripheral points.

Keywords: Louis Althusser; Carlos Nelson Coutinho; humanism; epistemology.

Introdução

Althusser sempre pensou uma filosofia a partir de seus efeitos teóricos e políticos. Para ele, toda tese filosófica afeta tanto o campo da teoria e da ciência, quanto o da política, seja para "[...] ajudar a produzir novos conhecimentos científicos ou [...] para levar a humanidade a um estado no qual aquela ciência

* Mestrando em Sociologia pela Universidade Estadual de Londrina (PR). Pesquisador, na mesma instituição, do Grupo de Estudos de Política da América Latina (GEPAL), Londrina-PR, Brasil. End. eletrônico: joapedrosbluques@gmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/000-0001-6597-6985>

não existe” (Althusser, 1973, p. 45, tradução nossa), seja para “[...] servir aos interesses da burguesia” ou para “[...] ajudar diretamente o proletariado a tomar consciência de seu papel, de suas condições de existência, de exploração e de luta [...]” (Althusser, 1973, p. 49, tradução nossa).

Porém, se toda tese filosófica gera efeitos, ela também causa reações, contrateses. Outras posições teórico-políticas reagem a uma nova tese, tentam exterminá-la, fazê-la recuar, sacrificar princípios. Neste artigo, trataremos de um exemplo deste tipo de reação, de contratese. Mais especificamente, trataremos de um caso específico que compõe o fenômeno mais geral das reações negativas (de certas posições político-filosóficas¹) à introdução da filosofia althusseriana no Brasil, ou seja, das críticas de Carlos Nelson Coutinho.

Ao lado dos trabalhos de Ruy Fausto (1983), José Arthur Giannotti (1968), Caio Prado Júnior (1971) entre outros, a crítica de Coutinho a Louis Althusser, publicada pela primeira vez em 1972, em sua obra *O Estruturalismo e a Miséria da Razão*, é uma das principais ao filósofo francês já feitas em solo brasileiro, de tal forma que, não raro, julgamentos contemporâneos sobre Althusser não são mais do que argumentos de Coutinho requeitados. Assim, achamos justificável escrever essa crítica a *essa parte específica* dessa obra que já atinge quase seus 50 anos.

De maneira sintética, consideramos que o maior equívoco de Carlos Nelson não se encontra em seus comentários, mas em seus silêncios, de tal forma que ele realiza toda sua crítica sem especificar de maneira satisfatória nem a conjuntura política (XX congresso do PCUS; conflito sino-soviético) e nem a conjuntura teórica (especialmente sua relação com epistemologia de Bachelard) nas quais Althusser se encontrava, resumindo tudo sob o rótulo de um “estruturalismo” que, para ele, nada mais era do que a “[...] expressão ideológica de um mundo aparentemente ‘seguro’ e não contraditório [...]” (Coutinho, 2010, p. 10). É sobre esses silêncios que incidiremos nossa crítica.

Isso dito, um último esclarecimento antes de iniciarmos: nosso objetivo aqui não é blindar Althusser de todas as críticas, mas sim descartar as críticas falsas, não produtivas, visando desbloquear o caminho àquelas que de fato propiciam o desenvolvimento do marxismo. Nas palavras de Carlos Henrique Escobar:

[...] não se trata aqui de dizer ou encaminhar que Althusser em seus estudos diz a ‘verdade’ sobre Marx e o marxismo. Isto é, não se trata de fazer dos seus textos e cursos um painel de ‘verdades’ indiscutíveis, mas de permitir que seus textos sejam lidos e discutidos, e que a força de suas reflexões atue entre nós de forma crítica e combativa frente o marxismo universitário e o reformismo político (1979, p. 36).

¹ Sobre isso, vide Escobar (1979) e Motta (2011).

Para tal intento, este artigo está estruturado em três partes: na primeira, tratamos do silêncio da política; em seguida, como não podia deixar de ser, abordamos o silêncio da teoria; e, na última, tecemos algumas considerações finais.

