

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**Felipe Melonio Leite**

**“O COMUNISMO É UMA FESTA”: O MATERIALISMO POTENTE DE CARLOS  
HENRIQUE ESCOBAR E O DEBATE ACERCA DA IDEIA DO COMUNISMO**

**NITERÓI**

**2025**

**Felipe Melonio Leite**

**“O COMUNISMO É UMA FESTA”: O MATERIALISMO POTENTE DE CARLOS  
HENRIQUE ESCOBAR E O DEBATE ACERCA DA IDEIA DO COMUNISMO**

Tese apresentada à Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PFI) para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e filosofia política

Orientador: Felipe de Oliveira Castelo Branco

**NITERÓI**

**2025**

**Página para ficha catalográfica**

## **FELIPE MELONIO LEITE**

### **“O COMUNISMO É UMA FESTA”: O MATERIALISMO POTENTE DE CARLOS HENRIQUE ESCOBAR E O DEBATE ACERCA DA IDEIA DO COMUNISMO**

Tese apresentada à Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PFI) para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e filosofia política

Aprovada em: 15 de dezembro de 2025.

## **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Felipe de Oliveira Castelo Branco (Orientador - UFF)

---

Prof. Dr. Frederico Pacheco Lemos (Arguidor Interno - UFF)

---

Profa. Dra. Mariana de Toledo Barbosa (Arguidora Interna - UFF)

---

Prof. Dr. Lucas Barbosa Pelissari (Arguidor Externo - Unicamp)

---

Prof. Dr. Luiz Eduardo Pereira da Motta (Arguidor Externo - Ufrj)

## AGRADECIMENTOS

A escrita da presente tese ultrapassou notórios momentos complicados da nossa vida social. Iniciou, como sabemos, em período pandêmico, o que fez com que meu doutorado assumisse um heterodoxo caráter remoto que, ao mesmo tempo em que possibilitou uma inédita mobilidade e flexibilidade de trabalho, construiu um indesejado afastamento físico da tão amada vida universitária. Passamos, ademais, por um governo federal que nem de perto priorizava a pesquisa, o que resultou em uma tese sem bolsa regular fora todos os ataques aos intelectuais, artistas e estudantes em geral. Enfrentamos campanhas eleitorais, lutas por melhor financiamento e infinitas defesas de nossas condições de pesquisa. A todos e todas que compartilharam comigo o mesmo horizonte de defesa da educação e de um futuro mais inclusivo expresso meu mais profundo agradecimento.

Devo, entretanto, destacar alguns pelo mais profundo apoio nesse processo de produção teórica que atravessou meia década, cinco cidades e três países.

Inicialmente é imperioso celebrar a memória do professor Carlos Henrique Aguiar Serra. Caíque esteve presente na banca de qualificação do presente trabalho e foi um grande entusiasta da proposta. Faleceu em meados do ano presente após grande luta pela vida. Sentimos saudades e lutaremos pelo seu legado intelectual. A presente tese é, também, para ele dedicada.

Agradeço e relembro, no mesmo ensejo, meu Pai, Roberto Leite. Falecido em 2011, era um grande incentivador da dedicação aos estudos. Tudo que é feito por mim é uma simples consequência de sua vida e educação por ele fornecida. Para minhas avós, Aparecida e Adávia, toda oportunidade de saudar será pouca.

Ainda no âmbito familiar, agradeço e dedico essa tese, em conjunto, para minha mãe Ana Rosa e meu Irmão Pierre. Sem eles nada disso seria possível. Seguraram desafios inimigráveis para que eu pudesse apresentar o atual texto. Reitero todo meu amor e devoção.

Enfrentando as muitas dificuldades políticas e sociais não tive a tão necessária bolsa regular para a dedicação integral à pesquisa. Se há um lado positivo nisso, se assim podemos falar, ele está no fato de que tive de buscar, com muito afinco, oportunidades para o ingresso na docência universitária. Tive de buscar, com muito afinco, oportunidades para o ingresso na docência universitária. Assim pude me afirmar profissionalmente: sou professor universitário para além das flutuações momentâneas do mercado de trabalho. É necessário, portanto, agradecer a quem me permitiu chegar a essa constatação.

Ao Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMA, meu agradecimento pela

confiança e oportunidade concedida ao ser professor substituto, por dois anos, de tão inspiradora instituição. Lá aprendi a dar aula e a conviver, como docente, com colegas, técnicos e alunos. Estendo o agradecimento a toda comunidade universitária da UFMA. Ao Departamento de Ciência Política da UFRJ e a sua comunidade universitária, registro meu agradecimento pela tão enriquecedora segunda oportunidade docente.

Agradeço, ademais, aos amigos que me receberam e foram minha rede de afetos em São Luís do Maranhão onde passei dois anos da vida de doutorando. Fernando Moreira, Mariana Serra, Jhoie Araújo, Bia Mar e tantos outros que me tornaram, ao menos em parte, um maranhense de coração. Na mesma toada agradeço minha família ludovicense Ana Meiry, Ana Teixeira, Ana Glória, Torquato, Danielton, Jorge, Batista, Bruno, Letícia, Michaell, Gustavo e todos os que me receberam e deram apoio na tarefa de trabalhar em outro estado.

Aos amigos do Rio, em todos os aspectos da vida, meu mais profundo agradecimento. Salomão Gualberto e sua companheira Nathaly por todos os conselhos; Suzana Kolker e seu marido Vicente, por todos os dias e noites de trocas e afetos mil; Will Figueiredo pela parceria; Rodrigo Duarte por todas as conversas sobre os caminhos profissionais. Os amigos e parceiros de tênis que ajudaram a me manter fisicamente ativo nesses em anos em especial Rodrigo France e Ricardo Monteiro. As amigas e amigos do mundo do samba e da música que hoje são centrais na minha vida. Todas as meninas que me fizeram ter um conjunto musical, o Samba em Verso (Carol, Mônica, Bruna, Fiona, Dani, Raquel), meu muito obrigado. Aos amigos que muito me receberam nas rodas abertas da cidade, em especial, Sóstenes (com sua companheira Carol), Ivan, Aramis, Tio Léo, Léo, Nill entre tantos outros.

Agradeço a todas as mulheres que foram minhas companheiras nesses anos. Mesmo que a vida tenha nos afastado e os afetos não tenham se direcionado para o lugar que desejamos vocês foram todas especiais e colaboraram na construção da pessoa e profissional que sou, muitas vezes de forma material. Agradeço, em especial, a Bárbara Mello por ter acompanhado, de perto, o processo final de escrita me incentivando-me.

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia – UFF, por ter apostado em um cientista social para escrever um trabalho em filosofia. Ao professor Felipe Castelo Branco pela gentil orientação e aceite ao presente trabalho. Todas as suas dicas e conversas nesses anos foram fundamentais. Ao professor Vittorio Morfino por me receber em Milão no doutorado sanduíche. À UniMib e ao Imec pelo apoio o e acolhida no exterior.

Agradeço, ademais, aos professores e à professora que aceitaram, gentilmente, a compor a banca de avaliação do presente trabalho. Professor. Luiz Eduardo Motta, meu professor desde a graduação que muito encaminhou meus interesses de pesquisa e leitura sendo, perenemente,

companheiro de caminhos intelectuais. Professor Lucas Pelissari, que conheci durante a estada no exterior e que aceitou estar aqui presente com toda sua experiência. Professora Mariana Barbosa que ainda conduziu brilhantemente como coordenadora o PFI e, por fim o Professor Frederico Lemos, que iniciou como colega e que agora abrilhantará a avaliação do atual trabalho.

Agradeço, por fim, à CAPES e ao Governo Federal, pelo financiamento da parte estrangeira da presente pesquisa por meio de edital Doutorado Sanduíche.

Eu nunca quis pouco  
Falo de quantidade  
e intensidade  
Bomba de hidrogênio  
Luxo para todos  
Todos!!!

(Muito – Caetano Veloso)

Dedico esta tese à minha mãe, Ana Rosa Melonio, e ao meu irmão, Pierre Melonio. Foram presença, apoio e base nesses anos de formação em que passamos juntos por tantas coisas.

## RESUMO

A tese investiga a obra do filósofo brasileiro Carlos Henrique Escobar, reconstruindo a trajetória de seu pensamento e ressaltando sua contribuição para uma concepção materialista, trágica e produtiva do comunismo. Partindo de uma releitura crítica de Marx e apoiando-se na herança althusseriana e nietzschiana, o trabalho demonstra como Escobar elabora uma teoria da produção histórica, da potência e da criação da vida, na qual o comunismo não é um programa normativo ou um modelo institucional, mas um acontecimento múltiplo, imanente às próprias forças sociais. Desenvolvem-se, ao longo dos capítulos, (1) uma revisão da leitura althusseriana do materialismo e de seus desvios não-estruturalistas; (2) uma reconstrução da originalidade da “Ciência dos Discursos Ideológicos” e da articulação entre arte, loucura e produção; (3) uma análise dos textos de maturidade de Escobar, nos quais o “comunismo como festa” surge como imperativo ético-político da criação social; e (4) um diálogo com debates contemporâneos sobre a hipótese comunista (Badiou, Žižek) e com autores que reinscrevem o comunismo como potência produtiva (Negri, Bastani, Fisher). Defende-se que o comunismo, em Escobar, é a expressão de uma multiplicidade criadora, herética às formas de representação burguesa e às teleologias racionalistas, e que essa formulação oferece um aporte singular ao debate filosófico atual sobre materialismo, política e produção de formas de vida.

**Palavras-chave:** marxismo; materialismo; Carlos Henrique Escobar; comunismo; produção; potência.

## ABSTRACT

This dissertation examines the work of the Brazilian philosopher Carlos Henrique Escobar, reconstructing the trajectory of his thought and highlighting his contribution to a materialist, tragic, and productive conception of communism. Building on a critical rereading of Marx and informed by Althusser, Nietzsche, and contemporary French philosophy, the thesis argues that Escobar develops a theory of historical production, potency, and creative life, in which communism is not a normative program or institutional blueprint but an event of multiplicity, immanent to social forces. Across its chapters, the thesis (1) revisits Althusser's early materialism and its non-structuralist tensions; (2) reconstructs the originality of Escobar's "Science of Ideological Discourses" and its articulation with art, madness, and production; (3) analyzes the philosopher's mature writings, where "communism as a feast" emerges as an ethical-political imperative of creation; and (4) engages with contemporary debates on the communist hypothesis (Badiou, Žižek) as well as with thinkers who reframe communism as productive potency (Negri, Bastani, Fisher). The dissertation defends that Escobar's communism expresses a creative multiplicity, irreducible to bourgeois representation or rationalist teleology, offering a distinctive contribution to current philosophical debates on materialism, politics, and the production of forms of life.

**Keywords:** Marxism; materialism; Carlos Henrique Escobar; communism; production; potency.

## RÉSUMÉ

La thèse examine l'œuvre du philosophe brésilien Carlos Henrique Escobar, en reconstruisant la trajectoire de sa pensée et en soulignant sa contribution à une conception matérialiste, tragique et productive du communisme. À partir d'une relecture critique de Marx et en s'appuyant sur l'héritage althussérien et nietzschéen, le travail montre comment Escobar élabore une théorie de la production historique, de la puissance et de la création de la vie, dans laquelle le communisme n'est ni un programme normatif ni un modèle institutionnel, mais un événement multiple, immanent aux forces sociales elles-mêmes. Les chapitres développent : (1) une révision de la lecture althussérienne du matérialisme et de ses déviations non structurales ; (2) une reconstruction de l'originalité de la « Science des Discours Idéologiques » et de l'articulation entre art, folie et production ; (3) une analyse des textes de maturité d'Escobar, où le « communisme comme fête » apparaît comme un impératif éthico-politique de la création sociale ; et (4) un dialogue avec les débats contemporains sur l'hypothèse communiste (Badiou, Žižek) ainsi qu'avec les auteurs qui réinscrivent le communisme comme puissance productive (Negri, Bastani, Fisher). On soutient que le communisme, chez Escobar, est l'expression d'une multiplicité créatrice, hérétique face aux formes de représentation bourgeoise et aux télécopies rationalistes, et que cette formulation offre une contribution singulière au débat philosophique actuel sur le matérialisme, la politique et la production des formes de vie.

**Mots-clés** : marxisme ; matérialisme ; Carlos Henrique Escobar ; communisme ; production ; puissance.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	14
<b>1. Carlos Henrique Escobar e o marxismo além-estrutural e “produtivo” de Louis Althusser .....</b>	27
1.1. O conceito-produção.....	27
1.2. Althusser: desde sempre já-além-estrutural.....	31
1.3. A recepção do além-estrutural do althusserianismo por Carlos Henrique Escobar.....	44
<b>2. Da “Ciência dos Discursos Ideológicos” ao “Pensamento Galático”: considerações acerca da travessia teórica de Carlos Henrique Escobar.....</b>	47
2.1. A “Ciência dos Discursos Ideológicos” como uma ciência alegre: a revolução de Ferdinand de Saussure por Escobar .....	47
2.2. Sobre a “Estrutura de Instauração”: acerca da posição de Escobar sobre a tradição psicanalítica .....	56
2.3. A “Estrutura Elaborada”: as instituições, os discursos ideológicos razoáveis e seus “desafiantes” .....	60
2.4. Um pensamento “galático” das diferenças: Escobar comentador de Nietzsche, Foucault e Deleuze.....	63
<b>3. O corolário do materialismo potente de Carlos Henrique Escobar: “O comunismo como festa” .....</b>	72
3.1. Marx e Nietzsche: pensadores daquilo que se trata.....	72
3.2. O comunismo é uma festa: as indicações textuais de Carlos Henrique Escobar sobre uma política para o devir.....	80
<b>4. Escobar e o debate contemporâneo acerca da ideia do comunismo: um aporte teórico para a prática do “comunismo de luxo” .....</b>	92
4.1. Escobar perante Negri, Hardt e Guatarri: a festa e a potência criativa das massas.....	92
4.2. Badiou, Žižek e o debate acerca da “Ideia do comunismo”: a busca pela herança universalista .....	102

4.3. Como o comunismo como festa pode contribuir nos debates contemporâneos sobre a operacionalização do comunismo.....	108
<b>Conclusão .....</b>	<b>116</b>
<b>Referências Bibliográficas.....</b>	<b>125</b>
<b>Anexo .....</b>	<b>131</b>

## Introdução

O presente trabalho possui, como objetivo, a análise da obra do filósofo brasileiro Carlos Henrique Escobar. Um estudo desse tipo, de um autor com uma obra vasta e que percorre décadas e fases, pode possuir vários enfoques ou caminhos a serem percorridos. Quando se trata, como é o presente caso, de um pensador que ainda não consta nas “listas tradicionais” de trabalhos de recepção filosófica, torna-se, entretanto, imperioso desenvolver um estudo, mesmo que breve, da totalidade de seu percurso literário e biográfico. Não obstante essa demanda, a tese que ora desenvolvemos possui, como fulcro de estudo, uma das temáticas desenvolvidas em todo seu percurso, a saber, sua leitura extremamente heterodoxa do que se entende por *Comunismo em Marx*.

Heterodoxa, mas sem deixar de se afirmar marxista. Não à toa o subtítulo de um dos livros sobre Marx da maturidade de nosso autor é *de um marxismo com Marx*. Escobar pretendeu, em sua obra, não uma “novidade” da leitura de Marx ou, muito menos, a descoberta de uma leitura *verdadeira* do clássico alemão. Buscou-se, na realidade, um desenvolvimento que tangesse a própria inspiração, materialista, que Marx possuía ao *atuar teórica e politicamente no mundo*.

*Atuar no mundo*. Somos, com Escobar, fiéis à famosa *Tese XI sobre Feuerbach*<sup>1</sup>. Da maneira que já lia Louis Althusser<sup>2</sup> estamos, aqui, distantes de qualquer apelo à pura prática ou, pior, ao *obreirismo*. Atuar no mundo é teorizar sobre ele. Escobar nota que o central do aforismo marxiano é sua ruptura perante qualquer pretensão de uma iluminação do puro pensar do mundo. Transformamos, produzimos e fazemos política. Não atuamos em busca de uma base última, de um *a priori* do pensamento.

---

<sup>1</sup>“Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, 2007: 535)

<sup>2</sup>“Concluindo a categorização da nova relação entre ciência e filosofia Althusser desenvolve o sentido da historicidade da filosofia. Essa seria, contrariamente à noção comum, uma não-historicidade. Não haveria uma história da filosofia pois ela refere-se a um embate sobre o vazio, sobre a constante afirmação da materialidade ou de noções ideais. Teríamos, na sua perspectiva, uma história na filosofia: uma história do deslocamento contínuo dessa demarcação sobre o vazio desse embate, onde os efeitos são reais, mas não há objeto. A novidade do marxismo – anunciada na Tese XI, estruturada inicialmente na Ideologia Alemã e praticada por Lenin – residiria no desnude do lugar saneado que as tendências idealistas buscam resguardar, à prática filosófica, um lugar saneado, de mediação e racionalidade, distante da política.” (LEITE, 2020: 117)

A prática materialista, mesmo quando teórica, é uma crítica política. Avaliadora do *produzido* (daí a centralidade, que veremos, de Nietzsche, com Marx, em Escobar) e política, produtiva, trabalhadora (o poder trabalhador muito além do *poder do trabalhador*, sendo esse o centro da filosofia materialista não dita de Marx). Escreve Carlos Henrique Escobar:

Se em Kant se constitui o Sujeito – “funções ordenadoras do sujeito” – em Marx a “matéria” é movimento, é a *problemática* não empiricamente objetivável da “matéria” como devir e valores (como *Trabalho*). Enfim, aquilo que supomos ser o materialismo é aquilo a que estamos sempre voltando como um segredo quase sempre não revelado ou até mesmo traído nas diferentes interpretações. Ora, não se trata com Marx de um materialismo vulgar nem de um pragmatismo, assim como não há nem existe em Marx “a priori” do espírito, da matéria e da “lógica” do movimento. O que se encontra nele é uma *problemática em aberto* (“dialética”) que o materialismo histórico exige e demanda como elaboração crítica e como política. (ESCOBAR, 1993: 55)

O materialismo, como assim desenvolvido pelo autor, necessita, *chama*, o *comunismo*. Haveria, de outra forma, o retorno do *já-produzido*, do *já-representado*. Um materialismo sem política, eternamente refém da interpretação infinita das moralidades é, para Escobar, igualmente preso ao horizonte da representação burguesa sendo mensurável, portanto, nesse mesmo espectro.

O *comunismo*, por outro lado, vai para além de todo materialismo *cínico* e *representativo*. Emerge, ademais, contra toda tentativa burguesa, policial, de conter a potência produtiva em “melhores distribuições” da riqueza social. Escobar, analisando a distância entre o que conceitua como “marxismo de Marx” e as várias propostas fixadoras de um “marxismo de Estado”, demonstra que a oposição entre utopismo e realismo político (mensurável no espectro burguês) é falsa. O comunismo não emerge como nada além de um postulado imersivo, imanente e sem julgamento último das multiplicidades possíveis. Não é uma política da *pólis*, mas um retorno “trágico” à *physis* (ou seja, ao natural como o contínuo produtor de *nomos-pólis*) para, só a partir desse ponto, se colocar com uma posição além-utópica, além-espírito e além-racionalidade única.

