

Carlos Nelson Coutinho, *O Estruturalismo e a Miséria da Razão*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972, 224 pp.

Desde o título e o prefácio, CNC estabelece uma profissão de fé no pensamento de Lukács, e em especial no livro *A Destruição da Razão* (“notável e sempre atual”, p. 5), em cuja tradição teórica se inscreve. Não é surpreendente, portanto, que o *Estruturalismo e a Miséria da razão* se ressinta das perspectivas deformantes da conhecida obra de Lukács, onde a história da filosofia se passa literalmente em *outro* lugar e se exprime num conflito suspeito entre Razão e Desrazão, Progresso e Reação — estranha dialética do Bem e do Mal.

Na tradição de Lukács, CNC esboça de início um ligeiro quadro de desenvolvimento da filosofia burguesa, vista como portadora de duas grandes etapas. “A primeira que vai dos pensadores renascentistas a Hegel, caracteriza-se por um movimento progressivo, ascendente, orientado no sentido da elaboração de uma racionalidade humanista e dialética. A segunda — que se segue a uma radical ruptura, ocorrida por volta de 1830-1848 — é assinalada por uma progressiva decadência, pelo abandono mais ou menos completo das conquistas do pensamento anterior, algumas definitivas para a humanidade: as categorias do humanismo, do historicismo e da Razão dialética”. (p. 7) De Hegel — ilustre cadáver — partem o bem e o mal, segundo elevem a “racionalidade dialética a um nível superior” ou conservem apenas os “momentos regressivos” e “marginais” da boa herança. Com paternidade e maternidade garantidas, do compromisso incestuoso entre o sistema hegeliano e a economia política clássica, nasce por um lado o marxismo — facilmente codificado a partir de uma curiosa operação matemática de adição. A segunda fórmula mágica se consegue, por outro lado, quando se subtrai de Hegel a Razão e o progresso: Hegel — Razão + Progresso = Filosofia Burguesa Decadente

O ponto de referência é, portanto, a Razão. *Miséria* e *Destruição*, as noções que explicam a filosofia da decadência, segundo *empobrecam* (racionalismo agnóstico) ou *destruam* (irracionalismo) a “categoria” da Razão. Lukács é a figura exemplar. Procedendo como êle, CNC parte retrospectivamente à procura do lugar de origem dos agentes da “miséria” e da destruição

Esse lugar é o “período imediatamente posterior à revolução Francesa” (p. 31). Irrompe aqui a grande antinomia do pensamento burguês em decadência, cujos termos se opõem apenas ao olhar menos atento. “Pensamos aqui na oposição entre o anti-capitalismo romântico e a apologia vulgar do progresso capitalista”. (idem).

De Kiergaard ao primeiro Sartre, o irracionalismo vem privilegiando a intuição em prejuízo da Razão. “A subjetividade erige-se idealmente na única fonte de valores autênticos, despresadas concretamente todas as mediações sociais, denunciadas como o reino da alienação”. (p. 33). Por outro lado, o agnosticismo tem em Comte “o primeiro grande representante desse empobrecimento da Razão” (p. 39). De Comte, da sociologia de Durkheim e do positivismo lógico (Wittgenstein, Carnap) até a “moda estruturalista” de Lévi-Strauss, Barthes, Foucault e Althusser (?), a história aponta para um fundo originário. O traço dominante do agnosticismo — do qual o estruturalismo é apenas outra variante — é a defesa de “uma forma inferior e limitada de racionalidade”, num exercício “contra a Razão dialética onicompreensiva” (p. 40).

Mas a história da filosofia se passa antes na economia. A história das idéias é apenas a sombra do autêntico espetáculo. O caráter decadente e conservador do irracionalismo e do agnosticismo “deve ser buscado na sujeição de ambos aos limites impostos, na superfície da realidade, pela divisão capitalista do trabalho e por suas consequências sociais e culturais”. (p. 17) A partir de 1848, a burguesia abdica do papel de classe comprometida com o Progresso da Humanidade (“ponto de vista universal”, p. 112), e à filosofia burguesa passa a escapar uma visão racional e revolucionária do mundo. Perdendo de vista a dialética entre aparência e essência (impregnada no real), o pensamento da decadência se limita agora a uma simples *descrição do aparente*, visando justificar a ordem burguesa estabelecida ou recusá-la à maneira romântica. “Aparência e essência são momentos constitutivos da realidade objetiva. Todavia, entre esses dois níveis do real pode sempre existir, em maior ou menor intensidade, uma contradição ou mesmo um antagonismo. Uma representação científica da realidade assim como uma praxis ampla e eficaz, demandam o estabelecimento de uma mediação dialética entre os mesmos, na qual a aparência seja dissolvida na totalidade que revela essência”. (p. 24).