Do silêncio da política

Começemos nossa crítica ao grande autor de *Estruturalismo e Miséria da Razão* pelo seu silêncio sobre a conjuntura política na qual Althusser escreve. Silêncio esse que não o inibe de recheiar sua crítica com diversos comentários políticos. Lembremos que, para Coutinho, Althusser não só representava “[...] uma posição conservadora ou de direita [no marxismo]” (Coutinho, 2010, p. 184), como também, para ele, existia uma possibilidade “puramente teórica” de “uma conversão de Althusser no ideólogo do neoestalinismo” (Coutinho, 2010, p. 231).

Frente a tais fortes comentários, o leitor pode se perguntar como Coutinho embasa essas críticas. E isso ele faz de algumas maneiras, dentre as quais destacamos três: 1) nos lembrando do fato de que alguns dos próprios alunos de Althusser, como, por exemplo Jacques Rancière, teriam se afastado de seu antigo mestre acusando-o pelo seu direitismo; 2) destacando algumas posições políticas (ou falta delas) do francês, como o caso de seu “prudente silêncio” sobre a invasão da Tchecoslováquia e; 3) baseando-se nas posições teóricas de Althusser: “Recusando o historicismo, o papel criador da práxis, o humanismo como concepção de mundo, o althusserianismo contribui - consciente ou inconscientemente - para reforçar uma concepção burocrática e conservadora do socialismo” (Coutinho, 2010, p. 184).

Assim, poderíamos aqui responder que Althusser, na verdade, sempre esteve à esquerda da direção do Partido Comunista Francês²; que esses alunos que se afastaram de Althusser o fizeram para integrar organizações maoístas pró-revolução cultural (*A Gauche Proletarienne*, no caso de Rancière); e que, se estar à direita dessas organizações é sinônimo de uma posição conservadora dentro do marxismo, pouca gente escapa a essa caracterização. Talvez nem o próprio Carlos Nelson Coutinho. Poderíamos também responder que esse suposto “silêncio” de Althusser sobre a invasão da Tchecoslováquia não é verdade: no seu texto *Resposta a John Lewis*, por exemplo, ele declara explicitamente que o que houve na Tchecoslováquia fora um movimento “[...] onde as massa checas exprimiram, mesmo se de forma às vezes confusa, seus protestos e aspirações nacionais e de classe” (Althusser, 1973, p. 67), tradução nossa). Mas, responder

² Lembremos, por exemplo, sua dura defesa do conceito de Ditadura do Proletariado nos anos 70.

a essas questões específicas nos parece uma bela maneira de tirar a atenção do principal: o completo silêncio do autor sobre o XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética (PCUS), o conflito sino-soviético etc. Ou seja, a tecedura de comentários políticos sem a devida reconstrução da conjuntura em questão. Relembremos um pouco essa conjuntura.

25 de fevereiro de 1956: foi nesta data que Nikita Kruschev, durante o XX congresso do PCUS, proclamou seu famoso discurso denunciando os crimes de Stalin. Visando favorecer seu grupo na disputa de poder interna do PCUS, o discurso de Kruschev acabou por, num passe de mágica, transformar a imagem de Stalin de “pai dos povos”, considerado pelo filósofo Alexander Kojève como “[...] encarnação do espírito hegeliano do mundo [...] [que] havia sido chamado para unificar e dirigir a humanidade [...] (Losurdo, 2011, p. 20, tradução nossa) em um ser desprezível, covarde e ignorante. Um bruto truculento que, supostamente, “[...] preparava suas manobras [militares] num mapa-múndi” (Losurdo, 2011, p. 28, tradução nossa). Ambas as avaliações são, tanto a exaltação acrítica anterior como a posterior demonização igualmente acrítica, um tanto distantes do marxismo. Enfim, a partir do XX Congresso, Stalin passará a ser o indivíduo responsável por todos os erros da União Soviética. Os problemas, equívocos e crimes do país não eram mais explicados pela luta de classes, pela superestrutura política etc., tudo era explicado pelo “culto à personalidade de Stalin”.