Disserta Escobar:

Esta expressão (o comunismo) em Marx se distanciará no entanto cada vez mais de seu significado *físico* e *subversivo* radical – um *comunismo com multiplicidades livres* – para se tornar nos “marxistas” uma reivindicação “medível” nos propósitos político-burgueses. De um lado será encarada com *utópica* no espírito das promessas paradisíacas e do outro como ameaça à tradição e aos valores humanos. Nenhuma destas leituras do comunismo lembra as teses políticas de Marx. Ora, o comunismo marxista, ainda que inaugurando a vida em suas forças – no esplendor da matéria-pensamento e das suas vicissitudes – não promete o “melhor”. Digo, ele não é uma política no espírito da *Pólis* (o mundo reformado) ou um sonho (o mundo melhor, o mundo salvo etc.) mas um empenho “quase maldito” de retomar e provar a *physis* trágica com espinha dorsal do real. (ESCOBAR, 1993: 30)

O comunismo, se lido da presente forma como uma subversão da utopia e da política da *pólis*, emerge como uma afirmação do político como criação da vida, além da transcendência do Estado e da moral socialmente produzida. Nossa autor é taxativo em ancorar no próprio Marx a fonte dessa concepção aberta de *comunismo*. Para ele:

Ora, Marx nos poucos escritos sobre o comunismo pensa sobretudo na destruição da antiga sociedade e pensa em dimensões de tempo diversificadas. O desaparecimento da democracia representativa e do Estado, tanto quanto o das classes sociais, exige diferentes tempos e diferentes investimentos de livre criação de solidariedades (novas) impossíveis de prever. O comunismo que não é um outro modo de produção, não é também um programa universalizável, mas sim uma *sensibilidade nova* (Nietzsche) que é aplicada e vivida como saberes múltiplos e diferenciados (ESCOBAR, 1993: 224)

A ausência de precisão, no conjunto da obra marxiana, acerca do funcionamento do *comunismo*, como modo de produção, é de fundamental importância teórica para a elucidação da posição mencionada por Escobar. No insuperável panfleto *Manifesto do Partido Comunista*, deve-se notar algo de fulcral já no título: o *Manifesto* é do *Partido Comunista* e não do *Comunismo* em si. Esse ponto reverbera em todo o texto. Não há uma *definição* do *comunismo* e sim uma caracterização do *militante comunista* perante o movimento operário, como notamos: “Na prática, os comunistas constituem a fração mais resoluta dos partidos operários de cada país, a fração que impulsiona as demais; teoricamente, têm sobre o resto do proletariado a vantagem de uma compreensão nítida das condições, do curso e dos fins gerais do movimento [...]” (MARX; ENGELS, 2010: 51).

Os autores são nítidos em sua preocupação dupla; são igualmente contrários às naturalizações burguesas das relações sociais presentes, como em “concepção interesseira, que vos leva a transformar em leis eternas da natureza as relações sociais oriundas do vosso modo de produção [...] – relações transitórias que surgem e desaparecem no curso da produção [...]” (*id.*: 54-55), mas são igualmente reticentes contra a construção de uma forma outra, mais elevada, de organização social, posição demonstrada em “As proposições teóricas dos comunistas não se baseiam, de modo algum, em ideias ou princípios inventados ou descobertos por este ou aquele reformador do mundo” (*id.*: 51).

A definição de *comunismo* é, assim, processual e aberta, sendo o programa apresentado, no célebre texto, apenas uma tomada de posição conjuntural. O desafio é a construção das condições para a abolição da modalidade burguesa da propriedade e, de maneira central, das próprias classes em si. O único vislumbre do *comunismo* aqui presente é o de “[...] uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre

desenvolvimento de todos” (*id.*: 59). Uma posição radicalmente diferente das de engenharia social para o socialismo doravante analisadas no próprio texto (*id.*: 65-68).

Não é por acaso que as características da referida “associação de homens livres” sejam elencadas em um caráter mais negativo que propositivo. A proposta de Marx e Engels busca apresentar uma análise materialista da dimensão política da vida em sociedade condizente com sua produção de condições, em um campo muitas vezes resumido como econômico. Os autores ligam, necessariamente, a política aos sujeitos que nela participam. Disso decorre que ao *comunismo* apenas é permitido uma percepção limitada à materialidade do desvanecimento do que é Estado, conforme suas concepções, produzido e transitório.

Étienne Balibar elucida essa percepção já antecipando seus limites (notadamente o mecanicismo extremado entre economia e política de classe e, de maneira central, a possibilidade de uso do aparato de Estado), posteriormente superados no desenvolvimento da obra dos autores:

Por outras palavras, encontra-se a ideia duma forma de organização social (associação dos indivíduos, organização e apropriação coletiva da produção etc.) como tal *não política*, ou melhor: estranha a toda a política, a-política. Nestas formulações de Marx “fim do Estado” implica, parece-nos, “fim da política” e não apenas fim das instituições ou aparelhos políticos do passado, mas fim da *prática política*. Objetar-me-ão talvez que se trata aqui duma pura questão terminológica: todos são livres, em certo sentido, de definir como entendem os termos que usam; e, por exemplo, Marx é livre de *identificar* “política” e “Estado”, de forma que o fim do Estado seja *por definição* o fim da política, da prática política. Esta objeção, no entanto, não é sustentável. Só teria sentido se não tratássemos aqui (e no materialismo histórico em geral) senão dum sistema teórico assente nas suas próprias convenções iniciais, nos “axiomas” colocados arbitrariamente. Então o materialismo histórico não seria senão o equivalente “teórico” do utopismo constantemente combatido por Marx. Mas, no *Manifesto*, tal como indica seu título, estamos perante outra coisa. Que nos recordemos da tese (no começo do II capítulo), segundo a qual os comunistas “não estabelecem princípios particulares sobre os quais desejariam modelar o movimento operário”. Marx e Engels não tratavam do “futuro” senão em relação às lutas presentes e em termos que constituem eles próprios base da linguagem na qual se formulam. (BALIBAR, 1975: 128-9)

Balibar comprehende que a principal retificação, no prosseguimento da obra marxiana, às posições presentes desde cedo no *Manifesto*, diz respeito à radicalidade dessa ruptura com os postulados fixos de um Estado acima da produção social perene. As experiências provenientes do desenvolvimento da luta de classes no Sec. XIX, com a figura central da Comuna de Paris, levaram Marx a formulação da tese de que a organização revolucionária posterior à já referida “tomada do poder pelo proletariado” deveria ser marcada por características de *não-Estado*, em molduras processuais, como uma “máquina de guerra”, em luta, contra o retorno de seus aparelhos “dominadores da sociedade”.

Marx (2011b), em análise da Comuna de Paris no texto *Guerra Civil na França* diz, “Mas a classe operária não pode simplesmente se apossar da máquina de Estado tal como ela se apresenta e dela servir-se para seus próprios fins” (*id.*: 54). Posição que já havia sido esboçada em texto d’*O 18 de brumário de Luís Bonaparte* (MARX, 2011a), trabalho de análise da República Francesa presidida por Luís Bonaparte, em que afirma que “todas as revoluções somente aperfeiçoaram a máquina (de Estado) em vez de quebrá-la” (*id.*: 141).

Balibar consolida esse conjunto de análises do processo político francês como uma *retificação* do *Manifesto*, não apenas no ponto da radicalidade do processo revolucionário, mas também na caracterização do economicismo restrito da conceitualização do aparato de estado:

Mas muito concretamente -e a “correção” trazida ao *Manifesto* pelos fatos torna-se agora clara – a Comuna prova que o “não-Estado” (a destruição do Estado) não é apenas um *resultado final* do processo revolucionário. É pelo contrário *um aspecto inicial, imediatamente presente*, sem o qual não existe nenhum processo revolucionário. Sem dúvida, como o demonstra Lenine contra toda a interpretação anarquista, a extinção (o desaparecimento) completo do Estado não pode produzir-se senão *depois* do desaparecimento completo das relações de classe (da exploração sob todas as suas formas): mas essa extinção *começa imediatamente*, e o seu começo imediato, não em intenção, mas nas medidas práticas que contradizem diretamente a inevitável “sobrevivência do Estado, é a condição material da transformação efetiva das relações de produção, assim como da desaparição definitiva do próprio Estado”. (BALIBAR, 1975: 135-6)

É com base nessa percepção materialista do comunismo que Marx empreende objeções, na *Crítica do Programa de Gotha* (MARX, 2012), contra retornos de concepções ainda jurídicas, logo burguesas, do socialismo, nas proposições de um dos mais importantes partidos operários da época, que é a Social-democracia alemã. Marx insurge-se contra as posições que buscam a cristalização de uma distribuição “justa”, em “equidade”, baseada no “fruto do próprio trabalho”. Expõe, como nos textos anteriores, o caráter de naturalização, de fundo historicamente produzido e solidário aos modos dados na sociabilidade hegemônica, dos conceitos que estavam sendo politicamente apresentados. Observa: “o que é distribuição *justa*? Os burgueses não consideram que a atual distribuição é *justa*? As relações econômicas são reguladas por conceitos jurídicos ou, ao contrário, são as relações jurídicas que derivam das relações econômicas?” (*id.*: 27).

Contra a máxima “socialista eclética” apresentada, resumida como distribuição pelo “direito igual” ao “fruto integral do trabalho”, Marx demonstra a impossibilidade de antecipar, em termos inequívocos, os elementos motrizes da nova configuração social pois eles são dados apenas do decorrer dos processos históricos e das lutas de estabelecimento.

O sujeito da sociedade *comunista*, em uma das raras passagens de Marx sobre esse devir, deixa de ser um suporte adequado ao valor ou à produção do equivalente. Se torna, como afirma, inteiramente sobredeterminado pelo próprio ser total da sociedade, sendo inclusive essa afirmativa marxiana imediatamente ressalvada já que o único vislumbre de *comunismo* possível é condicionado pelo capitalismo ainda vigente:

No interior da sociedade cooperativa, fundada na propriedade comum dos meios de produção, os produtores não trocam seus produtos; do mesmo modo, o trabalho transformado em produtos não aparece aqui como *valor* desses produtos, como uma qualidade material que eles possuem, pois agora, em oposição à sociedade capitalista, os trabalhos individuais existe não mais como um desvio, mas imediatamente como parte integrante do trabalho total. A expressão *fruto do trabalho*, que hoje já é condenável por sua ambiguidade, perde assim todo sentido. Nosso objeto aqui é uma sociedade comunista, não como ela se *desenvolveu* a partir de suas próprias bases, mas, ao contrário, como ela acaba de *sair* da sociedade capitalista, portanto trazendo de nascença as marcas econômicas, morais e espirituais herdadas da velha sociedade de cujo ventre ela saiu. (MARX, 2012: 29)

É apenas nesse sentido materialista, com condenações de todas as naturalizações e fixações, que podemos compreender a passagem *normativa*, talvez mais famosa de Marx, acerca do comunismo como uma ode e um elogio à diversidade, à abundância e à livre criação da vida, onde os imperativos jurídicos, econômicos, determinados se tornam questões sem sentido e sem consistência. Cabe a completa transcrição:

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever sua bandeira: *De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!* (id.: 31-2)

Marx, pela sua conceituação do comunismo, se torna assim um autor crítico do sentido. Sua “ciência” vai muito além de uma análise técnica do já-dado, incidindo na conceituação mais aberta de produção, como produção global do sujeito, muito mais profunda do que a simples produção da vida material (que naturalizaria os seus pressupostos legando apenas para o consumo a contingência do social). Em Marx a produção é baseada em uma dialética destruidora do ponto de uma racionalidade última de julgamento. É plenamente materialista ao afirmar, no limite, apenas a subsistência do sentido contra as naturalizações das “ciências burguesas”.

Como Marx observa na *Introdução de 1857* (MARX, 2005: 32), não existe consumo “nu”: todo ato de consumo é produzido pela própria forma histórica da produção que o antecede. Não é apenas o objeto que é produzido, mas também o modo de o consumir e, sobretudo, o

próprio consumidor que emerge desse processo. A produção, portanto, é objetiva e subjetiva simultaneamente.

Essa concepção de produção, em Marx, é sempre social e sempre histórica. Não existe uma consciência inata, fixa, imutável. O único primado é o da produção social do sentido e da vida na história, como já atestava na *Ideologia Alemã*, com base na constatação da união da não primazia da consciência sobre o social da linguagem:

Somente agora, depois de já termos examinado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas originárias, descobrimos que o homem tem também “consciência”. Mas esta também não é, desde o início, consciência “pura”. O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens. (MARX; ENGELS, 2007: 34-5)

Carlos Henrique Escobar desenvolve, sobre esses apontamentos (abertos, necessariamente materialistas) do comunismo em Marx, sua posição. Quer desenvolver uma interpretação, como ele mesmo diz *emocionada*, do clássico alemão que seja uma exposição do *marxismo de Marx*: trágico e potente.

Elencamos, assim, como objetivo da presente tese, uma leitura do *comunismo de Marx por Escobar*. Não consideramos suficiente, entretanto, apenas um estudo dos textos de sua maturidade, publicados em 1993; 1995; e 2000; em que a problemática aparece de forma direta e nomeada. Buscaremos, outrossim, demonstrar como a interpretação do conceito de *comunismo* pode se desenvolver em sua obra.

Se, de forma inicial, como pequenos rasgos na mais direta recepção da filosofia francesa dos anos 1960, nos anos 1990 ela surge como uma verdadeira obra produtiva e autônoma com muitas antecipações ao debate sobre a *Ideia do Comunismo*, que animou uma grande parcela de intelectuais de ponta da crítica social.

Tendo essa posição em vista, construímos, no primeiro capítulo, uma leitura do althusserianismo que leva em conta rasgos na *ortodoxia estruturalista* em que o mesmo foi, por diversas vezes, imputado. Essa incursão interpretativa em Louis Althusser, precisamente em sua primeira fase, é central para demonstrar a maneira como a recepção realizada por Escobar o acompanha, como veremos, de forma subterrânea.

Mostraremos, no capítulo supracitado, como é impossível falar, no que se refere à leitura althusseriana, em um estruturalismo marxista pois, desde sempre, há uma abertura para o *não simbolizável*, para o *eminentemente político e acontecimental*. Escobar, nessa toada, para além do trabalho de comentador e divulgador, se mostra verdadeiramente atento para as dimensões acima aludidas.

O segundo capítulo do nosso trabalho, por sua vez, apontará para o desenvolvimento teórico da obra de Carlos Henrique Escobar a partir dos anos 1970. Estamos, aqui, longe de corroborar com a afirmação de Décio Saes (2007) de que a recepção subsequente à primeira fase althusseriana, por parte do grupo carioca que Escobar fazia parte, se constituiria como de reduzida científicidade<sup>3</sup>. Saes defende que Escobar, assim como o todo do grupo supracitado, sempre recebia de forma mecânica, quase hagiográfica, as transformações do pensamento althusseriano. Isso traria, perante recepções alternativas, um menor desenvolvimento autônomo.

Saes é particularmente elogioso à recepção paulista, mais incidente nas Ciências Sociais do que na filosofia, que possui como figura inaugural o professor Luiz Pereira, sociólogo da USP.

O argumento do segundo capítulo, ao contrário, é em prol da extrema criatividade das teses desenvolvidas por Escobar durante os anos 1970. A recepção da autocrítica althusseriana, ao lado do maior desenvolvimento de leituras de outros autores contemporâneos, permitiu a construção da proposta da Ciência dos Discursos Ideológicos. Estamos, no presente ponto, novamente para além da mera divulgação: o trabalho de Escobar, como bem demonstram Kogawa (2015); Luques (2023); e Leite (2022) traz uma dimensão inédita em seu quadro conceitual que não estava presente nos autores europeus que interpretava.

---

<sup>3</sup>“Entre os colaboradores de *Tempo Brasileiro*, um grupo – chamemo-los assim para facilitar a exposição – dedicava-se ao paciente trabalho de explitação e difusão do pensamento althusseriano. Desse grupo faziam parte estudiosos como Carlos Henrique de Escobar, Cabral Bezerra Filho, Alberto Coelho de Souza e Marco Aurélio Luz. É interessante notar que os intelectuais desse grupo tenderam, em geral, a acompanhar passo a passo a evolução do pensamento althusseriano e, especialmente, a encampar as novas fórmulas teóricas (muitas vezes, de efeito científico reduzido), sucessivamente propostas por Althusser. Essa tendência nos obriga a diferenciar os colaboradores althusserianos de *Tempo Brasileiro* de outros autores que, movendo-se dentro do universo teórico althusseriano, se colocaram, entretanto, a tarefa de promover seu desenvolvimento, aperfeiçoamento e aprofundamento. [...] De qualquer modo, não obstante a tendência à encampação sistemática das teses althusserianas, o grupo althusseriano do Rio de Janeiro preencheu um papel preciso na história da luta de ideias no Brasil: a difusão do pensamento althusseriano em seu início e, a seguir, sua valorização no contexto de um ‘cerco’ acadêmico, cuja arma principal era sua qualificação alternativa (quando não simultânea) como ‘positivista’, ‘estruturalista’ ou ‘estalinista’. (SAES, 2007: 68-9)

Como já demonstramos no texto acima aludido, grande parte de sua novidade se faz pela inclusão da “arte e loucura” para o estudo dos discursos ideológicos. Temos uma via que se abre para a potência produtiva:

A Ciência dos discursos ideológicos, que Escobar desenvolve durante a primeira metade dos anos 1970 nos textos supracitados, em contraposição, é articulada em torno do conceito de “Produção histórica”. [...] Assim, mesmo com referência à ideia de “ciência” como algo que vai ser continuamente repositionado nos seus trabalhos posteriores, temos uma tomada de posição em prol da criação indômita e sem garantias da vida social e de seu “saber” correlato. Ainda na construção do projeto da Ciência dos discursos ideológicos, Escobar, atestando sua inovação, desenvolve uma abordagem que não estava presente nos autores europeus que analisava. Psicanálise, linguística, análise do discurso, semiologia e marxismo althusseriano são articulados em uma teoria que engloba não apenas ciência da história, mas toda uma interpretação da arte e da “loucura”. E é justamente a inclusão da arte e da “loucura” em uma Ciência alternativa-integrativa perante a linguística e a semiologia que lhe permite construir uma incursão pela via da “potência”, tem central dos textos de sua maturidade. (LEITE, 2022: 9-10)

Se temos essa proposta, que em sua proposição inicial visava a constituição de uma disciplina “reproduzível” (a tese de Kogawa é de que seu papel foi *foracluído* no momento de estabelecimento da disciplina “Análise do Discurso” no Brasil<sup>4</sup>), o trabalho que se desenvolve na segunda metade dos anos 1970 e anos 1980 retoma, em aparência, a forma “divulgação” de autores estrangeiros.

Dessa etapa de sua produção constam os livros *Ciência da História e Ideologia*, de 1979; *Por que Nietzsche?*, de 1984; *Michel Foucault – O dossier*, também de 1984; e *Dossier Deleuze*, de 1991. Trataremos, em uma segunda parte do segundo capítulo, de como esse conjunto de ensaios sobre o Althusser autocritico, Nietzsche, Foucault e Deleuze se apresentam como um conjunto relativamente coerente de uma filosofia materialista da produção. Uma leitura que se mostra verdadeiramente propedêutica aos trabalhos da maturidade escobardiana.

---

<sup>4</sup>“O percurso traçado por Escobar coloca-nos a problemática da recepção pecheutiana no Brasil e do recalcamento, produzido pela AD, desse outro Pechêux, menos preocupado com a construção de uma disciplina universitária. Essa primeira época da recepção, em um momento em que as ideias fervilhavam na conjuntura epistemológica francesa, apresenta uma dupla característica: a releitura filosófico-exegética da obra de Saussure sem a preocupação de fundar uma disciplina universitária e a militância política no fazer científico, derivada das leituras marxistas. Escobar buscou nas discussões exegéticas – estudo dos originais e da edição crítica de Godel – um conceito de Semiologia que fundamentasse sua teoria do discurso. [...] A leitura sintomal é um conceito proposto por Althusser para ler a obra de Marx. Segundo a proposta althusseriana, para se ler Marx, é preciso interpretar as lacunas deixadas por ele e que, se preenchidas por uma leitura crítica da estrutura mesma dos textos, permitem que se visualize, em Marx, a produção de um campo científico denominado continente História. Escobar faz o mesmo em relação a Saussure: ao reler o *Curso de Linguística Geral* à luz de *Sources manuscrites* e de *As Palavras sob as Palavras*, de Starobinski, ele percebe lacunas deixadas no *CLG* que podem ser preenchidas por uma Ciência dos Discursos Ideológicos.” (KOGAWA, 2015: 34-5)

São exatamente os textos da maturidade de Escobar que serão o objeto privilegiado do nosso terceiro capítulo. Já realizamos uma leitura que é, até os limites de nosso conhecimento, inédita acerca dos textos de Escobar sobre Marx dos anos 1990<sup>5</sup>. O enfoque presente, por sua vez, incide especificamente na saída *normativa* consolidada nos referidos trabalhos, a saber, o *comunismo como uma festa*<sup>6</sup>.

*Comunismo como festa.* Criação da vida, como cenas, mergulhos trágicos nas moralidades constituídas ou, nas palavras do próprio Escobar, uma política além *pólis*, uma *responsabilidade trágica* “onde um dos critérios é a ‘irresponsabilidade’ criadora da vontade de potência” (ESCOBAR, 2000: 166). O *comunismo* é, aqui, um imperativo ético. A política subvertedora possível das moralidades limitadas e limitadoras já-produzidas.