Com um pouco de persuasão, Hegel assinaria o fragmento acima. Afinal, a ideologia implícita a uma tal concepção da história e da filosofia é apenas um hegelianismo de mãos sujas pela súbita importância de que “a sociedade civil” se investe.

O primeiro protocolo de garantia desta concepção é a confusão entre processo real e processo de conhecimento, tempo empírico e tempo lógico — o *historicismo*. Decifrar a história é estabelecer continuidades. Em história da filosofia, a grande consequência deste deciframento continuista é a perda do “presente irreduzível” (Althusser) de cada texto. Os textos falam ou bem do passado ou bem do futuro, de tal maneira que nunca falam de si próprios. Lê-se utilizando um critério “antecipativo” e/ou de “futuro anterior”. (1).

Correlativa a este historicismo, vai contrabandeada uma visão *teológica* da história, que comporta a priori o seu desfecho: o Homem Total. O pro-

(1) ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*, Paris, Maspero 1973. Cf. sobretudo “Sur le Jeune Marx” e “Les Manuscrits de 1844 de Karl Marx.”

cesso histórico se faz em nome do Homem, da essência humana alienada, desde que a história é o lugar de “uma cisão entre a essência (praxis criadora) e a existência (vida social)” (p. 24). À metafísica hegeliana da teleologia histórica, segue-se uma metafísica essencialista em moldes antropológicos. (2).

Na doutrina lukácsiana, entretanto, o grande núcleo desta constelação metafísica é a chamada “teoria leninista do reflexo”, à qual Lukács acrescenta a “distinção entre reflexo antropomorfizador e reflexo desantropomorfizador” (p. 107). Trata-se da pressuposição de uma essência (objeto da filosofia, da ciência e da arte) inscrita desde sempre e de uma vez por todas no real, sob o “véu de Maia” das aparências. Nesta altura, cabe ao processo de pensamento um papel de espectador — a leitura por “desvelamento”. (3). Identificando objeto real e objeto de conhecimento, a “teoria do reflexo” impossibilita a distinção entre prática científica, prática ideológica e prática filosófica, e acaba permitindo a CNC a utilização de noções obscuras como “cientificidade de uma filosofia do social” (p. 18) e “filosofia científica” (p. 122).

A redução lukácsiana do marxismo, entendido como “reelaboração crítica de Hegel”, permite a CNC pensar a totalidade social em moldes hegelianos, como *unidade simples* (4). Desconhecendo a “unidade complexa” como efeito pertinente da prática social, a CNC resta assumir uma concepção economicista da totalidade social. Já que não opera com os conceitos de “posição determinante em última instância”, “posição dominante” e “posição decisiva”, CNC não pode conceber a autonomia relativa de cada prática diferenciada. Assim, tal como ao Espírito hegeliano, confere-se ao econômico o papel de Sujeito e Objeto de todos os níveis.

É assim que, ao procurar nas condições históricas, “as razões pelas quais se verifica, a depender da época, o predomínio relativo — como filosofia burguesa dominante — de uma das orientações, irracionalista ou agnóstica” (p. 47), CNC estabelece vinculações mecânicas e imediatas entre a prática teórica e a prática econômica. Partindo da verificação de “períodos de estabilidade relativa” e “períodos de crise” do modo de produção capitalista, CNC conclui que “de acordo com o momento histórico, os intelectuais podem experimentar, diante do real, uma sensação de “angústia” ou uma sensação de “segurança” (p. 49). A questão do “predomínio relativo” se resolve pelo caminho suspeito destas duas noções ideológicas: “Conforme coagule o momento da estabilidade ou o momento “explosivo” como a “essência” da realidade, a consciência imediatista elabora um diverso “sentimento do mundo” sobre o qual constrói expressões ideológicas sistemáticas”. (p. 48).

-
- (2) Sobre o caráter (ideológico) do humanismo, Cf. a polémica travada entre Louis Althusser, Jorge Semprun, Michel Simon e Michel Verret, in *Polemica Sobre Marxismo y Humanismo*, Madri, S'glo Veinteuno 1973.
 - (3) Sobre a ideologia empirista e a prática da leitura inerente ao empirismo, Cf. *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1966 T.I pp. 41ss.
 - (4) Cf. a respeito, KARZ, Saul, *Lectura de Althusser*, Buenos Aires, Galerna, 1970, pp. 37 ss.