É justamente frente a esse contexto específico - ao recalçamento de uma abordagem marxista sobre questão do estalinismo feito por meio da introdução de conceitos “importados” da ideologia burguesa (“culto à personalidade”, “Homem” etc.), a uma explicação direitista do fenômeno - que Althusser reage em sua teoria:

Ao invés de relacionar as ‘violações da legalidade socialista’ 1) com o Estado, mais o Partido, e 2) com as relações de classe e as lutas de classe, o XX Congresso as relaciona com ... ‘o culto à personalidade’, isso é, com um conceito que, como eu já disse em *Por Marx*, fora introduzido na teoria marxista e, como pode-se dizer agora, é perfeitamente ‘encontrável’ em outro lugar: na filosofia e na ideologia psicossociologistas burguesas.

Quando se coloca assim, oficialmente, os filósofos comunistas e outros ‘intelectuais’ comunistas sob a órbita da ideologia e da filosofia burguesas [...] não se pode estranhar que esses mesmos filósofos e intelectuais comunistas se engajem na via dessa filosofia burguesa, pois ela estava escancarada diante deles! Não se pode estranhar que eles fabriquem sua pequena filosofia marxista burguesa dos Direitos do Homem exaltando o Homem e seus Direitos, onde o primeiro deles é a *liberdade* e seu inverso é a *alienação*. Naturalmente, nos apoiamos aqui sobre os trabalhos de juventude de Marx [...] e avançamos em direção ao humanismo (Althusser, 1973, p. 66-67, tradução nossa).

Assim, colocado em seu contexto, a crítica althusseriana revela o que de fato é: não uma negação abstrata do “humanismo como concepção de mundo”, mas a rejeição a uma infiltração burguesa que interpreta a realidade concreta, não pela luta de classes, pelas contradições entre forças produtivas e relações de produção etc., mas sim pela “alienação do homem de suas potencialidades”, por uma filosofia feuerbachiana requentada que deixa claros ecos em Coutinho:

[...] o humanismo marxista, por exemplo, ao projetar o fim da alienação, propõe uma práxis capaz de reapropriar para o homem a totalidade da objetividade social, ou seja, capaz de revelar essa objetividade - que, à práxis manipuladora aparece como um conjunto de ‘coisas’ exteriores ao homem - como o produto da ação coletiva dos próprios homens (Coutinho, 2010, p. 225).

Além disso, Coutinho não suprime apenas o fato do XX Congresso, mas também a oposição prática e teórica a ele feita por parte da linha chinesa, oposição que, como bem nos lembra Stuart Schram, se manifesta como uma resposta imediata ao congresso:

Acima de tudo, a maneira como a ‘desestalinização’ fora realizada não podia deixar de irritar e alarmar os líderes chineses. A razões para sua desaprovação são as mesmas que eles alegam ter exposto aos seus camaradas soviéticos na época: ‘total falta de uma análise de todos os aspectos de Stalin’; ‘falta de auto-crítica’; e ‘falta de consulta prévia com os partidos irmãos’” (Schram, 1971, p. 285, tradução nossa).

E a supressão não se dá apenas à crítica chinesa ao XX Congresso, mas sim a toda influência da experiência da Revolução Chinesa e de Mao Tse-Tung sobre a conjuntura na qual se encontrava Althusser. Supressão essa que é grave, pois impede de localizar politicamente a posição althusseriana frente à URSS. Afinal, lembremos aqui, Althusser avaliava a experiência chinesa como “a única ‘crítica’ *histórica* (de esquerda) ao essencial do ‘desvio stalinista’” (1973, p. 97, tradução nossa), mesmo que fosse “uma crítica silenciosa, mas em atos” (1973, p. 97, tradução nossa). Ou seja, apagando-se este contexto, perde-se de vista que, ao invés de ser uma expressão do burocratismo no seio do marxismo, como quer Coutinho, o projeto althusseriano representa, na verdade, a tentativa de realizar uma crítica marxista (“de esquerda”, sem conceitos importados do liberalismo) às experiências do chamado socialismo real.

E para não dizer que Coutinho suprime completamente Mao Tse-Tung, ele faz menção, porém, como uma espécie de ironia, em uma nota de rodapé fortemente eurocêntrica:

A extraordinária obra do Lukács da maturidade, por exemplo, é descartada em duas ou três linhas como expressão de um ‘hegelianismo envergonhado’ (L.