Afirmamos uma novidade específica do Escobar: não há busca de uma universalidade redentora. As “numerosas éticas” fazem parte do *comunismo*, como transmutação, como substrato da liberdade possível. Toda teoria materialista de Escobar é, nesse âmbito, fundada na certeza da impossibilidade de parar o movimento produtivo coletivo, levar em conta *o que se trata* (Marx que se sabe heraclitiano), adentrar no devir com o instrumental da *festa*:

Marx não trabalha com uma lógica ou leis naturais na história e aceita múltiplos caminhos para o comunismo. Não que Marx descarte a ideia de transmutação-comunista fundada na genealogia do capitalismo, mas sim que, apesar disso – e talvez por isso mesmo –, a invenção do comunismo é plural e múltipla. O que Marx quer mostrar exaustivamente é que na relação *daquilo que se trata* (a filosofia materialista) com o capitalismo há uma tensão que pode existir (e existe) como *necessidade radical*, que sua política, aliás, buscou interpretar como dever e como éticas. A revolução é uma festa que mescla este imperativo na liberdade (grave) das numerosas éticas. Esta tensão em Marx é lida no econômico, ou na estrutura singular do capitalismo, como relações de produção e forças produtivas. (ESCOBAR, 1993: 212-3)

Nosso quarto capítulo, por fim, é de diálogo teórico entre o supracitado imperativo ético do *comunismo como festa*, de Escobar, e o amplo debate filosófico e político animado por intelectuais como o esloveno Slavoj Žižek (2011) e o francês Alain Badiou (2012a).

---

<sup>5</sup> LEITE, Felipe Melonio. Carlos Henrique Escobar: genealogia, comunismo da potência e crítica do Direito: Carlos Henrique Escobar: genealogy, communism of potency and Law criticism. Simbiótica. Revista Eletrônica, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 68–81, 2023.

<sup>6</sup> “O ‘conhecimento’ não se pretende mais de uma razão universal e finalista. As racionalizações são sempre partes e os conhecimentos têm no acaso enquanto ‘arranjos’ sua ‘última instância’ e seu alimento verdadeiro. É o *acaso* que disciplina as expectativas críticas na genealogia do social e é ele que apronta para o comunismo como festa e a festa como livre criação da vida (o comunismo). Nós sabemos como isso em Spinoza, Nietzsche e Marx conduz à crítica da consciência, do sujeito ou da identidade na mesma proporção que cria uma política como *futuro* (da democracia espinozista, passando pelo superhomem até o comunismo de Marx).” (ESCOBAR, 1993: 13-4)

Evidenciaremos como, ao contrário do primeiro e de forma mais explícita que o segundo, o filósofo brasileiro ancora sua abordagem na mais profunda oposição à interpretação hegeliana de Marx<sup>7</sup>. O *comunismo*, como veremos, reside aqui em completa oposição ao *absoluto da consciência de si*.

Pensamos, para concluir, que, mais do que simplesmente lançar luz sobre uma abordagem inovadora e heterodoxa do marxismo, nossa tese visa aprofundar e desenvolver uma leitura marxista se pensa (e atua) como uma filosofia materialista própria. Dotada, portanto, de um trato original da produção *indômita* da realidade social. Escobar, em sua profusão criativa, seleciona alguns conceitos que lhe são caros e que, invariavelmente, percebem que não é possível uma teoria social sem riscos: *aquilo que se trata, ficção sem perdão, liberdade suja, pensar pesado do pensamento, acaso pesado singular...*

Todos se resolvem no *comunismo como festa* da criação múltipla da vida. Não precisamos mais da sombra da *emancipação* da consciência, da ruptura *una* com a alienação. O

---

<sup>7</sup>Escobar, no presente ponto, saúda os méritos de Althusser em permitir a construção de um sólido marxismo não-hegeliano. Nossa tese segue, portanto, o conjunto de nosso trabalho em buscar desenvolver essa abordagem *ao marxismo*: um Marx que não necessite do arcabouço hegeliano. Não por pura falta de simpatia mas por saber como os retornos idealistas, burgueses e logocêntricos incidem no procedimento oposto. Vale a direta citação do *Marx trágico*:

“[...] é Althusser sobretudo quem procura nos mostrar como Marx escapa da sedução e da força do pensamento especulativo de Hegel. Pensando o significado (materialista) da ‘determinação em última instância’ e do tópico do ‘edifício’ em Marx, Althusser desenha os estratagemas por onde Marx vencia e excluía Hegel de seu pensamento [...] A argumentação de Althusser o obriga também a afirmar que quando se recusa em Marx (como Lucrécio, como Spinoza e como Nietzsche) a Origem, o Ser, o Sujeito etc., é-se obrigado a uma espécie de ‘dialética’, ou de ‘circulação de categorias’ em aberto. O que, enfim, leva este marxista-trágico (no pensamento e no corpo) que foi Althusser a dizer que ‘a dialética de Marx não era apenas a dialética de Hegel mas seu exato oposto’. (ESCOBAR, 1993: 160)

presente comunismo é um *comunismo do embriagar responsável*<sup>8</sup>, que se perde, inclusive, do *cogito* que Žižek busca reformar como base de uma nova “iluminação”<sup>9</sup>.

É nesse horizonte que a tese se encaminha ao diálogo contemporâneo com autores que, cada qual à sua maneira, retomam o comunismo não como fórmula normativa, mas como abertura produtiva das forças históricas. Antonio Negri, ao reinscrever o comunismo no campo da potência e da multidão, reforça um ponto decisivo para Escobar: o comunismo não depende de uma ideia reguladora ou de uma consciência unitária, mas se faz como imanência das próprias capacidades coletivas. Aaron Bastani, por sua vez, ao tratar da pós-escassez como tendência objetiva de nosso tempo, permite perceber como a abundância tecnológica, longe de ser apenas uma esperança futurista, reativa a antiga intuição marxiana de que a produção social excede, permanentemente, os limites da forma capitalista. E Mark Fisher, ao articular subjetividade, desejo e cultura, recoloca o problema em seu ponto inaugural: se o capitalismo captura e produz mundos sensíveis, então a tarefa comunista passa por reabrir o possível, liberar potenciais, fazer existir outras atmosferas, outros ritmos, outras formas de vida. A festa escobariana encontra, nesses três autores, ressonâncias distintas, mas convergentes: a multiplicidade, a abundância e a criação como elementos materiais, não utópicos, de uma política que emerge do próprio real.

Concluo esta Introdução indicando que, ao término do percurso, a formulação escobariana do comunismo como potência e criação encontrará desdobramentos naturais no diálogo com Negri, Bastani e Fisher. Eles não remodelam o eixo central da tese, mas aparecem

---

<sup>8</sup>“Não há no real, então, outro modo que a singularidade, o que por si mesmo exclui a relatividade e a universalidade. Interpretar é ter um ‘corpo’ e toda pretensão de totalidade é denegação do corpo. A genealogia é o saber destes valores, desta ‘ficção sem perdão’ que uma disposição ética sobrehumana impõe como *pensar pesado do pensamento*. Pois se não se trata do ser ou do fundamento – nem do fundamento na forma de uma abismalidade como preservação especulativa do ser – trata-se de qualquer coisa a que experimentamos como vida. Como vida, e vida como pensamento, e então *dobramos* antes que conhecemos, e somo nisso, tendencialmente (e na proporção de uma transvaloração de todos os valores, esse coro trágico que o *acaso pesado*, no sobressalto do *pensar pesado do pensamento*, atestaria divinamente como bando e revolucionariamente como ‘povo’. Daí que a genealogia tem os seus meio-dias nos corpos onde toda análise (genealógica) aufere dramaticidade das *cenas*. Uma dramaticidade que se nutre da criação que investe ‘e da destruição que promove – e tudo isso sem modelos, paradigmas, ou tão somente pelas mentiras positivas. Mentiras positivas (que a vida exige) mas não ‘mentiras mentirosa’, pois Nietzsche adivinha a arte – e sua importância política – como criação, e criação pela afirmação da carga assumida num *devir sujo* dobrando ‘responsavelmente’.” (ESCOBAR, 2000: 101)

<sup>9</sup>“Sem dúvida não devemos abandonar a noção de proletariado nem a da posição proletária; ao contrário, a conjuntura atual nos compõe a radicalizá-la a um nível existencial muito além da imaginação de Marx. Precisamos de uma noção mais radical do sujeito proletário, um sujeito reduzido ao ponto evanescente do *cogito* cartesiano.” (ŽIŽEK, 2011: 83)

de modo orgânico como autores que, cada um a seu modo, tornam visíveis aspectos que a própria leitura de Escobar já fazia emergir: a multiplicidade produtiva, a tendência material à abundância e a disputa pelas formas de vida. Sua presença, na conclusão, reforça e amplia o horizonte aberto por Escobar, permitindo situar o “comunismo como festa” não como exceção brasileira, mas como parte de um campo mais amplo de reflexões contemporâneas, ao qual esta tese pretende se somar.

## Capítulo 1: Carlos Henrique Escobar e o marxismo além-estrutural e “produtivo” de Louis Althusser

### 1.1. O conceito-produção

Em um texto de apresentação a uma coletânea de ensaios acerca da filosofia francesa contemporânea, Alain Badiou, buscando demonstrar a unidade de fundo entre posições quase sempre diversas, afirma que, entre todos os autores por ele referidos, subsiste o que chama de programa comum de pensamento. Não há, como afirma, enarmonia em termos de sistemas ou metodologias. O que se consolida em coesão é uma problemática: a demonstração da vivacidade orgânica do “conceito”, a impossibilidade de distinção, fundante do pensamento moderno ocidental (com Descartes), entre sujeito e suas objetificações. Em sua concepção o conceito não pode mais ser um ente separado da existência sendo, fundamentalmente “est vivant, qu'il est une création, un processus et un événement, et qu'à ce titre il n'est pas séparé de l'existence” (BADIOU, 2012b: 21-2)<sup>10</sup>.

O autor demonstra que existiram duas fontes, opostas apenas de forma heurística, para a construção dessa problemática na tradição teórica em questão. Há, por um lado, uma vertente de ênfase vitalista, cujo trabalho seminal é identificado com Bergson, onde há centralidade do ser em mudança apoiado na biologia moderna, e que perpassa todo o século (passando por Merleau-Ponty até desaguar em Deleuze). A outra faceta é definida como o pensamento da intuição conceitual. Badiou seleciona a filosofia matemática de Brunschvicg como ponto inicial de uma linha que vai até Lévi-Strauss, Althusser e Lacan, na abordagem mais científica, e Derrida na leitura marcadamente “artística”. (*id.*: 10-11)

Resta o questionamento: estaríamos diante de uma reconfiguração de, talvez, o embate mais clássico de toda a filosofia ocidental, a saber, a relação entre o constante vir-à-ser do múltiplo (o movimento indômito do fogo heraclitiano) e a sua cristalização no “lógico” (a gélida imagem parmenidiana)?

---

<sup>10</sup> “é vivo, é uma criação, um processo e um acontecimento, e, como tal, não está separado da existência” (tradução nossa)

Como Nietzsche lê Heráclito, o real não se estabiliza em nenhuma unidade prévia: a própria multiplicidade em conflito é aquilo que constitui a justiça do mundo. O vir-a-ser é irreduzível, e qualquer tentativa de fixá-lo em um ponto de equilíbrio ontológico é já um gesto interpretativo posterior, e não um dado originário (NIETZSCHE, 1989: 77)<sup>11</sup>.

Parmênides, ao contrário, vincula a certeza à imobilidade: para ele, o ser só pode aparecer como unidade plena, acabada e indivisível, condição de qualquer inteligibilidade. Sua ontologia exige a suspensão do devir para que a razão encontre um ponto fixo — exatamente o gesto que Nietzsche considera insustentável diante da mobilidade constitutiva do real (NIETZSCHE, 1989: 95)<sup>12</sup>.

Consideramos, entretanto, que a presente unidade em diversidade é, com efeito, uma produção teórica estabelecida *a posteriori*. G. Hegel atribui a intuição da concepção de dialética ao pensamento heraclítico estabelecendo, de pronto, sua automática antítese unitarista na abordagem monista de Parmênides. Se há fluxo, afirmação da diferença indômita do mundo, há, entretanto, uma unidade que é uma certeza inescapável, há o ser.

Martin Heidegger analisa o sentido da construção dessa unidade como o exercício do “pensador Hegel” em seu estabelecimento da filosofia como uma disciplina monolítica e, inequivocamente, direcionada a um ápice em sua própria definição de razão absoluta. As

---

<sup>11</sup> Enquanto a imaginação de Heráclito media o universo movido sem descanso, a “efetividade”, com o olho do espectador afortunado, que vê inúmeros pares lutarem em alegre torneio sob a tutela de rigorosos árbitros, sobreveio um pressentimento ainda mais alto: não podia considerar os pares em luta e os juízes separados uns dos outros, os próprios juízes pareciam combater, os próprios combatentes pareciam julgar-se — sim, como no fundo só percebia a justiça uma, eternamente reinante, ele ousou proclamar: “O próprio conflito do múltiplo é a pura justiça! E, em suma, o um é o múltiplo. Pois o que são todas aquelas qualidades, segunda a essência? São deuses imortais? São essências separadas, atuando por si desde o começo e sem fim? E se o mundo que vemos conhece apenas o vir-a-ser e perecer, mas não permanência, talvez quelas qualidades deveriam construir um mundo metafísico de outra espécie, por certo não um mundo da unidade, como buscou Anaximandro por trás do véu esvoaçante da pluralidade, mas um mundo de pluralidades eternas e essenciais?” (NIETZSCHE, 1989: 77)

<sup>12</sup> Ele mergulhava no banho frio de suas terríveis abstrações. O que é verdadeiro precisa estar no presente eterno, dele não pode ser dito “ele era”, “ele será”. O ser não pode vir-a-ser: pois de que ele teria vindo? Do não-ser? Mas o não-ser não é e não pode produzir nada. Do ser? Isto não seria senão produzir-se a si mesmo. O mesmo acontece com o perecer; ele é igualmente impossível, como o vir-a-ser, como toda mutação, como todo aumento, como toda diminuição. É válida em geral a proposição: tudo do que pode ser dito “foi” ou “será”, não é; do ser, entretanto, nunca pode ser dito “não é”. O ser é indivisível, pois onde está a segunda potência que devia dividi-lo? Ele é imóvel, pois para onde ele devia movimentar-se? Ele não pode ser nem infinitamente grande nem infinitamente pequeno, pois ele é acabado e um infinito dado por acabado é uma contradição. Assim limitado, acabado, imóvel, em equilíbrio, em todos os pontos igualmente perfeito como uma esfera, ele paira, mas não em um espaço, pois caso contrário este espaço seria um segundo ser. Mas não podem existir vários seres, pois para separá-los precisaria algo que não fosse um ser: o que é uma suposição que se suprime a si mesma. Assim, existe apenas a Unidade eterna. (NIETZSCHE, 1989: 95)

resoluções entre as contradições dialéticas pressupõem, por definição, uma unidade. Unidade que pressupõem uma direção teleológica da consciência do espírito. Assim assinala Heidegger:

Hegel e os gregos — isto soa como: Kant e os gregos, Leibniz e os gregos, a escolástica medieval e os gregos. Soa assim e é, contudo, algo bem diferente. Pois Hegel pela primeira vez pensa a filosofia dos gregos como um todo e este sob o ponto de vista filosófico. Como isso é possível? Pelo fato de Hegel determinar a história enquanto tal de modo que ela deva ser filosófica em seu rasgo essencial. A história da filosofia é para Hegel o em si unitário, e por isso necessário processo, do avanço do espírito em direção a si mesmo. A história da filosofia não é uma pura sucessão das mais diversas opiniões e doutrinas, que se alternam sem conexão nenhuma. (HEIDEGGER, 1979: 205-6)

Buscaremos, em nossa análise, construir uma leitura da interpretação althusseriana do marxismo que seja, ao mesmo tempo, externa à simples afirmação da dualidade vitalismo/conceitualismo e que incida nesses dois enfoques. Não mais, entretanto, como uma *superação* dialética dotada de uma teleologia única, mas como um processo diferencial em que cada conceito, como um *acontecimento*, crie um mundo imanentemente estrutural. Retomando a reflexão de Badiou (2012b: 24) “Nous avons désiré, non pas une séparation claire entre vie et concept, non pas que l'existence comme telle soit sourmise à l'idée ou à la norme, mais que le concept lui-même soit un chemin dont on ne connaît pas forcément le but”.<sup>13</sup>

Conceito como *criação*, como *acontecimento*. Corporal, de maneira espinosista, *afetivo* e constitutivamente *passional*. Não há indivíduo que cria conceito para um espaço abstrato, *a priori*, em homologia de signos. Morfino mostra, em leitura rigorosa de Espinosa, que o indivíduo não é uma substância nem um sujeito, mas uma relação atravessada por afetos, um interior que se constitui no próprio encontro com o exterior (MORFINO, 2021: 86–87)<sup>14</sup>.

Não há criação de conceitos em espaço ideal e fora da inter-relação afetiva. Morfino, sobre essa temática, ainda esclarece: “O desejo, a alegria e a tristeza, isto que Spinoza chama

<sup>13</sup> “” Desejamos não uma separação clara entre vida e conceito, não que a existência enquanto tal seja submetida à ideia ou à norma, mas que o próprio conceito seja um caminho cujo fim não se conhece necessariamente. (tradução nossa)

<sup>14</sup> “Paolo Cristofolini propôs uma tradução extremamente pregnante de uma locução frequente sob a pena de Spinoza: “passionibus obnoxius”. Literalmente, se deveria traduzir “subjugados”, “submetidos”, “sujeitos” às paixões: Cristofolini nota que “o latim obnoxius contém, entretanto, a dupla valência do que fere e do que invade, ou pervade” e então propõe, amparado no modelo de tradução leopardiano de Epiteto, traduzir como “atravessado de paixões”. Certamente, é lícito tomar essa tradução como um simples refinamento estilístico; para mim, em contrapartida, vale a pena sublinhar a força e a possibilidade interpretativa que ela abre. As paixões não seriam proprietates de uma genérica natureza humana, mas relações que atravessam o indivíduo nele constituindo a imagem de si e do mundo. [...] É o caso de repetir que o indivíduo para Spinoza não é nem substância nem sujeito (nem ousia nem hypokeimenon), ele é uma relação entre um exterior e um interior que se constituem na relação (ou seja, não existe a interioridade absoluta do cogito defronte à exterioridade absoluta do mundo do qual o corpo próprio justamente é parte).” (MORFINO, 2021: 86-7)

de os três afetos primários, não são, respectivamente, senão a constituição e a variação de um interno que enquanto é *conscius sui*, isto é, enquanto imagina, transforma as *circumstantia* em Origem e os objetos do desejo em Valores” (*id*: 87-88).

Não é sem motivo, portanto, que o próprio Louis Althusser, em seu movimento autocritico que se consolida nos anos 1970, faz uma diferenciação entre duas posições presentes em seus trabalhos clássicos de meados dos anos 1960. Mesmo sendo referidos como “desvios”, estruturalismo e espinosismo são analisados como em dois patamares diferentes. Althusser renega o alegado flerte com o estruturalismo afirmando a impossibilidade de que conceitos como “contradição”, “sobredeterminação” e “dominação/subordinação” se insiram em um paradigma pautado por uma tendência formalista.