A partir daí, a história da prática teórica será o lugar fantasmagórico de uma alternância dada no desenvolvimento da instância econômica do modo de produção capitalista. Ao “período “explosivo” da Revolução Francesa e das guerras napoleônicas” deve corresponder uma crítica “teórica e ética” de moldes “românticos” e “irracionalistas”, marcada pela angústia. Entretanto, “a partir de 1848 — com a estabilização do capitalismo, expressa no grande progresso material e técnico da sociedade burguesa e no refluxo da onda revolucionária — as formas vitais ligadas à “segurança” começam a dominar a intelectualidade, impondo transformações ideológicas”. (p. 52). Daí deve seguir-se o “espírito positivo”, radicalmente agnóstico de Comte”, destronado pelo reaparecimento do “individualismo profundamente anti-social” do existencialismo, “com o intempestuoso ingresso do mundo na era imperialista (...) marcada por guerras e revoluções” (idem). E afinal, após a Segunda Guerra, o capitalismo inaugura um novo período, quando “se torna realmente dominante e universal” (p. 54). A partir de um texto de Lukács, CNC caracteriza essa nova etapa como a de uma extensão da manipulação capitalista da instância de produção para a instância de consumo, ligada à exploração do proletariado mediante a mais-valia (não mais absoluta), o que possibilita ao mesmo tempo o aumento da exploração e do poder aquisitivo do trabalhador. O crescimento no padrão de vida das classes assalariadas e o aumento da produção são conseguidos sem a ameaça das crises de superprodução, exigindo um novo desenvolvimento tecnológico, com o conseqüente prestígio da “racionalidade tecnológica”. “Nestas condições, o novo capitalismo apresenta-se como “científico” como capaz de resolver as “irracionalidades” que hoje reconhece inerente à sua época anterior” (p. 55). Assim, prossegue CNC, “enquanto a antiga “liberdade” do mercado (...) era vivida em épocas de crise como algo “terrível”, incontrollável, causador de angústia, a nova racionalidade homogeneizadora ganha na ideologia um sinal positivo, ou seja, parece como fonte de “segurança” e de estabilidade” (p. 59). Numa época de predomínio da “racionalidade burocrática”, é necessário o aparecimento do correlato filosófico deste “empobrecimento” da Razão, que exerça uma hostilidade contra a “Razão dialética”. E eis então o estruturalismo, aparentado filosoficamente com o positivismo clássico e o neopositivismo. “Afirma que o homem é um puro “dado” passivo de estruturas apriorísticas, que a liberdade é apenas uma “ilusão”, que o humanismo é um “falso problema”, uma mera “doxologia” (...). O estruturalismo é o reflexo ideológico do mundo manipulado” (p. 61).

Fiel continuador do método “histórico-sistemático” de Lukács, depois de estabelecer a “gênese histórico-filosófica” do estruturalismo, CNC procura denunciar-lhe as contradições através de uma abordagem “imanante” e “sistemática”, que será sobretudo confirmação do procedimento genético.

A crítica de CNC ao estruturalismo se assenta numa problemática filosófica clássica, a problemática do Sujeito e do Objeto. A condenação do estruturalismo é feita em nome de uma concepção hegeliana da Razão e de seu correlato lukácsiano — a tentativa “marxista” de fundar uma “ontologia do

ser social". Em primeiro lugar, as tendências estruturalistas — ao assumirem uma epistemologia agnóstica — contribuem para uma concepção "miserável" e "limitada" da Razão. Por outro lado, a essa visão da Razão, deve se seguir a "miséria do objeto" (p. 66), já que CNC atribui ao estruturalismo um projeto ontológico (?) implícito, que não passa "de uma arbitrária projeção no objeto de determinadas posições epistemológicas, estabelecidas (...) de modo unilateral" (p. 64).

Surpreendentemente, portanto, um dos núcleos da crítica ao estruturalismo é a noção de *ontologia*, conferindo-se ao conceito de *estrutura* uma pretensão ontológica que falseia a autêntica "ontologia do ser social" estabelecida por Lukács. "A categoria que serve de ponte para essa subreptícia e injustificada passagem da epistemologia à ontologia é a categoria de "estrutura" (p. 66).