Althusser, Pour Marx. Paris, Maspero, 1966, p. 144). Já os trabalhos ‘teóricos’ de Mao Tsé-Tung, ao contrário, são frequentemente elogiados, apresentados como ‘modelos’ de aplicação da dialética (ibid., p. 184, 204, 212) (Coutinho, 2010, p. 195).

Dizemos aqui eurocêntrica não por ele preferir Lukács (para nós, um dos maiores filósofos do marxismo) a Mao, mas por criticar a recusa descuidada de Althusser ao filósofo húngaro em duas ou três linhas para, na próxima frase, literalmente recusar Mao Tse-Tung *nas exatas mesmas duas ou três linhas*.

Enfim, o movimento que Coutinho opera é a construção de uma falsa conjuntura política para Althusser (desvio burocrático, direitista) para, com isso, recalcar a verdadeira conjuntura, tanto de Althusser (XX Congresso, estalinismo etc.), quanto, diga-se de passagem, do próprio althusserianismo no Brasil no final dos anos 60, ou seja, da relação dos althusserianos com as críticas de esquerda à política do PCB *do pré-64*³, partido de Coutinho na época.

Do silêncio da teoria

Se do silêncio da conjuntura política emerge o rótulo de conservador, do silêncio da conjuntura teórica emerge o rótulo de neopositivista: “[...] [Althusser] substitui a autêntica epistemologia materialista por uma versão *up to date* da epistemologia formalista do neopositivismo” (Coutinho, 2010, p. 184). Ou ainda: “Como os neopositivistas em seu tempo, Althusser acredita que a filosofia não tem objeto (ou seja, não diz nada sobre o real, não é uma ontologia⁴), consistindo apenas em uma ‘prática’” (Coutinho, 2010, p. 192).

Para nós, chamar a corrente epistemológica de Althusser de neopositivismo só pode significar uma ignorância completa dela. Afinal, como bem nos lembra Dominique Lecourt (1975), a tradição epistemológica à qual se filia Althusser, a corrente fundada por Gaston Bachelard, se caracteriza exatamente pelo seu não-positivismo. Mais especificamente, pela sua recusa à premissa clássica da

³ “Essa luta subterrânea [contra o reformismo], no seio das esquerdas, ela mesma contemporânea com as cisões no seio do PCB e com as formações de agrupamentos políticos que iriam liderar as lutas de massa de 1967, 1968 e 1969, e depois a luta armada, teve quase sempre no althusserianismo filosófico - em graus e importância variados - seu esteio teórico e seu meio político (Escobar, p. 1979, 28).

⁴ E tal ignorância sobre o debate epistemológico que rondava Althusser acarreta que, *até onde me consta*, nem Coutinho, nem seus seguidores, jamais responderam à tese de Lecourt (2015) segundo a qual a presença de uma “interpretação ontológica Estalinista do Materialismo Dialético” (p. 125) que se considera “teoricamente homogênea” às leis da ciência, abre caminho para intervenções totalmente indevidas da filosofia no campo científico (caso Lysenko, por exemplo). Mais um bom debate que nunca ocorreu.

epistemologia positivista de que a função verdadeira da filosofia da ciência seria estudar todas as ciências para então criar uma “ciência da ciência”

Seja se a epistemologia é convertida em uma espécie de encruzilhada na qual uma porção de disciplinas heteróclitas com pretensões científicas se reúnem para juntar seus conceitos díspares para formar uma teoria da ciência, seja se uma determinada ciência é eleita responsável por prover essas categorias, o pressuposto filosófico do empreendimento é o mesmo, e é esse pressuposto que me leva a caracterizar esses empreendimentos como ‘positivistas’. De fato, esse pressuposto comum não podia encontrar melhor expressão do que no slogan: ‘uma ciência da ciência é possível’ (Lecourt, 1975, p. 121, tradução nossa).