Althusser adverte que, mesmo existindo boas posições teóricas nos diferentes estruturalismos, notadamente em paralelo à própria crítica althusseriana ao “humanismo teórico”, ao “psicologismo” e ao “historicismo”, a tendência é marcada por ter uma característica nítida apartada da dinâmica marxista:

O estruturalismo, nascido de problemas teóricos encontrados por cientistas em sua prática (Em Linguística, depois de Saussure, em Etnologia, depois de Boas e Lévi-Strauss, em Psicanálise etc.), não é uma “Filosofia de filósofos”, mas uma “Filosofia”, ou uma “ideologia filosófica de cientistas”. O fato de seus temas serem difusos e flutuantes, e seu limite mal definido, não impede, no entanto, de caracterizar a sua *tendência geral*: racionalista, mecanicista, mas, acima de tudo, *formalista*. Até ao limite (e isso pode-se ler em certos textos de Lévi-Strauss e nos linguistas ou outros lógicos filosofantes), o estruturalismo (seria melhor dizer: certos estruturalistas) tende para o ideal da *produção do real sob o efeito de uma combinação qualquer de elementos*. [...] Ora, ninguém pode pretender que tenhamos jamais cedido ao idealismo formalista delirante de uma produção do real pelo combinatório de elementos quaisquer. Marx fala bem da “combinação” de elementos na estrutura de um modo de produção. Mas essa combinação (*Verbindung*) não é um “combinatório” formal: nós a observamos expressamente. (ALTHUSSER, 1978: 99-100)

Outrossim, mesmo afirmando que o procedimento de ler Marx por Espinosa foi um “desvio que custou muito caro”, Althusser reafirma a necessidade de sua realização. Espinosa permitiria uma interpretação apartada de toda “autogênese” da matéria e de todo “telos” da razão. Seria, assim, um dos fulcros da perspectiva althusseriana pois, colocando Deus no início de seu pensamento, como uma substância “além clássica” em que o todo das relações não é garantido como um direcionamento, mas desde já efetivo e pressuposto, Espinosa interdita radicalmente toda especulação acerca do fim da razão.

Por essa abordagem, com efeito, não há um *outro* da ideologia. A ideologia deixa de ser, como é reiterado nas leituras marcadamente hegelianas do marxismo, uma falsa consciência a

ser superada pelo encontro do sujeito racional consigo mesmo. Ideologia, aqui, se torna logo expressão, expressão da relação dos homens consigo no mundo e em seu estado “afetivo”.

O desvio por Espinosa é assim considerado por Althusser:

Se for necessário dar uma razão e uma só, então a razão das razões é: fizemos o desvio por Spinoza para ver um pouco mais claro na Filosofia de Marx. Precisamos: o materialismo de Marx nos obrigando a *pensar* seu desvio necessário por Hegel, *fizemos o desvio por Spinoza para ver um pouco mais claro no desvio de Marx por Hegel*. Um desvio, pois, mas sobre um desvio. Com este prodígio risco: compreender um pouco melhor em que e sob quais condições pode ser materialista e crítica uma dialética tomada de empréstimo aos capítulos “mais especulativos” da Grande Lógica do Idealismo Absoluto (com reservas, para compreender, também, a “reviravolta” e a “desmistificação”). [...] Eu falava de Hegel e da Grande Lógica. Justamente, Hegel *começa* pela Lógica: “Deus antes da criação do mundo”. Mas como a Lógica se aliena na Natureza, que se aliena no Espírito, que se finda na Lógica, é um círculo que dá voltas sobre si mesmo até ao infinito, sem começo. [...] Enquanto ter “começado por Deus” (e não pelo Ser vazio) protege mais do que nunca Spinoza de todo Fim, que, mesmo quando ele “abre seu caminho” na imanência, é ainda figura e tese da Transcendência. O desvio por Spinoza nos deixava entrever então pela diferença uma radicalidade que falta a Hegel. Na negação da negação, no *Aufhebung* (= excesso que conserva aquilo que ultrapassa), nos permita conhecer o Fim: forma e local privilegiados da “mistificação” da dialética hegeliana. (ALTHUSSER, 1978: 104-5)

Levando em conta a forma pelo qual Althusser renega sua plena inserção, como muitas vezes alegado, na vaga “estruturalista” e, no mesmo movimento, reafirma a positividade do desvio espinosista, desenvolveremos, no presente texto, os elementos de uma leitura possível da interpretação levada a cabo por Carlos Henrique Escobar acerca da primeira fase da obra althusseriana. Analisaremos como que, para além da simples divulgação das interpretações hegemônicas “estruturalizantes” de Althusser, Escobar já vislumbra o caráter de “produção indômita” da vida social presente no autor franco-argelino.

## 1.2. Althusser: desde sempre já-além-estrutural

Tivemos, em outro lugar, a possibilidade de assinalar nossa leitura das interpretações sobre as fases do pensamento althusseriano. Se a existência de fases, como ressaltamos, é pacífica, persiste um debate acerca da valoração delas. Boito Jr., como exemplo, afirma sua predileção pelo primeiro momento em que há a edificação de um “programa de especificação de um marxismo como ciência social – possuidor de suas características e respeitoso perante os princípios do que se pretende como ciência” (LEITE, 2020: 110). Motta, por outro lado, ressalta a centralidade das autocriticas que se sucedem a partir do final dos anos 1960, trazendo uma

maior abertura perante a abordagem clássica, centrada em “cristalizações *estruturais* e *logocêntricas* (*id.*: 111).

Emílio de Ípola (2018), entretanto, expõe sua leitura no qual, mesmo no âmbito da primeira fase, se desenvolvem, na abordagem de Althusser, duas frentes que o autor chama de “projetos”. O termo “projeto”, em si, é colocado em questão: se é condizente ao plano explícito, de dotar o marxismo de um rigor científico comparável à epistemologia contemporânea<sup>15</sup>, não se adapta a uma constante e insistente “antinomia” que se apresenta de forma esporádica na obra inicial e, apenas em sua última fase, logra uma maior clarificação, mesmo, como ressalta Ípola, sem nunca ter se alçado ao nível de formalização do projeto “althusseriano clássico”<sup>16</sup>.

Ípola, de fato, afirma que o estruturalismo é uma questão chave em todo althusserianismo<sup>17</sup>. Afirma, entretanto, que a centralidade não é a da *combinatória* como

<sup>15</sup>In a nutshell, the most explicit formulations of that project sought to shed light on and reinvigorate the science founded by Marx, historical materialism conceived as a science of history, a “hard” science dealing with the functioning and transformation of social formations. Marx had inaugurated this science as a science of the economic dimension of the capitalist mode of production. It was now the time to complete and develop it with a science of the political and ideological instances and with a theory of the combined effects of these instances. (ÍPOLA, 2018: 24) “Em poucas palavras, as formulações mais explícitas desse projeto buscavam esclarecer e revigorar a ciência fundada por Marx — o materialismo histórico concebido como uma ciência da história, uma “ciência dura” que trata do funcionamento e da transformação das formações sociais. Marx havia inaugurado essa ciência como uma ciência da dimensão econômica do modo de produção capitalista. Chegara agora o momento de completá-la e desenvolvê-la com uma ciência das instâncias política e ideológica, bem como com uma teoria dos efeitos combinados dessas instâncias.” (tradução nossa)

<sup>16</sup>As I signaled earlier, this “project” at the beginning could only be seen sporadically in certain formulations that Althusser elusively and intermittently dropped into his first writings. Nonetheless, these formulations gradually became more abundant and vivid such that the contours of the “project” began to take shape and definition. The formulations became, as it were, recognizable, as if Althusser himself had suddenly noticed their quiet presence and had cautiously brought their basic axioms to light. Although, as I have also suggested, this “project” never reached the same level of development and clarity as the first one, there lies in the unfinished formulations that Althusser left us, whether in the impact of a phrase or in the brilliance of a new concept, flashes of a more profound philosophical inquiry, of an inquiry more penetrating and more far-reaching than that of the declared project. (*id.*: 14) “Como assinalei anteriormente, esse “projeto” inicial só podia ser percebido de modo esporádico em certas formulações que Althusser lançava de maneira elusiva e intermitente em seus primeiros escritos. No entanto, essas formulações tornaram-se gradualmente mais abundantes e vívidas, de modo que os contornos do “projeto” começaram a ganhar forma e definição. As formulações tornaram-se, por assim dizer, reconhecíveis — como se o próprio Althusser, de repente, tivesse notado sua presença silenciosa e, com cautela, trazido à luz seus axiomas fundamentais. Embora, como também sugeriu, esse “projeto” nunca tenha atingido o mesmo nível de desenvolvimento e clareza que o primeiro, há, nas formulações inacabadas que Althusser nos deixou — seja no impacto de uma frase, seja no fulgor de um novo conceito — lampejos de uma investigação filosófica mais profunda, mais penetrante e mais abrangente do que a do projeto declarado.” (tradução nossa)

<sup>17</sup>In my opinion, the structuralist turn that has been rightly attributed to Althusserianism was undoubtedly one of the key aspects of Althusser’s enterprise. But this was the case not for the reasons that are habitually given, but for other reasons. (*id.*: 18) “Em minha opinião, a guinada estruturalista que tem sido, com razão, atribuída ao althusserianismo foi, sem dúvida, um dos aspectos centrais do empreendimento de Althusser — mas não pelas razões que habitualmente se apresentam, e sim por outras razões.” (tradução nossa)

comumente é ressaltado por críticos. O tema da *combinatória* e da *previsão* de elementos nos *modos de produção* é colocado como coerente, de fato, com a faceta “externa” do althusserianismo. O comentarista argentino afirma que, contudo, temos nesse ponto uma chave para entender o caminho *além-estrutural* que Althusser, desde o começo de seus trabalhos marxistas, inclui de forma escamoteada em sua proposta.

A saber, é o estruturalismo lévi-saussiano que “abre caminho” para a construção dessa abordagem *já-além-estrutural*. Ípola desenvolve que a problemática althusseriana “While leaving some of structuralism’s accomplishments standing, this scrutiny irreparably weakens structuralism’s theoretical and philosophical foundations” (ÍPOLA, 2018: 22).

É Alain Badiou que nos explicita o ponto limite onde o estruturalismo se defronta com a problemática da dinâmica política e social, por definição, informalizável:

O problema fundamental de *todo* estruturalismo é o problema do termo com dupla função, que determina o pertencimento dos outros termos à estrutura na medida em que ele próprio é excluído pela operação específica que o faz figurar apenas sob as espécies de seu *representante* (seu lugar-tenente, para retomar um conceito de Lacan). (BADIOU, 2015: 114)

O autor que apresenta de forma exemplificativa essa questão não deixa de ser um dos maiores expoentes do estruturalismo: Claude Lévi-Strauss. A abordagem do autor de *Antropologia Estrutural* não deixa de contar uma saída prática bastante nítida. A saber, em sua concepção das sociedades onde, obviamente, se estabelece uma concepção simbólica (estruturada e significativa) de mundo há, necessariamente, um termo que computa *todo* o dito “desconhecido”.

Significante-zero. Zero não pelo motivo de nada significar mas por ser basilar, ao mesmo tempo componente e não dito, de toda significação<sup>18</sup>. O mesmo garante que toda realidade simbólica é, em específico, completa em si. Não há evolução, desenvolvimento, desvelamento: o conhecer não é o avançar sobre um campo ignorado mas um constante criar. Um produtivo de novas torções sobre uma realidade *já-completa*.

---

<sup>18</sup> “De modo geral, pode-se dizer que não só a língua e o direito, mas também todas as instituições sociais, se formaram por um processo de dessemantização e suspensão da prática concreta em sua referência imediata ao real. Do mesmo modo que a gramática, produzindo um falar sem denotação, isolou do discurso algo como uma língua, e o direito, suspendendo os usos e os hábitos concretos dos indivíduos, pôde isolar algo como uma norma, assim também, em todos os campos, o trabalho paciente da civilização procede separando a prática humana de seu exercício concreto e criando, dessa forma, o excedente de significação sobre a denotação que Lévi-Strauss foi o primeiro a reconhecer. O significante excedente – conceito-chave nas ciências humanas do século XX – corresponde, nesse sentido, ao estado de exceção em que a norma está em vigor sem ser aplicada.” (AGAMBEN, 2004: 59)

É isso que verificamos no texto *Introdução à obra de Marcel Mauss*:

Quaisquer que tenham sido o momento e as circunstâncias de seu aparecimento na escala da vida animal, a linguagem só pôde nascer repentinamente. As coisas não puderam passar a significar de forma progressiva. Em consequência de uma transformação cujo estudo não compete às ciências sociais, mas à biologia e à psicologia, uma passagem efetuou-se, de um estágio em que nada tinha um sentido para um em que tudo possuía. Ora, essa observação, aparentemente banal, é importante, porque essa mudança radical não tem contrapartida no domínio do conhecimento, o qual se elabora lenta e progressivamente. Dito de outro modo, no momento em que o Universo inteiro, de uma só vez, tornou-se *significativo*, nem por isso ele foi mais bem *conhecido*, mesmo sendo verdade que o aparecimento da linguagem haveria de precipitar o ritmo de desenvolvimento do conhecimento. Há, portanto, uma oposição fundamental, na história do espírito humano, entre o simbolismo, que oferece um caráter de descontinuidade, e o conhecimento, marcado de continuidade. (LÉVI-STRAUSS, 2017: 41)

Se o dito pensamento estrutural pode investigar, assim como põe em prática antropologicamente Lévi-Strauss, o inconsciente estrutural do fazer humano, nada cristaliza a necessidade de que *todo* esse fazer seja estruturável conceitualmente. A incorporação da noção de *significante flutuante ou zero*, que é exemplificado pelo *Mana* recolhido pela obra de M. Mauss, por sua vez, admite que há, como contrapartida da possibilidade de ampliação do conhecimento (sem deixar de ser o negativo-constituinte desse mesmo conhecimento), a possibilidade de criação indômita, de produção do novo. Essa produção, que de sentimentos artísticos, mas também de conceitos antes impensados, pode ser, pelo âmbito do *estruturado*, apenas parcialmente disciplinada.

É assim que elucida o antropólogo belga:

Acreditamos que noções do tipo *mana*, por diversas que possam ser, e considerando-as em sua função mais geral (que, como vimos, não desaparece em nossa mentalidade e em nossa forma de sociedade), representam precisamente esse *significante flutuante*, que é a servidão de todo pensamento finito (mas também a garantia de toda arte, toda poesia, toda invenção mítica e estética), embora o conhecimento científico seja capaz, se não de estancá-lo, ao menos discipliná-lo parcialmente. [...] Em outros termos, e inspirando-nos no preceito de Mauss de que todos os fenômenos sociais podem ser assimilados à linguagem, vemos nas noções de *mana*, *wakan*, *orenda* e outras do mesmo tipo, a expressão constituinte de uma *função semântica*, cujo papel é permitir ao pensamento simbólico exercer-se apesar da contradição que lhe é própria. (LÉVI-STRAUSS, 2017: 43)

O fato que Lévi-Strauss encontra em seu trabalho etnográfico e concreto, explicitado nas instituições como o *Maná* recolhido por Maus e o *Kula* traduzido por Malinowski, da existência constante de um significante, sempre flutuante, na diversidade social dos povos, coaduna com posições contemporâneas na lógica formal e matemática, a saber, a impossibilidade de uma autoevidência da não-contradição axiomática.

É essa questão que apresenta Jean Piaget:

[...] a reflexão sobre estruturas lógicas apresenta um outro interesse para o estruturalismo em geral, que é o de mostrar em que as “estruturas” não se confundem com sua formalização e em que elas procedem, assim, de uma realidade “natural”, em um sentido que paulatinamente nos esforçamos em precisar. Em 1931, Kurt Goedel fez uma descoberta cuja ressonância foi considerável porque colocava em discussão, definitivamente, as opiniões reinantes que tendem a uma redução integral das matemáticas à lógica e desta à pura formalização, e porque impunha fronteiras a essa última, móveis ou vicariantes sem dúvida, mas sempre existentes em um dado momento da construção. Demonstrou com efeito que uma teoria, mesmo suficientemente rica e consistente, como, por exemplo, a aritmética elementar, não pode chegar, por seus próprios meios ou através de meios mais fracos, a demonstrar sua própria não-contradição: apoiando-se só em seus instrumentos, ela conduz com efeito a proposições indecidíveis e não consegue, portanto, a saturação. [...] Tiraram-se dos resultados de Goedel considerações importantes acerca dos limites da formalização e pôde-se mostrar, além dos patamares formais, a existência de patamares distintos de conhecimentos semiformais e semi-intuitivos ou aproximados em graus diversos, que esperam, por assim dizer, a chegada de seu turno de formalização. As fronteiras da formalização são, pois, móveis ou vicariantes e não fechadas de uma vez por todas como uma muralha marcando os limites de um império. (PIAGET, 2003: 30-2)

Para além da evidência epistemológica e teórica acima desenvolvida há, como ainda nos apresenta Piaget, uma solução metodológica perfeitamente aplicável aos estudos da *coisa humana*. Não é possível, como visto, elaborar uma estrutura final das estruturas. Como pensar o fazer humano nesse cenário? Como admitir, centralmente o desenvolvimento da complexidade, a evolução?

Não pensando, como desenvolve o autor, a existência de uma *origem absoluta* ou, em outras palavras, de um paradigma de completude último. Toda existência, desenvolve Piaget, é completa em si: passamos, com efeito, de um patamar de completude para outro.

Desenvolve:

Certamente, as estruturas humanas não partem do nada e, se toda estrutura é o resultado de uma gênese, é preciso admitir resolutamente, em vista dos fatos, que uma gênese constitui sempre a passagem de uma estrutura mais simples a uma estrutura mais complexa e isso segunda uma regressão infinita (no estado atual dos conhecimentos). Há, portanto, dados de partida a assinalar à construção das estruturas lógicas, porém, não são nem primeiros, já que marcam o início de nossa análise, em falta de poder remontar mais alto, nem estão já na posse daquilo que será, ao mesmo tempo, tirado delas e apoiado sobre elas na sequência da construção. (PIAGET, 2003: 57)

Estamos, como se observa, em uma margem bastante expressiva da vaga estrutural. A ortodoxia combinatória e autogerativa, se subsiste, é constantemente confrontada pela realidade produtiva e acontecimental que dota de lastro toda realidade conceitual. Essa margem, como assinalamos de forma materialista, é fruto não apenas de uma etérea especulação intelectual.

É François Dosse (2018) que traça a genealogia institucional do momento acadêmico em tela. O autor, longe de afirmar a novidade estrutural linguística como uma onda irresistível,

destaca que os autores que empreenderam a renovação tiveram que, a princípio, buscar posições universitárias afastadas dos grandes centros intelectuais franceses do início da segunda metade do Séc. XX. Havia, na leitura do historiador, nos centros intelectuais de maior prestígio, o domínio de uma concepção novecentista do pensamento filosófico, científico e literário. O viés era, majoritariamente, positivista.

Em sua percepção:

A velha Sorbonne, no limiar dos anos 1960, continua desfrutando de um domínio absoluto sobre a cidade do espírito. Essa hegemonia presta-se pouco a uma reavaliação crítica de sua orientação. No plano literário, ela gera a herança de um método que se apresentou rigoroso e moderno no século XIX, por seu anseio de precisão histórica e filosófica. Mas a erudição universitária, solidamente estribada nessa ruptura já antiga, permaneceu surda ao desafio epistemológico que começou a manifestar-se nos anos 1950. Em face do positivismo triunfante e do atomismo do seu método, a investida estruturalista se fará ouvir, sob o registro de uma verdadeira guerra de trincheiras antimandarinato, tendo por arma de combate a construção de modelos mais recentes de científicidade, de inspiração holística (DOSSE, 2018: 277)

Torna-se central a crítica, sob a bandeira da renovação estrutural, de diversas instituições tradicionais: “o Collège de France, as Escolas Normais Superiores, o Instituto de Altos Estudos, O Conselho Nacional de Investigação Científica...” (DOSSE, 2018: 284). Buscam-se espaços em lugares ditos periféricos, como cita Dosse; Estrasburgo para Georges Straka; Besançon para Bernard Quémada, Georges Matoré, Henri Mitterand e Louis Hay; Lille para Jean-Claude Chevalier; Rouen para Jean Dubois; Poitiers para Algirdas Greimas.

Cria-se toda uma efervescência que, aliada a criação de novas instituições como a Universidade de Nanterre, além da elevação do estatuto de prestígio de outras como a Escola Prática da Altos Estudos, permite a edificação de um momento teórico que o presente autor chama de “A Idade de Ouro do Pensamento Formal”.