Desde que os estruturalistas erigem a linguística à condição de ciência-módulo, nada mais natural que denunciar a "miséria da Razão e do objeto" a partir de Saussure. CNC o vincula à ideologia do "empobrecimento da Razão", porque seus "procedimentos abstrativos inteiramente justificáveis" (pp. 68-9) numa primeira instância (distinção língua/fala, diacronia/sincronia) levam ao agnosticismo quando concluem pela impossibilidade de se estabelecer *um só ponto de vista* (?) de análise para ambos os aspectos distinguidos. "Observamos um evidente projeto de projeção do epistemológico (a abstração de um elemento) no ontológico (a arbitrária transformação desse elemento abstraído em uma entidade fetichizada)." (pp. 69-70). Por outro lado, quando privilegia o sincrônico em prejuízo do diacrônico, Saussure demonstra "preferência pelo estático em face do dinâmico" (p. 70), o que faz com que o historicismo escandalizado o vincule à tradição epistemológica de Comte e Durkheim. A análise saussuriana se passa, portanto, num nível puramente "formal" e deve ser superada sob pena de protesto da Razão "empobrecida". "Esse nível formal está longe de esgotar a totalidade da linguagem e, mais que isso, as categorias que lhe são próprias não se confundem absolutamente com a totalidade das categorias racionais que operam numa apreensão total da realidade" (p. 73).

Essa "apreensão total" só pode ser operada pela Razão (*Vernunft* em Hegel), "cuja categoria central não é o desmembramento, mas a totalização" (p. 84), e não pelo Entendimento (*Verstand*), que "deve ser superado — conservado e elevado a nível superior — na Razão" (idem). Mas é preciso subtrair de Hegel a "ganga mística", incômodo entrave do "núcleo racional" de seu pensamento. CNC traz à tona a Razão "em pessoa", a quem o leitor esperava já ansiosamente: "Numa linguagem materialista, a Razão é o reflexo na consciência ("saber") das determinações ontológicas ("objetivas" e universais) da realidade ("substância absoluta")" (p. 85). Com o código da "inversão", Marx aparece, tradutor de Hegel.

A partir desta problemática hegeliana, CNC não pretende "refutar nenhuma das descobertas estruturalistas em linguística, mas tão somente reitegra-las no amplo quadro histórico onde têm sua gênese e significação" (p. 78). Qual-

quer autêntica concepção da linguagem, segundo Lukács, não deve destacá-la do pensamento e da realidade objetiva. “Tão sómente nesse amplo quadro ontológico é possível compreender corretamente, em sua dimensão histórico-dialética, a gênese e a verdadeira natureza daquele sistema formal descrito por Saussure” (p. 74).

A seguir, o procedimento evolucionista de CNC pretende localizar o fio condutor que dirige o estruturalismo, de Lévi-Strauss ao “anti-humanismo de Foucault e Althusser” (p. 97). A concepção hegeliana da Razão e uma leitura humanista e historicista de Marx guiam a crítica a Lévi-Strauss, Barthes, Foucault e Althusser: a abordagem é presidida, portanto, pelo conhecido triângulo “conatural” pretensamente marxista.

Em primeiro lugar, Lévi-Strauss atenta contra a “dialética”, quando confunde a Razão com “as regras do intelecto” (p. 98), o que determina “a eliminação de uma categoria básica da Razão dialética: a categoria da totalidade” (p. 118). A essa concepção “miserável” da Razão, segue-se a ‘miséria do objeto’, expressa na visão *anti-historicista* de Lévi-Strauss. Confundindo outra vez *tempo empírico* e *tempo lógico*, CNC critica a afirmação de que a realidade é contínua, sendo a descontinuidade introduzida pelo pensamento. “Ora, se a realidade é originariamente contínua e a inteligibilidade implica na descontinuidade, segue-se necessariamente que, em sua essência íntima, essa realidade é irracional” (p. 101). É bastante para CNC denunciar ao tribunal da Razão duas faltas graves de Lévi-Strauss: o “neo-eleatismo” (p. 103) e a “dissolução do materialismo” (p. 121) que o conduzem a uma reincidência filosófica no “idealismo objetivo” (p. 125). Tudo isto vai de mãos dadas com o anti-humanismo teórico, pois Lévi-Strauss nunca procura “o sentido do humano das variações entre os mitos”, mas “prefere homogeneizá-los até descobrir-lhes a “lei estrutural”, idêntica para todos” (p. 103).