Em suma, a crítica da corrente bachelardiana vai justamente *contra* a ideia de uma ciência positivista, uma ciência que suprime a especificidade de cada prática científica, que suprime, assim, a própria história específica de cada ciência. Ou seja, para essa corrente, a função da filosofia da ciência não é ser uma teoria geral que legisla sobre as ciências, mas sim desbloquear o caminho para o desenvolvimento próprio de cada ciência. Para nós, chamar tal corrente de neopositivista só faz sentido se o termo “positivismo” não servir para indicar uma tradição teórica, mas para estigmatizar posições das quais o autor discorda.

Devemos ainda acrescentar que, em algumas formulações em *Por Marx* e em *Ler o Capital*, Althusser tem sim algumas concepções que tentam aproximar a filosofia marxista dessa “ciência das ciências”:

Chamaremos de Teoria (maiúsculo) a teoria geral, isso é, a teoria da prática em geral, ela mesma elaborada a partir da teoria das práticas teóricas existentes (das ciências), que transforma em ‘conhecimentos’ (verdades científicas) o produto ideológico das práticas ‘empíricas’ (a atividade concreta dos homens) existentes. (Althusser, 1996, p. 169, tradução nossa).

Tese essa, que fora logo em seguida brutalmente retificada por Althusser, por exemplo, em seu texto chamado *Lenin e a Filosofia* (texto lido e citado por Coutinho, de tal maneira que, ele conhecia essa retificação das primeiras posições althusserianas de aspecto positivista): “Filosofia representa a política no domínio da teoria, ou, para ser mais preciso: *com as ciências* - e, vice versa, filosofia representa cientificidade na política, com as classes engajadas na luta de classes” (Althusser, 1971, p. 65, tradução nossa). Assim, a partir dessa retificação, para Althusser, filosofia é luta de classes travada no *campo* da ciência, filosofia é a continuação da política no terreno da ciência, é uma disputa entre posições materialistas e idealistas, na qual (como ele nos conta em sua entrevista à Maria Antonietta Macciocchi): “[...] a filosofia idealista que explora as ciências

[que explora toda aparente dificuldade em uma ciência para introduzir nela o idealismo⁵] luta contra a filosofia materialista que serve às ciências” (Althusser, 1971, p. 18, tradução nossa).

Ou seja, uma vez feita essa retificação (repetimos, retificação conhecida por Coutinho), Althusser não apenas revela com toda a clareza sua influência bachelardiana, como a reconcilia com o marxismo: *a filosofia marxista é a luta de classes na teoria, luta de classes no campo da ciência, luta essa que deve ter como objetivo por parte do proletariado conquistar a hegemonia da teoria materialista, causando assim o efeito de desbloquear e desenvolver as ciências (servir às ciências)*. Independe dos problemas que encontremos nesta formulação, o fato é que ela passa longe de qualquer positivismo.

Se a corrente bachelardiana é anti-positivista, ela também se constitui contra uma vertente teórica que, se não se identifica exatamente com o positivismo, está sempre próxima a ele: o evolucionismo, a ideia de que a ciência se desenvolve numa marcha constante e progressiva. Exatamente por isso, exatamente para enfrentar esse evolucionismo, essa ideia de um constante e ininterrupto progresso, que tal corrente enfatiza tão fortemente a ideia de *rupturas* na ciência:

[...] a tradição epistemológica não-positivista que estou discutindo parte de, e se mantém firme a uma rejeição deliberada de um ‘evolucionismo’. Eu devo dizer que esse não-positivismo se apoia em um *anti-evolucionismo*. Hoje, todos conhecem o principal termo dessa rejeição na obra de Bachelard, a noção de ‘ruptura’ epistemológica [...]. Também não é desconhecido que a proposta de Georges Canguilhem de distinguir o ‘começo’ de uma ciência de sua ‘origem’, incansavelmente denunciando toda tentativa de buscar ‘precursores’ mais ou menos remotos de uma ‘descoberta’, compartilha a mesma preocupação (Lecourt, 1971, p. 125, tradução nossa).

O foco aqui não é encontrar o germe de uma teoria científica nos seus mais distantes precursores, mas sim identificar as rupturas que dão origem à ciência. Rupturas essas que não se dão no vácuo, mas que se dão justamente *contra* um passado ideológico, pré-científico. “De fato, se conhece *contra* uma consciência anterior, destruindo consciências mal feitas [...]” (Bachelard, 1947, p. 14, tradução nossa). De tal maneira, que essa ruptura é sempre difícil, pois pressupõe a criação de todo um novo conjunto de conceitos científicos, pressupõe luta para que essa ruptura não se feche.