Assim consolida Dosse:

O estruturalismo semiótico apresenta-se simultaneamente como o ramo mais formalizado do estruturalismo, o mais próximo das chamadas ciências “duras” da linguagem matemática; é certamente aquele cuja ambição foi maior, uma vez que, não satisfeita em ser um simples ramo do tronco linguístico, a semiótica – na acepção de Algierdas-Julien Greimas, líder desse programa – deve englobar todo o campo das ciências do homem [...] (DOSSE, 2018: 301)

Como ainda afirma Dosse sobre meados da década de 1960, o pensamento formalista estrutural mais estrito dominou a perspectiva de grande parte dos autores que foram figura de proa em todo o ambiente intelectual, francês e mundial, posterior:

Para além de todas as diferenças, Claude Lévi-Strauss, Algirdas-Julien Greimas e Jacques Lacan constituem, em meados da década de 1960, o trio do estruturalismo mais científico, mais radicalmente voltado para a pesquisa de uma estrutura mais

profunda, escondida, oculta, quer se trate dos âmbitos mentais como estrutura das estruturas para Lévi-Strauss, do quadrado semiótico para Greimas ou da estrutura a-esférica do sujeito de Lacan. São os três pilares do pensamento formal em seu apogeu. Participavam de uma só aventura, aquela que se propõe o objetivo de instalar as ciências humanas na cidade das ciências com a mesma base das ciências da natureza. (DOSSE, 2018: 316)

Frente o cenário intelectual e institucional supracitado, e de forma muito oposta do que é frequentemente vinculado, o pensamento de Louis Althusser, desde sua origem, apresenta uma posição muito diversa. Há, de maneira propedêutica, uma divergência institucional: os membros da Escola Normal Superiora (ENS, da Rua *Ulm*) possuem uma posição totalmente singular no cenário estruturalista francês.

Estão, no inconsciente teórico da Escola, presentes as figuras tutelares de dois filósofos Gaston Bachelard e Georges Canguilhem, autores que edificam uma perspectiva histórica, sem ser *historicista*, perfeitamente compatível com a novidade *estrutural*. Uma perspectiva histórica e estrutural, pois, apartada da *verdade* do referente e, fundamentalmente, lastreada no funcionamento sincrônico de cada *todo* (holístico) como sistema apenas “verdadeiro”.

Sobre o primeiro, ainda por Dosse:

Bachelard nega o evolucionismo e opõe-lhe um relativismo que permite ressitar o percurso científico como um alonga caminhada, feira de investigações, mas também de erros e desvios. Bachelard ficou um tanto isolado no pós-guerra essencialmente existencialista, mas terá grande repercussão mais tarde com a sua noção de ruptura epistemológica, a qual será retomada mais tarde por Louis Althusser em sua leitura de Marx, ou ainda em Michel Foucault com sua noção descontinuada da história. (DOSSE, 2018: 143)

Georges Canguilhem, por sua vez, desenvolve uma ênfase nas *totalidades epistêmicas transdisciplinares*. Averso ao pensamento hegeliano, sua filosofia é estranha a toda concepção evolucionista de progresso histórico. Como observa o texto:

Esse princípio de explicação ilustra, por outro lado, o método de Canguilhem e levá-lo a cruzar as fronteiras disciplinares a fim de descobrir coerências epistêmicas num mesmo período, cortes transversais fundamentando aquilo que Michel Foucault chamará *epistemes*. Canguilhem tem, com efeito, e Foucault um herdeiro direto que, aliás, ele reconhece como tal quando faz o comentário sobre *Les mœurs et les choses* na revista *Critique*. Canguilhem interroga-se, na conclusão do seu artigo sobre essa obra de Foucault, a respeito do que quereria dizer Cavaillès quando apelava para uma filosofia dos conceitos: não seria o estruturalismo a realização desse desejo? Sem deixar de fazer referência a Lévi-Strauss e a Dumézil, ele vê em Michel Foucault esse filósofo do conceito para o futuro. (DOSSE, 2018: 145-7)

A influência em Althusser é igualmente ressaltada. Canguilhem, como figura central entre os autores da escola francesa da filosofia da ciência, permite a problematização sócio-histórica do pensamento especulativo algo que é muito bem recebido na *Rue d'Ulm*. (DOSSE, 2018: 147).

Temos, nesse ponto, a marca de uma perspectiva que impede a obliteração do caráter *além-estrutural* do pensamento althusseriano desde a dita primeira fase. A crítica da *metalinguagem estruturalista* impede a confusão com a combinatória em homologia de signos.<sup>19</sup> Não apenas seguindo o motivo explícito posteriormente na fase autocrítica, a saber, a dedução formalista de realidades nos *Modos de Produção*.<sup>20</sup> O fulcro, para Althusser, de toda análise da vida social não pode deixar de ser o momento da conjuntura, momento esse que *não pode* ser inequivocamente determinado.

É bem verdade o fato de que o filósofo franco-argelino, no âmbito de sua primeira fase, afasta o *contingencial*, o *acaso* e o *acontecimento* como fatores determinantes da conjuntura. Afirma, no entanto, a impossibilidade da redução da complexidade da vida social a uma essência preponderante. É a *sobre determinação* um conceito, desde sempre, de uma complexidade estruturada lastreada na conjuntura.

Vejamos o caso do afastamento referido:

Se assim for, é preciso então admitir que a contradição deixa de ser unívoca (as categorias deixam de ter, de uma vez por todas, um papel e um sentido fixos), visto que reflete em si, em sua própria essência, sua relação com a estrutura *desigualitária* do todo complexo. Mas é preciso acrescentar que, deixando de ser unívoca, ela não se torna “equívoca” por isso, produto da primeira pluralidade empírica a chegar, à mercê das circunstâncias, e dos “acacos”, seu puro reflexo, com a alma de tal poeta não é mais do que essa nuvem que passa, Muito pelo contrário, deixando de ser unívoca, logo, determinada de uma vez por todas, assegurada em seu papel e sua essência, ela se revela determinada pela complexidade estruturada que lhe designa um papel, como – se me perdoarem esta palavra horrorosa! – complexamente-estruturalmente-desigualitariamente-determinada... Confesso que preferi uma palavra mais curta: sobre determinada. (ALTHUSSER, 2015: 168)

Igualmente, em acréscimo, observamos no mesmo texto a afirmação de que toda determinação, notadamente para Althusser *sobre determinada*, potencialmente se desmembra na condensação *revolucionária* (política, conjuntural) do todo. Inferimos, o instante de criação,

<sup>19</sup> “De saída, havia uma tensão interna nos conceitos referidos que permite compreender por que Althusser falará mais tarde de um ‘flerte’ exagerado com estruturalismo. Tratava-se então de utilizar sua força propulsora, o lado cientista de um positivismo linguístico bem-sucedido, que se julga capaz de interpretar todos os domínios do saber numa semiologia global, a partir de um modelo fonológico simples. Mas Althusser e os althusserianos, numa filiação nietzscheana passando por Canguilhem, eram, ao mesmo tempo, críticos em relação àqueles que se julgavam capazes de edificar semelhante metalinguagem. Reencontra-se essa ambivalência de uma captação que permite surfar na onda estruturalista a partir de termos unificadores, ao mesmo tempo que se destrói de dentro pra fora [...] (DOSSE, 2018: 402)

<sup>20</sup> “Ora, ninguém pode pretender que tenhamos jamais cedido ao idealismo formalista delirante de uma produção do real pelo combinatório de elementos quaisquer. Marx fala bem da ‘combinação’ de elementos na estrutura de um modo de produção. Mas essa combinação (*Verbindung*) não é um ‘combinatório’ formal [...] Por exemplo, não é o caso de deduzir (portanto prever) os diferentes modos de produção ‘possíveis’, pelo jogo formal das diferentes combinações possíveis de elementos, e em particular não é possível construir então, *a priori*... o modo de produção comunista!” (ALTHUSSER, 1978: 100)

de produção *indômita*, sempre subordina, mesmo na alegada fase inicial científica, a homologia intelectiva de elementos e signos:

É, a partir daí, possível prestar contras da distinção capital para a prática política entre momentos distintos de um processo: “não antagonismo”, “antagonismo” e “explosão”. A contradição, diz Lenin, está sempre em ação, seja qual for o momento. Esses três momentos não são, portanto, senão três formas de existência da contradição. Caracterizarei de bom grado a primeira como o momento em que a sobredeterminação da contradição existe na *forma dominante do deslocamento* (a forma “metonímica” daquilo que é identificado na expressão consagrada: “mudanças qualitativas” na história e na teoria); o segundo como o momento em que a sobredeterminação existe na *forma dominante da condensação* (conflitos de classe agudos no caso da sociedade, crise teórica na ciência etc.), como o momento da condensação global instável provocando o desmembramento e o remembramento do todo, ou seja, uma reestruturação global do todo sobre uma base qualitativamente nova. A forma puramente “acumulativa”, por mais que essa “acumulação” possa ser puramente quantitativa (a soma não é senão excepcionalmente dialética) aparece, portanto, com uma forma subordinada, da qual Marx nos deu um único exemplo puro, não metafórico, mas “excepcional” (uma exceção baseada nas suas próprias condições) no único texto d’*O Capital* que constitui o objeto de um célebre comentário de Engels no *Anti-During* (Livro I, cap. 12)<sup>21</sup>. (ALTHUSSER, 2015: 174)

Estamos em um ponto paradigmático para a construção do conceito já mencionado de *Projeto Subterrâneo do Althusserianismo* como categorizado por Ípola. A concepção althusseriana de *sobredeterminação*, construída a partir de elementos advindos da psicanálise freudo-lacaniana<sup>22</sup>, se estabelece, na leitura do autor, como a assemblagem de duas das

<sup>21</sup>Althusser faz referência ao trecho em que Engels comenta o surgimento da manufatura. A centralidade, excepcional na leitura de Engels, é da criação de uma nova verdade “qualitativa”, imprevisível, da soma de quantidades anteriormente dispersas, como percebe: “Centenas de casos como estes, tomados da natureza ou da sociedade humana, poderiam ser lembrados para demonstração dessa lei. Assim, por exemplo, em O Capital de Marx, toda a seção 4a., dedicada ao estudo da produção da mais-valia relativa ao âmbito da corporação, da divisão do trabalho, e da manufatura, da maquinaria e da grande indústria, contém inúmeros casos de simples mudanças quantitativas que fazem transformar-se a qualidade e, de mudanças quantitativas que fazem com que se transforme a qualidade das coisas podendo-se dizer, portanto, para usar uma expressão que tanta indignação provoca no Sr. Dühring, que a quantidade se converte em qualidade e vice-versa. Temos, por exemplo, o fato de que a colaboração de muitas pessoas, a fusão de muitas forças numa só força total, cria, como diz Marx, uma “nova potência de forças” que se diferencia, de modo essencial, da soma das forças individuais associadas.” (ENGELS, s/d: 247-8)

<sup>22</sup>“A questão filosófica que fundamenta a ideia de “sobredeterminação” havia sido pioneiramente estabelecida por Marx, como projeto filosófico-político de superação da dialética hegeliana. Nesse aspecto, uma citação da *Introdução à Crítica da Economia Política* ficou famosa: “o concreto é concreto porque é síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso”. Conforme apontado por Castiel há mais de três décadas, o conceito de “sobredeterminação” foi cunhado por Freud para se referir à série articulada de causas e fatores desencadeantes dos sintomas das neuroses e das diversas formações do inconsciente, num modelo heurístico com base em quantidades de energia e massas em movimento provenientes de fontes endógenas e exógenas. Posteriormente, propôs o conceito para designar o processo de formação de cadeias de pensamentos, sobredeterminados no sentido de que sua origem remonta a séries de elementos que não necessariamente demonstram estreita relação mútua. Para abordar as formações do inconsciente como redes de significantes, Lacan recupera a proposição freudiana de múltipla determinação dos fenômenos psíquicos “no plano de sobredeterminação simbólica que chamamos de inconsciente do sujeito”. Na leitura lacaniana, numa perspectiva abertamente antiessencialista, efeitos emergentes na consciência (sonhos, lapsos, sintomas) “encontram-se sobredeterminados pelo real impossível, pelo real inconsciente, nossa maneira de nos encontrar, sempre de uma forma fracassada, com o real inconsciente”. No regime da sobredeterminação, forças fracas, parciais, contingentes, plásticas, virtuais e sempre dinâmicas, elementos de reduzido “valor psíquico”, ganham potência juntos, criam vetores novos e mutantes de produção de efeitos, convergem para se tornarem forças fortes. Diretamente influenciado por Lacan, Althusser postula que o

características anteriormente consolidadas do conceito. São essas duas características a multiplicidade de causas em uma formação de determinação e o caráter inconsciente de cada camada de significação específica.

No interior do projeto declarado, entretanto, o franco-argelino reafirma a centralidade de uma última instância, no caso o econômico. Ípola, ressalta, que Althusser tange o limite da própria possibilidade teórica da determinação em si. Seria a determinação em última instância do econômico uma tradução da afirmação materialista do primado da realidade sobre a consciência. Demonstra Ípola:

These features of overdetermination are not, however, exhaustive with respect to the Althusserian version of the category. The category could not truly be accounted for without confronting a lingering problem: the theoretical status of the determinate contradiction in the last instance (designated as “the economy” in the previously cited passage from “On the Materialist Dialectic”) and, more broadly, the theoretical status of the category of determination itself. (ÍPOLA, 2018: 39)<sup>23</sup>

Ou seja, ainda na primeira fase de Althusser, há o reconhecimento do real não-simbolizável, jamais simbolizável, *sobre determinado*, logo *político*. Ípola diz que a empreitada de Louis Althusser, subterrânea e sintomal é verdade, é aparentada da não apenas do já referido *significante-vazio* de Lévi-Strauss, mas de toda a especulação de Jacques Lacan acercada da irreducibilidade da dimensão *Real* da subjetividade perante o *Simbólico*<sup>24</sup>.

---

conceito de contradição em Marx supõe diversas instâncias da formação social que, para entendimento da interdeterminação de sua dinâmica histórica, precisariam de mais do que a multicausalidade. Assim, a sobredeterminação abre uma possibilidade de introduzir no marxismo uma lógica não-linear, na qual o processo produtivo coincide com a produção, com o produto, com o contexto e com a história.” (ALMEIDA-FILHO, 2021: 1-2)

<sup>23</sup> Essas características da sobredeterminação não são, contudo, exaustivas no que diz respeito à versão althusseriana da categoria. A categoria não poderia ser realmente explicada sem enfrentar um problema persistente: o estatuto teórico da contradição determinante em última instância (designada como “a economia” no trecho anteriormente citado de “Sobre a Dialética Materialista”) e, de modo mais amplo, o estatuto teórico da própria categoria de determinação. (tradução nossa)

<sup>24</sup> As one can see, in response to a problem that remains to be interrogated, Lévi-Strauss formulates at this point a logical and philosophical theory, analogous to and in many ways convergent with what he expounds, a few pages later, on the notion of mana, orenda, and the like. But what is of particular interest, glimpsed by Badiou in the aforementioned essay, is the vast theoretical space that Lévi-Strauss opens with this formulation, anticipating Lacanian speculation years later on the Symbolic and the Real, including Althusser’s reflections on these issues. It is a theoretical space rich with misunderstandings, overlaps, allegiances, and multiple intersections; it is a philosophical move with consequences that are still felt in the present, a move that remains unfinished even today. (ÍPOLA, 2018: 45-46) “Como se pode ver, em resposta a um problema que ainda precisa ser devidamente interrogado, Lévi-Strauss formula aqui uma teoria lógica e filosófica análoga — e, em muitos aspectos, convergente — àquela que ele expõe, algumas páginas adiante, sobre as noções de *mana*, *orenda* e similares. O que é de particular interesse — como percebe Badiou no ensaio mencionado — é o vasto espaço teórico que Lévi-Strauss abre com essa formulação, antecipando em vários anos as especulações lacanianas sobre o Simbólico e o Real, incluindo as reflexões de Althusser sobre essas mesmas questões. Trata-se de um espaço teórico rico em

Para o psicanalista não é possível pensar qualquer cadeia estruturada de significantes, simbólica por excelência, sem o *salto sobre uma hiância*, sem o risco — *zero-significante, sobre determinado*, por nossa vez arriscamos — sobre o qual a repetição estrutural, simbólica pode se desenrolar. Diz:

Ao contrário, cada vez que falamos de causa, há sempre algo de anticonceitual, de indefinido. As fases da lua são a causa das marés — quanto a isto, é claro, sabemos nesse momento que a palavra causa está bem empregada. Ou ainda, os miasmas são a causa da febre — isto, também, não quer dizer nada, há um buraco, e algo que vem oscilar no intervalo. Em suma, só existe causa para o que manca. Muito bem, o inconsciente freudiano, é nesse ponto que tento fazer vocês visarem por aproximação que ele se situa nesse ponto em que, ente a causa eu que ela afeta, há sempre claudicação. O importante não é que o inconsciente determina a neurose — quanto a isto, Freud faz de bom grado o gesto público de lavar as mãos. Mais dia menos dia vão achar alguma coisa, determinantes humorais, pouco importa — para ele dá na mesma. Pois o inconsciente nos mostra a hiância por onde a neurose se conforma a um real — real que bem pode, ele sim não ser determinado. [...] Estou certamente, agora, na minha data, na minha época, em posição de introduzir no domínio da causa a lei do significante, no lugar onde essa hiância se produz [...] (LACAN, 2008: 29-31)

Lacan oferece uma resposta “tipicamente psicanalítica” para o entorno de qual objeto que, no âmbito das sociedades edipianas, se estrutura a cadeia de significantes, a estruturação possível da subjetividade. Esse *objeto a*, o *não-questionado* organizador de toda sexualidade como estrutura emerge como a figura, não orgânica é verdade, do falo.

Como demonstra G. Deleuze, em texto:

Em que consiste este objeto=x? É e deve permanecer o objeto perpétuo de uma adivinhação, o *perpetuum móibile*? Seria uma forma de lembrarmos a consistência objetiva que assume a categoria do problemático no seio das estruturas. Finalmente, é bom que a questão “em que se pode reconhecer o estruturalismo?” conduza à posição de algo que não seja reconhecível ou identificável. Consideramos a resposta psicanalítica de Lacan: o objeto=x é determinado como falo. Mas esse falo não é nem órgão real, nem a série de imagens associadas ou associáveis: é o falo simbólico. Entretanto, é justamente de sexualidade que se trata; não se trata de outra coisa aqui, contrariamente às piedosas tentações sempre renovadas em psicanálise de adjurar ou de minimizar as referências sexuais. Contudo, o falso aparece não como um dado sexual nem como determinação empírica de um dos sexos, mas como órgão simbólico que funda *toda* a sexualidade como sistema ou estrutura, e com relação ao qual se distribuem os lugares ocupados de modo variável pelos homens e palas mulheres, e também as séries de imagens e de realidades. (DELEUZE, 2006: 241)

Ora, a psicanálise retira seu lastro materialista do constante contato com a realidade do sintoma, de indivíduos concretos e de análises sempre inacabadas no sentido estrito. Temos, entretanto, nesse efetivo contato prático, um importante dilema. Tratando de indivíduos já

---

mal-entendidos, sobreposições, alianças e múltiplas intersecções; um movimento filosófico cujas consequências ainda se fazem sentir no presente — um movimento que permanece inacabado até hoje.” (tradução nossa)

assujeitados ao campo simbólico *já-dado* não haveria, no fulcro do arcabouço conceitual psicanalítico, um privilégio ao *já-produzido* e não à potência produtiva, ao devir.

Édipo como o retorno idealista de Freud ou, de maneira lacaniana, o próprio *objeto foracluído*? Não à toa ressaltam G. Deleuze e F. Guattari que a esquizofrenia é o limite do procedimento psicanalítico. Segundo os autores “a grande descoberta da psicanálise foi a da produção desejante, a das produções do inconsciente. Mas, com o Édipo, essa descoberta foi logo ocultada por um novo idealismo: substitui-se o inconsciente como fábrica por um teatro [...]” (DELEUZE; GUATARRI, 2011: 40). Sendo o esquizofrênico, interessante para Freud só que, na prática, subalternizado perante os dilemas de quem se edipianiza de forma plena, como o neurótico, a efetiva demonstração do processo de produção indômita, como é dito, “antes de ser a afecção do esquizofrênico artificializado, personificado no autismo, a esquizofrenia é o processo da produção do desejo e das máquinas desejantes [...] ele pensa o processo como ruptura, intrusão, fora de uma relação fictícia com o eu, [...]” (*id*: 41).