Mas a perseguição do ritmo historicista dos estruturalistas mais eminentes permite uma digressão para um autor menor: Roland Barthes. Os pecados de Barthes são o de todo estruturalismo: “miséria da Razão”, recusa de um ponto de vista historicista e humanista, que fazem dos seus escritos um “formalismo tecnicista (...) que esvazia a arte e a literatura de qualquer conteúdo histórico-social concreto” (p. 113) e promovem uma “dissolução do caráter realista e crítico-humanista da literatura” (pp. 139-140). Em Barthes, entretanto, a “queda de nível teórico” se faz importante como advertência: “Ela decorre (...) precisamente da sua intenção de aplicar o estruturalismo à análise de fatos sociais contemporâneos, ou seja, de fazê-lo descer das altitudes especulativas da teoria pura ou das remotas regiões dos povos primitivos para a vida concreta de todos os dias” (pp. 132-3). Riqueza e rebeldia, o presente resiste ao “intelecto estruturalista” e à sua pretensão de projetar nos objetos a própria “miséria”.

Entre Lévi-Strauss e Foucault não se deve localizar nenhum tipo de ruptura, mas “uma *continuidade*, que se expressa precisamente na forma de uma radicalização dos princípios essenciais de Lévi-Strauss” (p. 145). O mesmo princípio

anti-historicista organiza o “método arqueológico” de Foucault, “que coloca a “descontinuidade” como categoria fundamental” (p. 146). Por outro lado, “tanto a “estrutura” de Lévi-Strauss, quanto a “episteme” de Foucault são objetivações fetichistas do intelecto formal” (p. 147), o que só faz transcrever da antropologia para a história o empobrecimento estruturalista da Razão. Pouco importa que a “estrutura” de Lévi-Strauss seja “eterna e imutável” e que a “episteme” de Foucault “transforme-se no tempo” (p. 149). Temos aqui apenas a introdução de uma “pseudo-historicidade” (p. 153), já que, como observou Sartre, Foucault apenas substitui o “movimento por uma sucessão de imobilidades” (idem).

Mas o grande traço distintivo de Foucault é a radicalização do anti-humanismo assumido em termos implícitos por Lévi-Strauss. O anti-humanismo é “a base e o objetivo explícito de sua pesquisa filosófica” (p. 144) que proclama constantemente a “morte do homem”, visto como produto de um certo tipo de “episteme”. “Foucault julga que o próprio homem deve ser eliminado do terreno da racionalidade, substituído — enquanto objeto da verdadeira ciência — pelo exame das regras formais do “discurso” ou “sistemas” (pp. 144-5).

A explicação “histórico-filosófica” para essa “radicalização” anti-humanista que conduzirá a Althusser não nos deve escapar. Ela “corresponde (...) a uma intensificação dos mecanismos de manipulação no capitalismo mais recente, com o consequente aumento do sentimento vital de “segurança” (p. 145). O método evolucionista de CNC compromete todas as especificidades e faz com que, a rigor, ele fale de Foucault pensando em Althusser e sobretudo em Lévi-Strauss.

Finalmente, Althusser — e a “miséria da Razão” — toma de assalto o próprio marxismo. Segundo CNC, o “marxismo estruturalizado” (p. 176) de Althusser é uma figura exemplar das vicissitudes pelas quais passa o pensamento marxista dentro do capitalismo. Com efeito, o movimento marxista “tende a assimilar a ideologia burguesa, ou, mais precisamente, a responder de modo “irracionalista” ou “ativista” aos períodos de crise e de modo positivista e agnóstico aos períodos de estabilidade capitalista” (p. 171).

Embora aparentemente menos pobre, a crítica a Althusser denuncia ainda as culpas do pensamento contra a Razão, o Homem e a História. De modo geral, CNC reincide nos lugares-comuns atribuídos a Althusser pelo marxismo “ortodoxo”. Entretanto, talvez pela primeira vez, se cobre de Althusser uma falta grave: o silêncio para com a *ontologia* marxista (?).