⁵ Althusser se refere aqui aos momentos quando o idealismo explora uma revolução científica em curso para reforçar suas posições, por exemplo, quando, no contexto de surgimento da relatividade e da física dos átomos, o idealismo explorou a oportunidade para defender a inexistência de matéria.

É só tendo essa tradição teórica em mente que podemos entender o que Althusser almeja quando, visando defender a tese de que Marx fundara uma nova ciência, ele busca mostrar uma *ruptura epistemológica* na obra marxiana, mostrar que, em um dado momento (na obra *A Ideologia Alemã*), Marx inicia um processo de substituição de uma problemática (questões organizam a teoria) feuerbachiana por uma problemática própria do materialismo histórico. Ou seja, o que faz Althusser é nada mais do que trazer para o campo do marxismo e desenvolver os preceitos epistemológicos de Bachelard⁶, para os quais uma ciência se funda contra um conjunto de erros, *contra* um passado ideológico.

E assim, justamente ignorando toda essa tradição epistemológica na qual Althusser se encontra, Coutinho resume essa complexa teoria das rupturas da seguinte maneira:

O método althusseriano, que opera por meio de cortes, não pode compreender, por exemplo, a evolução do pensamento marxiano como uma explicação e concretização de verdades inicialmente formuladas num nível abstrato; as ‘problemáticas’ do jovem e do velho Marx seriam absolutamente distintas, cada uma formando uma unidade homogênea, a primeira inteiramente ideológica e a segunda inteiramente científica (Coutinho, 2010, p. 211).

Como se vê acima (“não pode compreender [...] a evolução do pensamento marxiano”), abstraído-se completamente a teoria bachelardiana, Coutinho dá a entender que o método de Althusser não possui a devida sensibilidade, a devida sutileza, para identificar a presença de questionamentos do jovem no velho Marx. Com isso, ignora-se que não é essa, em absoluto, a questão. Ignora que fazer boa epistemologia não equivale a identificar as reminiscências da física aristotélica e da técnica medieval em Galileu⁷, mas sim marcar o que *diferencia* uma ciência de seu passado ideológico, entender o novo que emerge e não quais resquícios do velho que o novo carrega em si, que não se funda uma ciência através do *Aufhebung*, mas sim do corte (corte que não é um evento isolado, mas sim um processo), que o problema em questão é, justamente, identificar a *novidade de Marx*.

Mas o silêncio de Coutinho vai ainda mais fundo, pois Althusser não apenas se inspira em Bachelard e postula uma ruptura epistemológica em Marx. Ele demonstra efetivamente (concordemos ou não) diferenças nas teorias de Marx e de Hegel que apontam para uma *ruptura* de fato em Marx com seu passado

⁶ Por não usar o materialismo histórico, Bachelard não pensa a fundo o discurso ideológico e decorre de certo “idealismo racionalista” (Escobar, 1975a).

⁷ “[...] Galileu não aprende com os técnicos da época, ele começa (os textos e cartas de Marx, Freud e Saussure evidenciam essa indiferença pela ‘prática’ técnico-ideológica imediatamente anterior) por negá-los e acaba ensinando-lhes” (Escobar, 1975b, p. 91).

hegeliano, ruptura em um ponto essencial para o marxismo: *na dialética*. Para citarmos o mais célebre exemplo, no seu artigo *Contradição e Sobredeterminação*, fortemente inspirado no texto *Sobre a Contradição* de Mao Tse-Tung, Althusser defende a tese de que, enquanto a dialética de Hegel seria orientada pelo princípio de que uma única essência determina os demais fenômenos, pelo princípio de que uma contradição determina as demais⁸, a dialética marxista se orientaria pela não redutibilidade de uma contradição à outra: “[...] certas [contradições] são radicalmente heterogêneas, e [...] não possuem todas a mesma origem, nem o mesmo sentido, nem o mesmo nível de aplicação [...], não é mais possível falar de uma virtude simples da ‘contradição’ geral” (Althusser, 1996, p. 98-99, tradução nossa).