Ruptura é ponto nevrálgico para o *já-além-estruturalismo* em Althusser. Isso o próprio Deleuze<sup>25</sup> reconhece, corroborando com nosso desenvolvimento, no texto “*Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*”, sob a forma do “acontecimento” ou do “accidental”, em Althusser o caráter, já visto, de imprevisibilidade da transformação social em ruptura:

*Em regra geral, o real, o imaginário e suas relações sempre são engendrados secundariamente pelo funcionamento da estrutura, que começa por ter seus efeitos primários em si mesma.* É por isso que não é absolutamente de fora que chega à estrutura aquilo que chamamos há pouco de “acidentes”. Trata-se, ao contrário, de uma “tendência” imanente. Trata-se de acontecimentos ideais que fazem parte da própria estrutura, e que afetam simbolicamente sua casa vazia ou seu sujeito. Chamamo-los de “acidentes” para melhor ressaltar, não um caráter de contingência ou de exterioridade, mas este caráter de acontecimento bastante especial, interior à estrutura enquanto esta jamais se reduz a uma essência simples. Assim sendo, um conjunto de problemas complexos coloca-se ao estruturalismo, concernentes às “mutações” estruturais (Foucault) ou às “formas de transição” (Althusser). É sempre em função da casa vazia que as relações diferenciais são susceptíveis de novos valores ou de variações, e que as singularidades são capazes de atribuições novas, constitutivas de outras estruturas. (DELEUZE, 2006: 245-6)

---

<sup>25</sup> Nossa tese, julgamos, traz uma pequena expansão para a afirmação de Toni Negri (2022: 182-3) de que haveria um certo deleuzianismo no último Althusser. Podemos pensar, ao contrário, ambos os autores, em todas as “fases” como intérpretes não do ‘pós-moderno’ mas da produção material incessante e “sem perdão”. Em texto: “Esses escritos versavam sobre a reabertura do pensamento althusseriano por si mesmo. Sobre questões que não se fixavam somente no tema da volatilidade da dimensão histórica, como uma espécie de abertura pós-moderna ao pensamento, mas que versavam, sobretudo, em profundidade, sobre a complexidade interna da luta de classes. Era algo que Althusser começara a compreender, em suas dimensões mais abertas e mais novas. Era incrível, e quero dizê-lo aqui: havia efetivamente certo deleuzismo no Althusser da última fase. Não um deleuzismo fraco, mas, ao contrário, um deleuzismo forte.”

O que ora ressaltamos é, que em impressão negativa, Lacan mesmo reconhece essa diferença essencial perante o procedimento althusseriano. Ao afirmar, frente a uma pergunta acerca da divergência entre ambos sobre a necessidade ou não de *endereçamento da carta* (grosso modo da necessidade da estruturação já-dada, do significante, possuir contrapartida intersubjetiva necessária<sup>26</sup>), que Althusser, não sendo “prático”, está em *outro campo*, campo esse, inferimos, que o devir da produção materialista se faz incidente<sup>27</sup>.

É precisamente esse ponto que Althusser ressalta em autobiografia:

Je méditais alors mon “*histoire*” du philosophe matérialiste qui “prend le train en marche” sans savoir d’où il vient ni où il va. Et je pensai aux “lettres” qui bien postées n’arrivent pas toujours à leur destinataire. Or je lus un jour sous la plume de Lacan qu’ “une lettre parvient toujours à son destinataire”. Surprise! Mais l’affaire se compliqua d’un jeune médecin hindou qui fit une courte analyse chez Lacan et, à la fin, osa lui poser la question suivante: “Vous dites qu’une lettre parvient toujours à son destinataire. Or Althusser affirme le contraire: il advient qu’une lettre ne parvient pas à son destinataire. Que pensez-vous de as thèse qu’il dit matérialiste?” Lacan réfléchit bien dix minutes (dix minutes pour lui!) et répondit simplement: “Althusser n’est pas un praticien.” Je compris qu’il avait raison: de fait, dans les rapports de transfert de la cure, l’espace affectif est ainsi structuré qu’il ne s’y trouve nul vide qu’en conséquence, tout message inconscient bel et bien adressé à l’inconscient de l’autre, lui parvient nécessairement. [...] Lacan avait raison, mais moi aussi [...] C’est alors que j’entrevis l’issue. Lacan parlait du point de vue de la pratique analytique, et moi du point de vue de la pratique philosophique, deux domaines différentes que je ne pouvais, si j’étais conséquent avec ma critique du matérialisme dialectique classique, rebattre l’un sur l’autre [...] (ALTHUSSER, 1992: 179)<sup>28</sup>

<sup>26</sup> “Todos estes deslocamentos, todos estes jogos de tapeação são efetuados em torno de um significante, a carta, envelope do qual cada personagem conhece de cada vez as aparências mas ignora o conteúdo: o que ilustra os poderes, a supremacia do significante. Mais ainda, este significante único — circula sob a cegueira de uns e o mutismo de outros: o rei não vê, a rainha não pode dizer nada, o ministro não sabe o que fazer, a polícia não vê logo etc.: o que ilustra o lugar do inconsciente ao mesmo tempo muito próximo e fora de alcance. Este único significante, também ele circula, efetua um trajeto e durante seu percurso é trocado por substitutos: o que ilustra a cadeira da linguagem até mesmo em sus aspectos (seus substitutos) retóricos ou ideológicos. E sobretudo cada um dos personagens se determina em sua relação à a carta; o que ilustra a lei, a dominação do significante. Nenhum dos personagens pode escapar a essa lei; se alguns às vezes a esquecem, a lei do significante não os esquece jamais.” (FAGES, 1977: 37)

<sup>27</sup> “O conceito de devir desempenha efetivamente o mesmo papel cosmológico axial em *Mil platôs* que o conceito de produção n’*O Anti-Édipo*. Não porque ‘tudo é devir’ — o que seria um solecismo —, nem porque não haja outras ideias interessantes no livro, mas porque o dispositivo antirepresentativo por excelência dos *Mil platôs*, aquele que bloqueia o trabalho da representação, é o conceito de devir, exatamente como a produção era o dispositivo antirrepresentativo d’*O Anti-Édipo*. [...] A produção é um processo em que se realiza a *identidade* do homem e da natureza, em que a natureza se revela como processo de produção. [...] Devir, ao contrário, é uma participação ao ‘anti-natural’ entre o homem e a natureza; ele é um movimento instantâneo de captura, simbiose, conexão transversal entre heterogêneos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018: 185-6)

<sup>28</sup> “Eu meditava então sobre minha “história” do filósofo materialista que “pega o trem em movimento” sem saber de onde ele vem nem para onde vai. E pensei nas “cartas” que, embora bem postadas, nem sempre chegam ao seu destinatário. Pois bem, um dia li, sob a pena de Lacan, que “uma carta sempre chega ao seu destinatário”. Surpresa! Mas a questão se complicou com um jovem médico hindu que fez uma breve análise com Lacan e, ao final, ousou lhe fazer a seguinte pergunta: “O senhor diz que uma carta sempre chega ao seu destinatário. Ora, Althusser afirma o contrário: acontece que uma carta não chega ao seu destinatário. O que o senhor pensa dessa tese que ele chama de materialista?” Lacan refletiu por uns bons dez minutos (dez minutos — para ele!) e respondeu simplesmente: “Althusser não é um prático.” Compreendi que ele tinha razão: de fato, nas relações

Desenvolveremos, no próximo capítulo, a forma pela qual Carlos Henrique Escobar, em recepção contemporânea do pensamento althusseriano, atentou para essa dimensão *política* e *além estrutural* da conceituação acerca da sobredeterminação.

### 1.3. A recepção do *além-estrutural* do althusserianismo por Carlos Henrique Escobar

Enfocamos, para fins metodológicos, dois textos da década de 1960 de Escobar. São textos em que a discussão autocrítica de Althusser, posterior à 1968, está menos incidente. Estamos, ainda, construindo leituras sintomais, em uma abordagem subterrânea, como acima desenvolvido através de Emílio de Ípola. Analisaremos, portanto, os trabalhos *De um marxismo com Marx* de 1966 e *Resposta a Carpeaux* de 1968<sup>29</sup>.

No primeiro texto, normalmente representado como uma peça ortodoxa de divulgação observamos algumas escolhas teóricas que nos informam qual era a preocupação que Escobar já enfocava na leitura de Althusser. Chama a atenção, de pronto, como, de forma próxima à qual iniciamos nosso capítulo é a questão da distinção entre dialética e analítica que o anima:

Sensível a estes caminhos do marxismo e atento aos elementos de que dispõe para cursá-lo, Althusser propõe-nos, juntamente com um estudo novo de Marx (e por motivo dele), um vigoroso instrumento de trabalho que resolveria alguns dos mais difíceis problemas do nosso tempo. Refiro-me em particular às questões da história e da estrutura, da razão dialética e da razão analítica. (ESCOBAR, 1966: 32)

---

de transferência da cura, o espaço afetivo está estruturado de tal modo que nele não se encontra vazio algum e, em consequência, toda mensagem inconsciente, efetivamente endereçada ao inconsciente do outro, necessariamente lhe chega. [...] Lacan tinha razão — mas eu também. [...] Foi então que entrei a saída: Lacan falava do ponto de vista da prática analítica, e eu do ponto de vista da prática filosófica — dois domínios diferentes que eu não podia, se quisesse ser coerente com minha crítica ao materialismo dialético clássico, reduzir um ao outro. [...]” (tradução nossa)

<sup>29</sup> “Mas o seu nome marcou o cenário intelectual brasileiro quando começou a divulgar e defender as teses de Louis Althusser sobre a obra de Marx. Foi, sem dúvida, o pioneiro em nossa formação social da obra de Althusser, e a seu redor se formou a primeira geração de intelectuais identificados com as posições de Althusser do que viria a ser chamado “*Grupo Tempo Brasileiro*”. O ponto de partida é o seu artigo “*De um marxismo com Marx*” publicado no número 13/14 da revista *Tempo Brasileiro* em 1966-67. Neste artigo, Escobar realizou uma síntese dos principais pontos abordados por Althusser publicados em *Pour Marx* e *Lire le Capital*, ambos publicados em 1965. Escobar estava sintonizado com o momento em que vivia o marxismo francês a partir da reviravolta dada por Althusser com a sua leitura original da obra de Marx. Todavia, nesse contexto, Althusser foi identificado por seus críticos como um autor “estruturalista”, e, de certo modo, Escobar ajudou a essa associação com a organização e tradução de dois livros publicados pela Zahar: *O método estruturalista* de 1967 e *Estruturalismo e marxismo* de 1968. Além disso, publicou na revista *Tempo Brasileiro* no número 15-16 de 1968 — inteiramente dedicado ao tema do estruturalismo francês — o seu artigo “*Resposta a Carpeaux*”, dirigido ao texto de autoria do crítico literário Otto Maria Carpeaux “*O estruturalismo é o ópio dos literatos*” publicado na *Revista Civilização Brasileira* nº. 14.” (MOTTA, 2022)

Escobar escolhe, portanto, realizar a exordial de sua explanação do pensamento althusseriano justamente pela questão da reconstrução conceitual da dialética em Marx. E é, precisamente, a especificação da dialética marxiana frente a hegeliana que o possibilita afirmar que, com Althusser, o marxismo se afasta novamente, e decisivamente, de colonizações idealistas que o pensamento da ordem tenta lhe impor. Seu apelo é pela observação do caráter político e subvertedor, da mesma forma que observamos na leitura *subterrânea* de um materialismo já-pós-estrutural, em Ípola, do conceito de sobredeterminação.

Vejamos:

A partir desta acumulação de contradições onde muitas são totalmente opostas com sentido, origem e nível diferentes (e apesar de tudo se constituem nisto que Althusser chama de “unidade de ruptura”), é a partir daqui que “não é mais possível falar de uma única virtude da contradição geral”. A manutenção de uma posição no interior do marxismo que validasse assim, simplesmente, esta contradição geral asseguraria, contrariando seus desígnios, a sobrevivência em seu meio do hegelianismo ideológico. Não se discute, evidentemente, a presença ativa desta contradição fundamental que é a “contradição entre as forças de produção e as relações de produção, encarnadas essencialmente na contradição entre duas classes antagonistas”, contudo, constituiria um erro pretender que todas estas “contradições” e sua “fusão” não fossem senão o puro *fenômeno*. O marxismo por estar situado num plano de análise científica só organiza o real na medida em que conhece e atua nele. Althusser utilizando aqui, e sempre quando se trata de fundamentar seus conceitos decisivos, os marxistas práticos revolucionários, se nega, fundamentado em suas experiências concretas, a chamar de *puro fenômeno* a todas as formas superestruturais. (ESCOBAR, 1966: 38)

Escobar não deixa revestir, sob o signo supracitado, de um caráter acontencimental a produção conceitual retomando, portanto, o caráter e produtivo da definição de categorias e chaves analíticas. Ressalta, entretanto, que mesmo subsistindo o acontecimento a sua hermenêutica fundamental deve advir da chave estrutural e dessubjetificada, como percebemos:

O que sobra da carta de Engels a Bloch? Para Althusser não sobra mais que uma frase onde a resultante final não é mais, propriamente, a determinação econômica, “mas... ‘o acontecimento histórico’ [...] O que faz que um acontecimento seja histórico, não é simplesmente o fato dele ser um acontecimento, mas sim sua inserção nas formas históricas, nas formas do histórico como tal (as formas da estrutura e da superestrutura), formas que não tem nada a ver com “o vazio epistemológico das vontades individuais”. “Um acontecimento que se encaixe nessas formas, *que é conteúdo possível para estas formas*, eis aí um acontecimento histórico”. (ESCOBAR, 1966: 41)

Já o texto de 1968, *Resposta a Carpeaux* traz uma leitura atenta ao caráter *vívido* do conceito em Claude Lévi-Strauss. Já desenvolvemos o caráter além-estrutural do antropólogo belga, na figura de seus conceitos de *Mana* e *significante vazio*.

Escobar, por sua vez, demonstra uma outra dimensão em seu artigo: a necessidade de, antes de qualquer construção intelectiva ou categorial, viver o conceito, como uma produção que não se submete, em sua integralidade, ao papel; ou, como o próprio antropólogo já previa,

aos bancos de dados informacionais. Esse é o fundamento de alguns conceitos-chave em sua ciência social, a saber, *bricolagem e pensamento neolítico*.

Percebemos essa clara expressão no texto do filósofo brasileiro:

Como vemos, e sobre este aspecto Bernard Pingaud tem razão: para o estruturalismo de Lévi-Strauss a verdade deve ser vivida antes de ser dita. A ordem não vem de fora, ela não é uma “abstração cômoda, e finalmente uma maneira de se desembaraçar das coisas, substituindo-as por uma forma arbitrária”. “O estruturalismo, diz Lévi-Strauss, recusa todo dualismo. Ele é uma união íntima do sensível e do intelectual.” Há, evidentemente, na origem da reflexão de Lévi-Strauss, a descoberta da natureza (e da geologia), vista como ordem cujas leis reclamam nossa curiosidade trabalhada. (ESCOBAR, 1968: 111-2)

Escobar ainda adverte que a origem dessa concepção “sensível e vivida” do conhecimento só pode ter origem em uma revolução do conhecimento posterior aos trabalhos limítrofes e revolucionários de Marx e Freud:

A importância dessa experiência do conhecimento, consigo mesmo, atua até mesmo na escolha que Lévi-Strauss faz de suas fontes teóricas. É em Freud, em Marx, na geologia, que ele encontra, com razão, os métodos de trabalho que se “preocupam em estabelecer uma relação entre o sensível e o racional”. (ESCOBAR, 1968: 112)

São elementos ainda encontrados na forma *subterrânea* e *sintomal*. Julgamos, entretanto, já presentes e passíveis de serem desenvolvidos em todo trabalho posterior do autor. Veremos isso em sua recepção do althusserianismo autocritico dos anos 1970; na obra de transição, com comentários sobre Nietzsche, Foucault e Deleuze, nos anos 1980 e 1990; e finalmente na obra de maturidade com os livros *Marx trágico*, *Marx: filósofo da potência*; *Nietzsche: dos companheiros*; e *Zaratustra: o corpo e os povos da tragédia*.

## Capítulo 2: Da “Ciência dos Discursos Ideológicos” ao “Pensamento Galático”: considerações acerca da travessia teórica de Carlos Henrique Escobar

### 2.1. A “Ciência dos Discursos Ideológicos” como uma *ciência alegre*: a revolução de Ferdinand de Saussure por Escobar

Em um de seus livros de maturidade, *Nietzsche... (dos “companheiros”)*, de 2000, Carlos Henrique Escobar, ao comentar a conceituação do “Eterno Retorno” de Nietzsche, busca diferenciar a sua interpretação das leituras que, segundo ele, são abstratas e não trágicas. Afirma que o *retorno* não é uma síntese de tempos, de base aritmética, mas elementarmente o *tempo sujo* em si. “Os *instantes* são tudo em *todos-coxos* [...]” (ESCOBAR, 2000: 174). *Sujo, coxo, conteutizado*; na leitura do autor, dotado de *corporeidade*. Descreve como “um *referente sujo* (mortal e corporal, enquanto acaso *adivinhado*) e é também um *trabalho*: o *pensar pesado do pensamento*” (ESCOBAR, 2000: 178).

A conceitualização do Eterno Retorno, percebe-se, é construída para, antes de tudo, afirmar. Afirma, entretanto, negando uma outra forma de afirmação, a saber, a que emerge como uma positividade que surge para suplantar todas as outras: a crença no absoluto valor da verdade, em especial, da verdade científica. Como já demonstrava Nietzsche na *Gaia Ciência* “A questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que ‘*nada* é mais necessário do que a *verdade* [...]’” (NIETZSCHE: 2012: 208-9). A referida “crença suprema” é interpretada, como era de se esperar da leitura nietzschiana, dentro do âmbito das moralidades socialmente construídas, precisamente, das moralidades que se estabelecem.

Nietzsche arremata, assim, a filiação da positivação não trágica da ciência como uma sobrevida da metafísica, no limite, do impulso religioso cristão:

Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa então negar sua contrapartida, este mundo, *nossa* mundo?... Mas já terão compreendido aonde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... (NIETZSCHE, 2012: 2010)

O espírito da científicidade, “crítico e ateu”, como descreve Nietzsche, se constrói lastreado, portanto, em uma garantia última de verdade. Da “verdade a todo custo” que só pode

emergir se encontra uma base firme para toda abstração. Uma base, inferimos, além-corpórea e numênica, uma base religiosa<sup>30</sup>. A ciência, em sua feição não trágica, joga suas verdades, mesmo que parciais e fadadas à falseabilidade, ao “eterno e divino” do saber abstrato.

A ciência trágica, e, por isso, “*gaia*”, “*gay*”, “*alegre*”, o *alegre saber*, apenas se constrói quando a parcialidade de toda pretensão de *uno*, de um plano transcendente para todas as imanências, se desvai. Por isso a necessidade do Eterno Retorno. Não é o apelo à possibilidade de uma abertura ideal de novo tipo aos saberes, ponto onde Escobar critica interpretações concorrentes. “O *aberto sujo* de Nietzsche (como visitação ou experimentação de si mesmo, ou como *acaso pesado singular*) não se confunde com o ‘aberto ideal’ de um Heidegger ou de um Deleuze” (ESCOBAR, 2000: 176).

Observando a chave hermenêutica do *aberto sujo* por Escobar podemos, sem embargo, interpretar a concepção do Eterno Retorno presente na *Gaia Ciência*. O revir, baseado no *infinito do cosmos* e, consequentemente, na necessária eternidade do presente, na verdade ontológica do *aqui e agora*, libera o *sujo do corpo* de sua purificação ideal ou divina. Algo outro pode acontecer, mas, o que temos, mesmo sujo, nunca é menos perfeito. Escobar dirá que aqui se funda a possibilidade de uma *liberdade suja*. “A *liberdade suja* do *acaso pesado singular* – esta sua fronte – que cabe (eticamente) escolher, isto é escolher a liberdade contra a arbitrariedade” (ESCOBAR, 2000: 185).