Segundo CNC, o “programa althusseriano” reduz o marxismo a uma epistemologia formalista de origens estruturalistas, desprezando seu momento ontológico e abandonando a teoria materialista do conhecimento. “...partindo da justa compreensão de que o marxismo não é uma simples antropologia historicista, pretende também enfrentar as questões do materialismo dialético; mas, por um lado, reduz tais questões ao plano puramente epistemológico (com desprê-

zo do ontológico), e, por outro lado, substitui a autêntica epistemologia materialista por uma versão *up to date* da epistemologia formalista do neo-positivismo” (p. 176. Cf. também pp. 182, 186 e 187). A partir de tal epistemologia, Althusser acaba por fazer do materialismo marxista “uma nova versão do idealismo” (p. 194), quando distingue objeto real e objeto de conhecimento. Nada mais alheio ao marxismo, pois a teoria do reflexo nos afirma que “o universal (...) é um produto da própria realidade e não, como supõe Althusser, um resultado do sujeito, uma criação do pensamento científico” (p. 195).

Assim, Althusser opera de uma forma puramente idealista com os conceitos de “verdadeiro” e “falso”, sem defini-los em função da relação de adequação ou inadequação com a realidade exterior, à maneira aristotélica. “A verdade ou a falsidade estabelecem-se a partir de uma análise imanente, da coerência formal (...) do mesmo modo como o faz o neopositivismo, quando se fala em *validade* e não em *verdade*” (p. 186). Perdendo de vista a “íntima” relação que pensamento e realidade mantêm, Althusser será incapaz de estabelecer uma justa distinção entre ciência e ideologia, ‘tarefa fundamental do autêntico marxismo” (p. 200).

Por outro lado, a redução do marxismo a uma “epistemologia formalista” leva a empresa althusseriana a uma distinção imprópria entre materialismo histórico e materialismo dialético, dotando cada disciplina de objeto próprio. Desta maneira, o MH ‘converte-se numa simples ciência particular’ e ao MD se confere apenas a função de “impedir que a “ciência” trate de temas ideológicos, ou seja, que conquiste para a Razão os problemas da ontologia” (p. 187). Ora, nada mais estranho ao projeto lukácsiano, adverte CNC, para quem a fundamentação da ontologia marxista exige a integração de MH e MD. “Ora, é precisamente nessa integração do materialismo dialético com o materialismo histórico — ou seja, no tratamento conjunto dos problemas ontológicos, gnosiológicos e histórico-sociais — que reside a essência do método histórico-sistemático do marxismo” (p. 175). Às limitações do marxismo como “simples antropologia” (p. 180), Lukács não opõe a uniliteralidade análoga de uma epistemologia pura. Ao contrário, projeta a constituição de “uma ontologia materialista e dialética do ser social”, cujos fundamentos devem ser buscados em *O Capital* (p. 191).

A recusa da ontologia marxista é a grande dívida de Althusser para com o pensamento da “miséria da Razão”. É a partir deste agnosticismo essencial que Althusser assume um anti-historicismo semelhante ao de Foucault, (pp. 203ss) e uma recusa do humanismo marxista, ainda que o humanismo seja “a categoria central do marxismo enquanto concepção do mundo” (p. 216).

Impossível pôr aqui em discussão essas e outras críticas movidas contra Althusser. Seria mais eficaz nos remeter aos seus próprios escritos — intervenções (explícitas ou não) contra Sartre, Lévi-Strauss, Della Volpe, Coletti e

Gramsci (5). Entretanto, a respeito da identificação entre Althusser e o estruturalismo, seria importante ressaltar que é produto de uma *leitura literal* dos textos althusserianos: como todo o marxismo “clássico”, CNC se recusa a aplicar ao próprio Althusser a teoria da leitura contida nas primeiras páginas de *Lire le Capital* (6) — o que só pode conduzir a equívocos “pré-althusserianos”.

Em verdade, não é surpreendente que a CNC seja impossível a compreensão da ideologia estruturalista. Em nome do Homem, de uma visão fantasmagórica da razão e de uma concepção historicista da história da prática, teórica, é de todo natural que estabeleça uma continuidade linear entre pensamentos tão específicos como os de Lévi-Strauss, Foucault e Althusser. À “Razão dialética onicompreensiva” nada é impossível. Concedeu-se a ela em primeiro lugar a antropologia. Depois, a ontologia. Em breve, talvez a teologia.

LUIZ FERNANDO FRANKLIN DE MATOS

-
- (5) Cf. POULANTZAS, Nicos, *Vers une Théorie Marxiste*, in “Les Temps Modernes”, Paris, 1966, n.º 240.
- (6) Cf. IPOLA, Emilio de, *Lectura y Política (a propósito de Althusser)*, in “Lectura de Althusser”, Buenos Aires, Galerna, 1970.