Para Althusser, postular a diferença entre uma dialética hegeliana (para ele, essencialista) e uma dialética marxista (que preza pela não redutibilidade de uma contradição à outra) não significa afirmar que em Marx as contradições sejam indiferentes umas às outras, mas sim que elas se *sobredeterminam*, ou seja, são “determinante[s] mas também determinada[s] em um único e mesmo movimento” (Althusser, 1996, p. 99-100, tradução nossa). Em suma, Althusser apresenta aqui uma criativa importação de um conceito da psicanálise (*sobredeterminação*), um conceito já usado por Freud justamente para lidar com fenômenos determinados por múltiplas causas irredutíveis uma à outra⁹ (Ípola, 2018, p. 38).

E aqui, frente a um novo conceito importado da psicanálise freudiana, frente a uma nova leitura da dialética marxista, tudo que Coutinho enxerga é ou a expressão de um marxismo conservador/positivista (pelo menos é o que parece indicar sua comparação de Althusser com Bernstein):

Althusser considera essa posição hegeliana como ‘empirista’ (e, portanto, como ‘ideológica’), denunciando ainda a concepção hegeliana da dialética, que ele distingue radicalmente - de modo injustificado - da concepção marxiana. (Será uma simples casualidade que Bernstein e Althusser partam igualmente de uma completa recusa da herança hegeliana?) (Coutinho, 2010, p. 196).

Ou uma recusa à totalidade histórica que ele afirma já ter identificado em Sebag e em Foucault:

⁸ “A simplicidade da contradição hegeliana não é possível senão através da simplicidade de um princípio interno, que constitui a essência de todo o período histórico” (Althusser, 1996, p. 102, tradução nossa).

⁹ Mais especificamente, o conceito foi usado pela psicanálise para indicar duas coisas: 1) que uma formação inconsciente é resultado de diversas causas; 2) que essas formações são formadas por elementos que são “organizados em diferentes sequências de significado, cada um tendo sua coerência específica em determinado nível de interpretação particular” (Laplanche; Pontalis, 1967 *apud* Ípola, 2018 p. 38, tradução nossa).

Já vimos como, em Sebag e em Foucault, dissolve-se a noção de história como totalidade, surgindo em seu lugar uma justaposição ou ‘combinação’ de totalidade parciais, descontínuas e formalizadas.

[...] Não nos interessa, aqui, discutir quem influenciou quem, ou seja, se Althusser assimilou a concepção de Foucault ou vice-versa. (Coutinho, 2010, p. 215).

Assim é encerrado o caso. O conceito de *sobredeterminação*, um dos principais conceitos althusserianos, não aparece em nenhum momento na crítica de Coutinho e a crítica à filosofia hegeliana como um essencialismo não é nem discutida.

Em suma, silenciando sobre seu contexto teórico-político, a crítica de Coutinho não toca no que consideramos o fundamental em Althusser. De forma que, apesar de terem críticas justas ao longo de seu texto (como, por exemplo, a crítica à separação brusca entre “processo real” e “processo de conhecimento”), nos parece que, de modo geral, a presente crítica, ignorando o fundamento do construto althusseriano, acaba, mesmo se quebrando uma janela ou outra, deixando o edifício em pé.

Considerações finais: por um marxismo não-defensivo

Ao abordar a obra de Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*¹⁰, Asad Haider faz uma interessante caracterização:

[...] Como uma operação intelectual fundamentalmente *defensiva* - que busca preservar a hegemonia intelectual do marxismo perante as novas correntes caracterizadas como ‘pós-estruturalismo’- o esquema de Anderson teve uma enorme influência [...].

De fato, ainda mais preocupante do que a persistente crença do marxismo anglo-americano em uma história imaginária do pensamento continental contemporâneo, é a consolidação do marxismo como um *método intelectual defensivo* [...].

Assim, o marxismo anglo-americano assume sua forma nos anos 80 a partir da negação de uma crise teórica (2017, p. 3, tradução nossa).