É ainda na *Gaia Ciência* que encontramos a clássica formulação do Eterno Retorno:

Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais de uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem [...] (NIETZSCHE: 2012: 205)

Construir uma ciência que recusa a ilusão de abertura e ilimitação abstrata da verdade e do saber. Uma ciência que se saiba *suja, corporal*. Se os termos nietzschianos só emergem ao primeiro plano em etapas posteriores de sua obra é, já de maneira bem precoce, que observamos

<sup>30</sup> Companheiro de Escobar no trabalho de produção e divulgação teórica dos anos 1960 e 1970, Eginardo Pires sintetiza de maneira fecunda a crítica ao “religioso” da heurística da “dúvida absoluta” para a construção de uma base insofismável para o saber científico: “Bachelard mostrou, comentando Descartes, que a dúvida universal é extensa demais para ser fecunda; não conduz a nenhum resultado determinado. Diga-se mais: ela se prende a uma exigência desmesurada, ideológica, de uma filosofia que nasceu da religião e da fé: o ideal da certeza absoluta. É em nome desta exigência subjacente que os positivistas lógicos criticados por Neurath se atêm ao empirismo, à mitologia dos dados inquestionáveis: uma teoria deve cair se contradiz uma certeza absoluta desta ordem.” (PIRES, 1971: 172)

esse impulso nas propostas teóricas de Escobar. Ao lado da divulgação dos autores franceses (Althusser em particular), Escobar buscou, nos anos 1970, construir o que denominava de *Ciência dos Discursos Ideológicos*.

O procedimento teórico fundamental de Escobar, na construção desta referida ciência, é o de depurar o que chama de “contenção estruturalista” da gigantesca novidade que Ferdinand de Saussure traz para a interpretação dos fenômenos da linguagem. Ao considerar o “conceito” do que se fala como “significado”; a imagem acústica que se fala como “significante”; e relação entre as duas dimensões como arbitrárias pode, o linguista suíço, construir uma abordagem fundada não na evolução diacrônica da representação da realidade mas, outrossim, na realidade efetiva e sistemática da língua como um objeto *sempre já completo*.

Assim observamos no texto do *Curso de linguística geral*:

Psicologicamente, abstração feita de sua expressão pelas palavras, nosso pensamento é somente uma massa amorfa e indistinta. Filósofos e linguistas sempre têm concordado em reconhecer que, sem o recurso dos signos, seríamos incapazes de distinguir duas ideias de maneira clara e constante. Tomado em si mesmo, o pensamento é como uma nebulosa onde nada está necessariamente limitado. Não existem ideias preestabelecidas, e nada é distinto antes do aparecimento da língua. [...] Portanto, podemos representar o fato linguístico em seu conjunto, isto é, língua, como uma série de subdivisões contíguas desenhadas ao mesmo tempo sobre o plano indefinido das ideias confusas (A) e sobre o plano não menos indeterminado dos sons (B). (SAUSSURE, 2021: 169)

Como analisa Jean-Claude Milner, com Saussure, só se pode conceber a entidade linguística como algo diferencial. Tão importante quanto esse elemento, ademais, é o caráter de “corte no fluxo do pensamento” que o signo linguístico possui. Afirma, “[...] le signe ne représente rien; il est seulement un point de contact entre des fluxes” (MILNER, 2002: 43)<sup>31</sup>. Ele não representa, em outros termos, ele funda uma outra forma de pensar a relação entre o real e a conceituação intelectiva. Estamos, agora, apartados da concepção clássica, da lógica escolar como Milner desenvolve, que remonta ao aristotelismo. (MILNER 2002: 44).

Basilar para Escobar é o caráter de ruptura de Saussure. O filósofo brasileiro posiciona o fundador da linguística como um autor de *corte* e, portanto, de “solidão teórica”. Isso significa que, ao exemplo de Freud e Marx, Saussure não possuía uma linguagem teórica disponível para a plenitude de sua novidade. “Saussure não encontra onde pensar a sua descoberta, pois o passado linguístico é como um deserto e o presente teórico (e ‘humano’) é como que surdo”

<sup>31</sup> “[...] o signo não representa nada; ele é somente um ponto de contato entre fluxos.” (tradução nossa)

(ESCOBAR, 1973: 28). O procedimento do pensador suíço é, frente essa aridez teórica, o de produzir conceitualmente sobre pedaços da abordagem estabelecida. O grande problema, tema da crítica de Escobar ao saussurismo dominante, é o desenvolvimento de uma “defesa” da realidade pré-corte, pré-revolucionária, em nome do “pai fundador”, mas que, na prática, se consolidada como mais uma barreira.

Como se percebe em texto:

A ideologia dominante iria converter então a *linguística do corte* em linguística prático-técnica, isto é, num jogo descritivo ao qual se converteu a análise estrutural em sua integridade. [...] Este revisionismo em Saussure (Marx e Freud) muitas vezes baseia-se inteiramente no caráter ambíguo dos próprios conceitos da linguística do corte. Se Marx teve de utilizar seguidamente, senão mesmo de trabalhar seu objeto de conhecimento em categorias hegelianas, e Freud utilizou conceitos herdados da biologia e da psiquiatria, Saussure não só (em que pese o caráter marcado e dramático de seu *silêncio*, e justamente porque negava-se a pensar a linguística nas noções da linguística do seu tempo) trabalho com algumas noções da linguística anterior, na medida em que não conseguiu precisar a *força da novidade* (do seu objeto de conhecimento) na relação, de adequação e de inadequação desse conteúdo novo com os quase-conceitos que muitas vezes empregou. (ESCOBAR, 1973: 34)

O filósofo ainda explicita o fulcro desse “esvaziamento logocêntrico” de Saussure pelos estruturalistas. Adviria, precisamente, da negação do caráter produzido (e produtivo) do conceito de *langue*, fundamental no edifício saussuriano. Operou-se, percebemos, pela via que já aludimos na abertura do texto presente: pela fabulação de uma “ciência” destragicizada, aberta ao abstrato e ao absoluto. Saussure, na linhagem descortinada pelos editores do *Curso de linguística geral*, seria, no máximo, um desbravador do “inconsciente simbólico universal”. (ESCOBAR, 1973: 36)

Perante a referida “contenção”, Escobar busca demonstrar como o surgimento de uma ciência é, e só pode ser, fruto de uma produção teórica. Uma produção que, afirma, acontece com o conceito de *langue*. Para atestar essa novidade, na qual sua obstaculização deve ser combatida, o autor recorre, como exemplificação e modelo, à fundação de uma prática científica anterior, a saber, a da física construída a partir de Galileu.

Escobar, no texto *As leituras e a leitura prático-teórica* (1971), esclarece que muito da física escolar, hoje naturalizada, é, na realidade, fruto de um laborioso trabalho de produção teórica. Uma produção teórica que é, em último critério, lastrada na criação anti-empiricista de conceitos “novos” perante a realidade de seus fundadores. Anti-empiricista pois o que hoje se apresenta como “natural” foi empreendido contra o que era “evidente” no paradigma anterior, aristotélico.

O nosso autor desenvolve:

E se os princípios da física moderna, vividos como princípios simples por todos nós, não permitem mais que se perceba a complexidade da sua produção científica (muito menos de sua oposição à “leitura espontânea”, das “físicas” pré galileanas), é porque nos cabe atinar com a importância de uma *leitura epistemológica* destas ciências das “leituras”, onde os discursos (ideológico e científico) se revelam na especificidade estrutural de seus objetos. [...] Na verdade esta “evidência” foi produzida por Galileu e Descartes, afrontando o que era “evidente” para os gregos e os medievais: “Este fato não pode ser explicado senão admitindo ou reconhecendo que todas estas noções ‘claras’ e ‘simples’ que formam a base da ciência moderna não são ‘claras’ e ‘simples’ *per se* e *in se*, mas apenas na medida em que elas fazem parte de um certo conjunto de conceitos e de axiomas, fora dos quais elas não são nada ‘simples’ (p. 178, *Galilée et la révolution scientifique*, A. Koyré). (ESCOBAR, 1971: 101; 103)

Escobar, no mesmo texto, adverte que não há de se falar em “compilação” das observações efetivas, advindas da engenharia e da técnica, como base para a revolução na física. “Galileu não apreende 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-os” (ESCOBAR, 1971: 95).

Fundamental não é exatamente a observação mas a produção de uma nova forma de observar. Uma produção que não é *espontânea* mas condizente com as dificuldades que emergem a partir de fatos que complexificavam a base epistêmica anterior. No caso da física de Galileu o que antes dominava era a “física aristotélica” que, podemos retroagir, é fortemente mais condizente às condições humanas de apreensão do que era a novidade rompente.

A axiomática aristotélica se lastreava em conceitos como “valor”, “perfeição” e “harmonia”. Seriam adaptados a uma percepção de mundo coerente à limitação da visão e da sensibilidade humana. O “lugar natural” de um corpo seria o chão. Evidente já que é muito difícil enfatizar a transitoriedade do que é o chão. Universo finito e sua ciência condizente.

Escobar, por sua vez, explicita: “A finitude do universo na física da antiguidade dá lugar a um universo aberto, conceituado, cujo efeito (efeito desta prática teórica) nas outras práticas sociais se fará sentir globalmente” (ESCOBAR, 1971: 96-7). Universo aberto que não poderia ser apenas *descortinado*, aberto como uma luz penetrando o véu da ignorância, mas produzido, “[...] a matematização (geometrização) da natureza e, consequentemente, a matematização (geometrização) da ciência não são senão um *objeto novo*, um objeto teórico produzido na prática de conhecimento de Galileu” (ESCOBAR, 1971: 96).

O que está em jogo é a abertura para uma nova “naturalização”. Uma nova “pedagogia axiomática de mundo”<sup>32</sup>. A geometrização da física é fundamental para a interpretação dos

---

<sup>32</sup> Nesse ponto é fundamental relembrar o apontamento de E. Balibar acerca da centralidade da cristalização pedagógica de um novo paradigma como central para toda a abordagem “racionalista aplicada” da ciência em

movimentos dos corpos que ocorrem em um mundo que vai para além da percepção da terra como “base imutável”. Não é, como estamos apontando desde o princípio, uma vitória do “espírito limpo e eterno de racionalidade”. É um labor, uma explicação “concreta no pensamento” para uma racionalidade, que apreende uma outra axiomática (a terra móvel entre tantos corpos móveis possíveis).

Retomando o livro *Proposições para uma semiologia e uma linguística (Uma nova leitura de Saussure)* percebemos que Escobar precisa onde Saussure, na fundação de sua ciência, empreende um procedimento análogo ao do Galileu na construção de sua física. Para o filósofo brasileiro tanto Galileu quanto Saussure se posicionam em patente indiferença perante o que se entendia como “natureza” em seus campos de origem. A natureza, o lugar natural dos corpos, deixa de ser questão para Galileu tanto quanto a “origem natural dos discursos da língua”, a ser acessada pela via da regressão diacrônica, deixa de ser o problema central para Saussure. No lugar das origens, ou seja, da ausência de máscaras, e de sua busca (a ciência não trágica que reaparece), encontramos técnicas e procedimentos para a interpretação, sempre parcial e situacionada, da produção histórica das formações de saber (ESCOBAR, 1973: 104)<sup>33</sup>.

João Kogawa (2015) atesta que a leitura contemporânea de Saussure que mais se aproxima da de Escobar é a de Simon Bouquet. Os dois, para Kogawa, consideram que o pensamento do genebrino não se esgota na fundação da linguística, como constata:

A tese de que, no pensamento saussuriano, a Semiologia precede a Linguística é explicada, dentre outros pontos, pela reflexão filosófica que o genebrino faz sobre a linguagem. Dessa reflexão deriva que a arbitrariedade do signo, bem como o valor a ela relacionado – princípios que definem a *langue* como objeto da Linguística científica –, só pode ter consistência a partir da comparação entre sistemas

---

Bachelard. Em texto: “O que interessa em Bachelard não é o simples fato de uma descontinuidade, não é o simples fato de uma mudança de linguagem, ou de referencial, que faz do pensamento de um tempo o contrassenso de outro, o não-pensamento de outro, do discurso de um tempo o não-discurso completamente incompreensível de outro. Mas sim o mecanismo complexo dessa diferença, que se inscreve sempre em diversos níveis, nos sistemas de muitas atividades e de formas intelectuais correspondentes. Não apenas ao nível das formulações teóricas, mas ao nível da atividade técnica (muito além da simples técnica experimental de laboratório), e no nível da atividade pedagógica (escolar).” (tradução nossa) (BALIBAR, 1991: 15)

<sup>33</sup> “A problemática da ‘natureza’ é própria da ideologia filosófica e se encontra em outro ‘terreno’ que aquele da problemática científica. Se Galileu, por exemplo, não poderia responder à questão que por ventura lhe colocassem a respeito da ‘natureza’ (categoria fundamental da física aristotélica) é porque sua Física do corte era absolutamente *indiferente* a esta questão. Pois bem, Saussure tem plena consciência não apenas da problemática nova onde a linguística se situa, mas também de que, para ela, é *indiferente* a problemática da ‘origem natural’ (‘natural ou não’) dos discursos de língua. No lugar disso ele prefere prensar as *formações de língua como prática produzidas na história*. E se repetimos ainda uma vez tudo isso, é para aproveitar aquela parte do texto citado que se diz: ‘a faculdade de articular palavras não se exerce senão com a ajuda de instrumento criado e fornecido pela coletividade’.” (ESCOBAR, 1973: 104)

semiológicos diferentes, e não apenas do estuda das línguas naturais. (KOGAWA, 2015: 95)

A tese acima referida, de que a semiologia precede a linguística, coaduna com a interpretação de que o *Curso de linguística geral* oblitera, por sua edição, o caráter completo de ruptura da intervenção de Saussure. Tanto para Escobar como para Bouquet, Saussure não era um lógico ou um gramático, mas, de todo, um filósofo da ciência e da linguagem (KOGAWA, 2015: 96). Com isso, na visão de Kogawa, Saussure traria importantes transformações para o saber dos fenômenos linguísticos em dois outros níveis, que vão além da simples construção programática de uma “linguística científica”, especificamente, o epistemológico e o filosófico.

Na epistemologia há uma séria tentativa de “corte”; de separar o saber da nova ciência das anteriores (históricas e diacrônicas). Mais nos interessa o segundo, filosófico. Nas palavras de Kogawa, “[...] a reflexão filosófica sobre a linguagem, no sentido de uma metafísica do saber não atende aos critérios de positividade de uma ciência galileana” (KOGAWA, 2015: 96). Ou seja, na presente interpretação temos, com Saussure, um segundo “corte” no saber. Além da ruptura, já aludida, com a concepção basilar de “natureza” da filosofia aristotélica, temos a construção de uma posição externa à positivação geométrica acarretada pela revolução de Galileu.

O estruturalismo linguístico, tributário da interpretação “positiva” do *CLG* de Saussure, buscou dotar de precisão cartesiana a construção teórica do genebrino. Esquece, portanto, caráter revolucionário de sua filosofia. Kogawa afirma que esse “equívoco” é fruto da “unilateralização do aspecto lógico/algébrico evocado pela prática estrutural” (KOGAWA, 2015: 106). Saussure estaria em ruptura com as duas posições anteriores sobre a linguagem. A aristotélica, primeiramente, onde “as coisas são duplamente compostas por matéria e pela forma que o espírito dá a ela, [...] conhecer é ter algo das coisas no espírito, e a representação intelectual é da mesma ordem que a imagem mental” (KOGAWA, 2015: 106). Na posição de Descartes, resposta filosófica à revolução científica de Galileu<sup>34</sup>:

---

<sup>34</sup> “A propósito da maioria dos grandes ‘autores’ da Filosofia, podemos observar, na conjuntura sob a qual eles pensam e escrevem, a conjunção de acontecimentos *políticos* e *científicos* que representam modificações importantes na conjuntura anterior. [...] Assim, convidamos o leitor a fazer a seguinte leitura: a Filosofia de Descartes, que marca um momento capital na história da Filosofia, já que inaugura o que podemos chamar de ‘Filosofia moderna’, acontece a partir da *conjunção* de modificações importantes nas relações de classe e no Estado, por um lado, e, por outro, na história das ciências. [...] Na *história das ciências*: a fundação da ciência física por Galileu representa o grande acontecimento científico dos Tempos Modernos, comparável somente, por sua importância às outras duas grandes descobertas que conhecemos, a descoberta pela qual foi criada a

[...] alma e corpo não aparecem indissociáveis. Espírito e matéria são de natureza ontológica distinta. Isso representa uma ruptura com o pensamento aristotélico na medida em que a relação de similitude se transforma em relação de representação, ou seja, a coisa representada não é mais da mesma natureza que aquilo que a representa: a ideia é um conceito do espírito e não se situa na extensão material – “A ideia de círculo não é redonda”. Para a concepção cartesiana do espírito, a linguagem e o pensamento são um cálculo aritmético ou algébrico. O espírito deixa de funcionar de forma analógica para operar de modo digital. (KOGAWA, 2015: 106-7)

A invenção saussuriana, em sua novidade propriamente filosófica, está em ruptura com as duas posições acima descritas. Haveria, entre elas, uma solidariedade de fundo, como descreve Kogawa, na “ideia de constituição de um saber primeiro e totalizante” (KOGAWA, 2015: 107). Ainda não se questiona, em Descartes, o caráter “universal e absoluto da razão” mantendo, assim, como objeto da metafísica o questionamento sobre o que é o todo. Kogawa alerta que, sob a perspectiva cartesiana, há uma negligência do caráter de especificidade e de domínios da ciência, bem como uma dificuldade de tratar os aspectos não positivos do saber.

A interpretação apenas estruturalista de Saussure, arremata Kogawa, se constitui devedora da perspectiva galileana/cartesiana do saber científico. Para ela haveria apenas uma evolução da posição generalizante e universalista na intervenção saussuriana. O método da linguística, assim, permitiria a plena formalização do signo e, precisamente, sua análise em termos de combinatoria sistemática e estrutural, com a possibilidade de extrair “o social” da “história”; “o sincrônico” do “diacrônico”. Kogawa demonstra que o procedimento, ao se tomar Saussure em sua integridade, é outro: a dotação de prioridade para a Semiologia frente o método linguístico.

Vejamos:

Sob esse prisma, Bouquet mostra que não é a Semiologia – ciência geral dos signos, que pressupõe o conceito formalizado de signo- que depende da Linguística como modelo unificador, mas a Linguística é que depende da teoria do signo constitutiva da Semiologia. O conceito de signo – postulado por Saussure, a partir da ciência fonológica de seu tempo e constitutivo da Semiologia – é o ponto nodal para o futuro projeto de uma Linguística Geral. (KOGAWA, 2015: 111)

Escobar, para Kogawa (2015: 252), interpreta de maneira materialista e marxianizada os conceitos de Saussure. As categorias de signo, estrutura, sistema, significante e *langue*; com aportes althusserianos, permitem a constituição, como já aludimos, da Ciência dos Discursos Ideológicos. A linguística, como na citação acima expressa, aparece nessa proposta de campo

---

Matemática no século V e aquela que iria lançar as bases de uma Ciência da História por Marx, em meados do século XIX.” (ALTHUSSER, 2008: 36-7)

de saber não como o modelo da razão humana, mas, humildemente, como “meios de trabalho”<sup>35</sup> dos discursos ideológicos, agora sim temas de uma ciência verdadeiramente, pois abertos *ao sujo corpóreo da história*.

A Ciência dos Discursos Ideológicos irá se estabelecer calcada em dois elementos fundantes, na percepção de Escobar, estruturais, mas não estruturalistas<sup>36</sup>. São eles a “Estrutura de Instauração”, onde observamos uma ampla incorporação do arcabouço psicanalítico freudiano; e a “Estrutura Elaborada”, onde emerge uma leitura dos Aparelhos Ideológicos de Estado por Louis Althusser. As flutuações teóricas sobre as duas serão tema dos próximos subitens do presente capítulo.