De acordo com Haider, a partir dos anos 80, o marxismo anglo-americano passa a se constituir como um *método defensivo*, como uma recusa de se defrontar com as novas questões teóricas e políticas que emergiam. De maneira sintética, enquanto Althusser olhava para as novas demandas políticas, teóricas e organi-

¹⁰ Texto publicado no Brasil pela editora Brasiliense sob o título *A crise da crise do marxismo*. Em linhas gerais, trata-se de uma obra que, dentre outras coisas, se caracteriza por uma recusa ao “pós-estruturalismo” e uma certa defesa do pensamento de Habermas, Adorno, entre outros

zativas que os movimentos dos anos 60 e 70 colocavam ao marxismo e bradava “*Enfim explodiu a crise do marxismo! Enfim ela se tornou visível, e começamos a ver os elementos do grande dia! Enfim algo de vital pode ser liberado por e nessa crise!*” (Althusser, 1998, p. 272, tradução nossa), Perry Anderson (na obra em questão) e seus seguidores se preocupavam apenas em defender o marxismo dos “ataques”, em recalcar as críticas, em preservar o pensamento de Marx ao invés de desenvolvê-lo.

Nos parece ser esse, um pouco, o caso da crítica de Carlos Nelson Coutinho. Pouco importa para ele o que de fato esses “estruturalistas”¹¹ querem com suas críticas ao humanismo, ao historicismo etc., a que conjuntura, a que novos desafios eles respondem. Só o que importa, para ele, é mostrar a todos o grande pecado de Althusser: não ter lido a *Ontologia do Ser Social*, de Luckács, e não ter trabalhado com suas categorias.

Referências

- ALTHUSSER, Louis. *Enfim La Crise du Marxisme!* In: SINTOMER, Yves. *Solitude de Machiavel et autres textes*. Paris: PUF, 1998.
- _____. *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996.
- _____. *Réponse a John Lewis*. Paris: François Maspero, 1973.
- _____. *Lenin and philosophy and other essays*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1971.
- BACHELARD, Gaston. *La Formation de L'Esprit Scientifique*. Paris: J. Vrin, 1947
- COUTINHO, Carlos Nelson. *O Estruturalismo e a Miséria da Razão*. São Paulo: Expressão Popular, 2010, 2 ed.
- ESCOBAR, Carlos Henrique. *Quem tem medo de Louis Althusser?* 1979. Disponível em: <<https://marxismo21.org/carlos-henrique-escobar/>>. Acesso em 06 nov. 2020.
- _____. *Epistemologia das Ciências, hoje*. Rio de Janeiro: Pallas, 1975a.
- _____. *As Ciências e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Imago, 1975b.
- HAIDER, Asad. *Crisis Theory*. Dec 2017. Disponível em: <<https://viewpoint-mag.com/2017/12/14/crisis-theory/>>. Acesso em 06 nov. 2020.
- ÍPOLA, Emílio. *Althusser, The Infinite Farewell*. Londres: Duke University Press, 2018.

¹¹ Rotulação que, seguindo Escobar, consideramos indevida: “A estrutura a que o marxismo se refere não é apenas outra coisa que uma ‘estrutura’, isto é, um *processo*, mais do que isso, *contradições* articuladas e desiguais. [...] A filosofia tendencial do estruturalismo nas formas racionalistas, mecanicistas e combinatórias (etc.) jamais esteve presente nos textos althusserianos” (1979, p. 30).

- LECOURT, Dominique. *Lysenko: Histoire réelle d'une 'science prolétarienne'*. Paris: Société Fenixx, 2015.
- _____. *Marxism and Epistemology*. Londres: NLB, 1975.
- LOSURDO, Domenico. *Stalin Historia y Crítica de una Leyenda Negra*. Barcelona: EL Viejo Topo, 2011.
- MOTTA, Luiz Eduardo. Sobre 'Quem tem medo de Louis Althusser?' de Carlos Henrique Escobar. *Acbegas.net*, v. 44, 2011.
- SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- SCHRAM, Stuart. *Mao Tse-Tung*. Cambridge: Penguin Books, 1967.