Cabe, por hora, ressaltar que o Saussure de Escobar em muito se afasta do continuador do cartesianismo para o âmbito da linguagem. Temos, aqui, um pensador da produção discursiva e de moralidades; há, desde o início a rejeição de toda possibilidade “inatismo” da razão, seja na versão estruturalista da linguística, seja na sua aventura generativa<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> “Essa linguística, também, tal como a esboçamos aqui, nos pertence em grande parte, ainda quanto se possa reconhecer em Saussure as indicações autênticas de sua problemática, isto é, o encaminhamento de uma problemática nova nas suas consequências. Esta linguística, enfim, que se situa como um aspecto de uma problematização dos ‘meios’ de trabalho discursivos – numa *ciência dos discursos ideológicos* – e que se abre à problemática mesma do processo de trabalho discursivo que estrutura estes ‘meios de trabalho’ dos discursos ideológicos da *Estrutura Elaborada*, suas estruturas de produção, que confaz aquilo que se tem chamado de *semiologia*. Termo da tradição ideológica (carga ideológica estruturalista, carga ideológica da relação abismal entre um significado-essência e um significado-aparência etc.) que, no entanto, preservaremos, mesmo quando tudo aquilo que ele subentende para nós já nada tenha que ver com sua tradição estruturalista. No interior do campo conceitual da *ciência dos discursos ideológicos* a noção de ‘semiologia’ passará a ter uma acepção nova e materialista.” (ESCOBAR, 1973: 154-5)

<sup>36</sup> “Com esta *leitura* estamos também – e voltamos a insistir – trabalhando com uma concepção de estrutura decididamente diferente daquela própria aos estruturalistas no que diz respeito, aqui, a ‘natureza do signo’ linguístico. Não encaramos o significante e o significado como ‘naturezas’, nem como ‘associados no cérebro’. Eles – os elementos desse processo de trabalho – se trabalham ou ainda os significantes trabalham os significados e têm no produto discursivo, sobretudo, este *trabalho* – esta relação ativa e histórica de *meios de trabalho* discursivos sobre discursos ideológicos já-dados e dominantes. Não se trata de camadas associativas, mas de partes emprenhadas e de trabalho discursivo cristalizado no produto ideológico.” (ESCOBAR, 1973: 158)

<sup>37</sup> “Achamos que a pretensão idealista de entrar ‘em posse’ de estruturas intemporais (de comunicação), independente de práticas concretas da língua neste ou naquele modo de produção, assim como de fundamentar tudo isso numa metafísica de aprendizagem (da língua) constitui um obstáculo à reflexão dos discursos ideológicos. E Schaff tem razão em criticar as ideias inatas ou estruturas inatas onde se apoia a totalidade dos argumentos ‘da construção hipotético-dedutiva do sistema da gramática generativa’. Esta teoria da aprendizagem em Chomsky se abre, ainda que subentendidamente, a toda uma concepção idealista do sujeito e seus atributos.” (ESCOBAR, 1975: 3-4)

## 2.2. Sobre a “Estrutura de Instauração”: acerca da posição de Escobar sobre a tradição psicanalítica

Carlos Henrique Escobar salienta que sua proposta de uma “Ciência dos Discursos Ideológicos” é dividida em duas estruturas elementares, condizentes, respectivamente, aos momentos de constituição e reprodução dos sujeitos referentes a um modo de produção da vida social. São elas a “Estrutura de Instauração” e a “Estrutura Elaborada”. Tratemos, inicialmente, da primeira.

Ironicamente, no capítulo “Ciência dos discursos ideológicos”, no livro “Proposições para uma semiologia e uma linguística”, a “Estrutura de Instauração” aparece definida posteriormente à “Estrutura Elaborada”. Isso se dá, pois, a Estrutura Elaborada, em suas características, emerge como o *locus* fundamental para a análise dos discursos ideológicos. Nela residiria o “Inconsciente Histórico” ao lado dos discursos ideológicos dominantes. O “corte revolucionário”, sua demarcação, prioritariamente aconteceria nesse âmbito pois ele é, por excelência, o espaço dos discursos institucionais, o *já-dado* de uma formação social concreta.

A “Estrutura de Instauração”, por sua vez, é definida em continuidade com os Aparelhos Ideológicos de Estado a serem analisados, em seus discursos, na “Estrutura Elaborada”. Como define:

A presença já de uma força de trabalho material e de uma força de trabalho discursiva, relativamente acabada, na EE é resultado de uma máquina complexa e ativa de produção de *identidades ideológicas* que estudamos na *E de I*. A psicanálise materialista tem aí seu território de *releitura* que temos processado dela restituindo sua força original sobre o fundo da ciência da história (ESCOBAR, 1973: 245)

Compreender o que Escobar chama de *psicanálise materialista*, como *reelaboração*, é atentar para o caráter preciso desse posicionamento da “Estrutura de Instauração”. Ela não é “primeira” perante os discursos ideológicos, institucionais, a serem analisados na Estrutura Elaborada. Ela é, antes de tudo, uma *continuidade*. Como afirma, “A *E de I*, em continuidade com certos aparatos ideológicos do Estado – na forma de uma segunda articulação –, tem seu objeto nos Processos de Trabalho Psíquicos sobre o fundo ativo do *Inconsciente Histórico*” (ESCOBAR, 1973: 245). Percebe-se, o aparelho psíquico só o é em estreita ligação com os embates históricos sociais.

Não há mecanismo para a idealização da formação pura de um sujeito externo à história. O sujeito psicológico é sempre, para Escobar, um sujeito ideológico. Assim o é mesmo quando aborda a questão do *Falus*, do desejo e dos “fantasmas originários”:

Este Inconsciente que se estrutura no semicírculo dos “fantasmas originários” (Freud) ou matéria-prima, e com uma sua parte *deslocada* como instrumentos de trabalho, ou *Falus*, e onde pensamos o engajamento da força de trabalho psíquica pela problemática do *Desejo*. O Desejo, enfim, que dividimos em *desejo positivo* e *desejo pelo lado negativo*, sem, contudo, explicar aí a *divisão* do sujeito psicológico-ideológico, constitui para nós o espaço desta trama onde “os homens” se fazem história no trabalho e pelo seu produto. A *E de I* encara os *PTP* como etapas histórico-criticas destes trabalhos diferenciais por onde “alguém” se constitui em identidade ideológica imprescindível para a produção e reprodução da história e para a “saúde” mesma dos agentes sociais. (ESCOBAR, 1973: 245)

No presente sentido a aludida reelaboração materialista da psicanálise emerge, na posição de Escobar, como um constante questionamento do que chama de “resistências” e “silêncios” que a tradição fundada por Freud possui no que tange às relações de “classes sociais” e “poder”. Nossa autor, entretanto, adverte que esse movimento se desenvolve sem que se saia das temáticas da “sexualidade”, do “complexo de Édipo”, da “castração”, “da identificação no corpo das linguagens produzidas socialmente”, na realidade as aprofundando. (ESCOBAR, 1974: 10)

É, em sua teoria, W. Reich que se posiciona como mártir e desbravador dos questionamentos a essas supracitadas “resistências”. Esse pensador, na sua percepção, admite a necessidade de uma “teoria regional das ideologias”. A psicanálise seria, assim, “um dos lugares e onde toda a prática implicaria a dominante do fator político” (ESCOBAR, 1974: 11). Na análise de Escobar, em Reich o “tema da sexualidade, conforme intenção e preocupação do próprio Freud, culminou na reflexão da repressão sexual como repressão política e na sexualidade como tal [...] em prática política, em liberdade concreta do ‘sujeito’ e das classes” (ESCOBAR, 1974: 12). Seguindo essa posição teórica, a “alta”, a “cura”, não pode ser entendida como algo politicamente neutro. A cura se torna obrigada a “se conhecer na sua extensão social” (*id.*).

O limite que Escobar encontra em Reich, observamos, não deixa de possuir paralelos com o todo da crítica lacaniana à base teórica da tradição freudiana que lhe é pregressa<sup>38</sup>. Constrói, percebemos, Reich como devedor do paradigma das ciências físicas, em particular a biologia, como modelo de “ciência verdadeira” (ESCOBAR, 1974: 14). Não obstante o admite

<sup>38</sup> “A renovação conceitual iniciada por Lacan exigia uma mudança de ponto de vista. Em vez de centrar atenção na diferença analista-paciente, era preciso antes examinar a relação do sujeito com o que, em seu próprio discurso, excede as significações que nele se articulam. O ponto de vista *intrassubjetivo* vinha assim substituir o *intersubjetivo*. Essa substituição implicava que, dali em diante, a psicanálise não tomaria mais emprestadas suas premissas ou seus princípios diretores à biologia, mas à linguística. E, mais particularmente, nos anos 1950-1960, às reflexões de Saussure sobre a relação significante-significado.” (SAFOUAN, 2023: 138)

como um autor que faz a problemática sociopolítica ser algo existente como reflexão no *interior* da psicanálise (*id.*: 15).

Ainda no âmbito do texto que ora analisamos, publicado originalmente em 1974, Escobar enfrente a revolucionária alternativa proposta pela então recente parceria dos autores franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari, precisamente, a posição presente no texto do *Anti-édipo*, vinda a lume em 1972. O filósofo brasileiro, constata-se, é inicialmente bastante crítico e cético perante àqueles. Apresenta, destarte, uma solidariedade de fundo entre Reich e a dupla francesa; ambas as leituras estariam, em seu perceber, atreladas ao energetismo.

Aponta, contudo, diferenças:

O inconsciente, como “inconsciente social”, e a psicanálise, como “resistência” através do “mito familiar” às questões econômicas e políticas que se subscrevem no tratamento do inconsciente, são, verdadeiramente, temas de abertura para um trabalho crítico na teoria e na prática psicanalítica. Por outro lado, se Reich se equivoca, em parte, na conversão à economia sexual do problema inteiro do desejo, Deleuze-Guattari dissolvem a ordem de fundamento da relação entre a ciência da história (infra-estrutural) e os discursos (superestruturais). Isto é, não como relação mecânica do desejo e das classes, mas como relações nos termos dialéticos da determinação e do dominante. Reich abre seu trabalho de psicanalista às questões políticas, mas isto não impede que ele, mais tarde, tranque tudo isso no fantasma energético. Da mesma forma, Deleuze-Guattari professam temas políticos mas também se dissolvem (quase que de imediato) num energetismo. Energetismo diferente daquele de Reich (e muitas vezes de Freud), pois unido às máquinas desejantes como máquinas parcelares, desestruturadas por uma ordem que apenas se pontualiza pelos sintagmas do acoplamento. (ESCOBAR, 1974: 16)

Escobar não admitia, seguindo a presente linha, a tentativa dos autores em tela de rearticular o estudo teórico de constituição dos sujeitos enquanto tais com a prática social e política. Analisa, nesse ensejo, a concepção presente de história como “ingênuas”, “pré-marxista” e “pré-psicanalítica” (*id.*: 20).

Adverte:

São estas sociedades que codificam os fluxos por onde o desejo se reprime. O corpo pleno do *socius* se especifica com as conexões das máquinas desejantes, e o desejo da mãe tem origem na proibição que o interdita. Remeter esta “obrigação” de articular as questões da psicanálise (mesmo se esvaziadas) às questões da história para um outro lugar, isto é, para a região do biológico (do fluxo germinal intensivo, dizem os autores) é reproduzir um velho erro na história da psicanálise. Neles, o complexo de Édipo parece ser deslocado para o físico, para o que “vem antes da história” [...] Esta esquizoanálise, dirigida a encontrar nos indivíduos as máquinas desejantes e verificar como elas se processam etc., tem uma função analítico-revolucionária que se estende até a psicanálise. Enfim, o Édipo é uma formação molar, uma intrusão do desejo que flui das máquinas desejantes. A esquizoanálise, que está identificada, com certo idealismo, nas sociedades ditas “primitivas”, no sentido de que nelas o Édipo, a interdição, não se centra na família, pois esta está aberta ao *socius*, isto é, o desejo, mantém visíveis as relações com o político e o econômico (ESCOBAR, 1974: 20-1)

A solução apresentada por Escobar, perante essas alternativas, à altura lidas como “limitadas”, é a construção de uma certa psicologia materialista ao redor, fundamentalmente, da produção do conceito de “inconsciente histórico”.

Para essa produção teórica Escobar é levado a criticar não apenas a tradição freudiana, mas, ironicamente, a própria teoria althusseriana presente no clássico artigo *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*. Nelas haveria, em sua percepção, “um inconsciente intemporal não histórico e que se sobrepõe aos modos de produção; muito menos é um inconsciente que diz respeito à luta de classes” (ESCOBAR, 1975: 111).

Em sua teoria do *inconsciente histórico*, pelo contrário, existiria, desde sempre uma recusa à concepção de “ideologia em geral”. Haveria, em seu lugar, conceitos atinentes à própria produção histórica:

Desde logo nos levou a produzir um conceito de Inconsciente Histórico e paralelamente refundir a teoria geral da ciência da história, produzindo o conceito de *séries-tipo de modo de produção*. Isto é, o inconsciente histórico com suas marcas próprias e históricas que dizem respeito a modos de produção de classe ou sem classe. Como os discursos históricos – mesmo se numa história fora, o que não exclui uma história própria – são a materialização mesma dos discursos ideológicos à maneira de aparelhos ideológicos de Estado (ou Estrutura Elaborada) e de um espaço complexo de produção de um efeito ideológico de sujeito (Estrutura de Instauração), estes discursos existem numa formação complexa de discursos ideológicos com dominante. A riqueza destes novos conceitos, o seu jogo dialético e seu inteiro respeito à ciência da história nos levam muito além de Althusser, salvando-nos destas proposições genéricas e intemporais, desde logo insustentáveis (ESCOBAR, 1975: 110)

Ou, como nos esclarece João Pedro Luques (2023: 121), o inconsciente histórico é uma instância onde as fantasias originárias de uma criança toma a forma, por processos de trabalho materiais, de um produto, uma identidade ideologia que, em “condições normais”, se apresenta ao social como “razoável”.<sup>39</sup>

Todo inconsciente, quando histórico, precisa remeter à Estrutura Elaborada pois é dela que se originam as matérias-primas para a realização do tal “sujeito razoável” em uma formação social específica. O cotejo com a Estrutura Elaborada permite plena oposição aos que, deixados

<sup>39</sup> “Ou seja, a teoria do desenvolvimento do infante pelo seu engajamento do desejo com as fantasias toma a forma de um processo de trabalho no qual uma matéria-prima (fantasias originárias) é trabalhada com determinados meios de trabalho (fantasias originárias transformadas, deslocadas, em fantasias de proibição) responsáveis por produzir um produto, a identidade ideológica. Dá-se, portanto, um fundamento à psicanálise, fixa-se ela em um solo que permite refundar alguns de seus conceitos e dar uma resposta a algumas de suas lacunas. A psicanálise deixa de ser uma teoria da interpretação, da hermenêutica, da revelação do que estava “encoberto”, para se converter numa teoria da produção.” (LUQUES, 2023: 121)

aos ensejos dos fantasmas originários, produzem “discursos da loucura’ ou, quando assim aceitos”, da “arte”.<sup>40</sup>

### **2.3. A “Estrutura Elaborada”: as instituições, os discursos ideológicos razoáveis e seus “desafiantes”**

A Estrutura de Instauração incide, diretamente, na produção de sujeitos condizentes à reprodução do modo de produção dominante pela via da mobilização do desejo e dos impulsos de autoconservação. Escobar busca, entretanto, montar uma posição teórica apartada das tendências não-historizadas que comumente retornam na teoria e na prática psicanalítica. Muito por esse motivo a análise da formação subjetiva, do sujeito ideologicamente interpelado, jamais se completaria sem uma ampla leitura das instituições sociais, efetivamente, *locus* de produção dos discursos razoáveis dominantes.

Como ressalta Kogawa (2015: 212) “A E de I não funciona sozinha, mas dependente da EE, que é constituída por todas as formas institucionais/institucionalizadas de uma sociedade, ou seja, pelo conjunto de aparelhos ideológicos e repressivos do Estado”. A Estrutura Elaborada, pra Escobar, produz todos os valores, necessariamente razoáveis, que são incutidos no processo de educação no âmbito da Estrutura de Instauração.

As instituições, nessa leitura, mais do que apenas informar o processo de subjetivação da instauração, o domina e dirige. O sujeito, assim, tem seu desejo estruturado pelos limites dados pelos sistemas ideológicos. Sua própria delimitação entre consciente e inconsciente é

---

<sup>40</sup> “E é justamente a inclusão da arte e da loucura em uma Ciência alternativa-integrativa perante a linguística e a semiologia que lhe permite construir uma incursão pela via da “potência”, tema central dos textos de sua maturidade. Escobar separa quatro tipos básicos de discurso para sua Ciência: o “discurso ideológico razoável”, o “discurso ideológico da loucura”, o “discurso científico” e o “discurso artístico”. Os dois últimos, em sua concepção, são “de corte” pois estão, em um primeiro momento, afastados da necessidade histórica de utilidade à reprodução da sociedade dada. São produtos, objetos de conhecimento ao sabor bachelardiano-althusseriano. Entretanto é uma outra coordenada na presente distinção que nos interessa mais do que a já clássica separação entre corte e ideologia. Discursos científicos e ideológicos razoáveis concernem às demandas sociais (emocionais e materiais), mesmo quando, no caso do corte científico, permitem a contradição com a simples reprodução das relações sociais produtivas. O “discurso ideológico da loucura”, como desenvolve Escobar, versa sobre campo da omnipotência originária do sujeito, recalculada pelas ideologias razoáveis, do desconhecimento inicial da morte. [...] Carlos Henrique Escobar ainda afirma a realidade ideológica dos discursos da “loucura”: eles, mesmo que “gauchement” (“vá e seja gauche na vida”), são dominados (inclusive fisicamente em instituições) pelos discursos “razoáveis”, e acabam por entrar nos signos do estatuído. O discurso artístico, em contraposição, não padece dessa frustração ao adentrar no terreno do conhecimento da potência da individualidade. A arte, para nosso autor, cria matérias enriquecidas, absolutas e não reproduzíveis, que permitem para qualquer indivíduo que penetre em suas especificidades e verdades, habitar a vida sem indiferença para com a morte.” (LEITE, 2022)

aqui demarcada. Vemos, sem embargo, a manutenção do que é considerado possível de se dizer e fazer e o que deve ser recalado aqui selecionados. A Estrutura de Instauração, no final, vai ser a “ponta prática”, sua interpelação.

Como disserta Escobar:

Os discursos ideológicos “razoáveis” são então produzidos aqui na forma de uma *identidade ideológica* que “se produz” e é “produzida”. Mas eles são vigiados e subentendem os *discursos ideológicos “razoáveis” já constituídos*, já elaborados e quase sempre institucionalizados em formas de “aparatos ideológicos do Estado” e em “aparatos repressivos do Estado”. A estrutura responsável por estes discursos ideológicos já constituídos é chamada por nós de Estrutura Elaborada (E.E.) ou formações discursivas presentes em sua complexidade com dominante. Os discursos ideológicos “razoáveis” da E.E. nas suas diferentes formas – conforme o tipo de enfoque – isto é, como estruturas complexas com dominante (sistemas ideológicos diferenciados), como tipos de discursos (jurídico-político, religioso, psiquiátrico, clínico etc.), e como *paroles* discursivo-ideológicas (ideologias de classe social, conjunturas ideológicas, idioleto ideológico) representam os valores ideológicos atuantes e determinantes numa estrutura adulta. Sua forma de relação para com os “trabalhos ideológicos” da E. de I. é de dominação e controle (ESCOBAR: 1975: 61-3)

Escobar, no presente ensejo, coleciona duas figuras como *tutelares* da função de “razoabilidade ideológica” da Estrutura Elaborada, a saber, a profissão de médico psiquiátrico e a de professor. Como adverte (1975: 91) “administrar os ‘pendores críticos’ dos agentes sociais ou a ‘loucura’ é para o Estado uma questão de sobrevivência [...] médicos e professores não são senão os ‘administradores’ destas qualidades intensivas de nossas disposições intelectuais e de nossa ‘revolta’”. Temos, no presente ponto, a chave para a interpretação dos possíveis discursos que desafiam a férrea imposição institucional de discursos “razoáveis”, adaptáveis, condizentes ao modo de produção hegemônico de uma formação social.

O médico (psíquico, ampliamos, entretanto, também para o somático pelo caráter corporal de todo discurso disciplinar), admite-se, é o tutor primordial do discurso ideológico razoável contra o desafio advindo do que Escobar chama de onipotência originária do sujeito. Sua posição social o coloca na linha de frente da reprodução do ponto que já analisamos, a saber, a questão do *inconsciente histórico*.

O professor, por sua vez, é a figura proeminente do Aparelho Escolar. Tal aparelho é elemento basilar do todo complexo da Estrutura Elaborada. Como desenvolve Luques:

Em suma, a EE é a estrutura onde se produzem todos os outros discursos ideológicos (discurso jurídico-político, discurso religioso, discurso psiquiátrico, discurso escolar, discurso moral etc.), discursos a partir dos quais, além de, como já dito, se formar as matérias primas da EI, se dá um processo de reforçamento, diversificação e desenvolvimento da identidade ideológica [...] (LUQUES, 2021: 161)

A vantagem da escola sobre esse conjunto de aparelhos é sua posição direta de produção, reprodução e distribuição dos sujeitos no quadro social, ou seja, na designação de quem ocupará cada posto enquanto força de trabalho (ESCOBAR, 1975: 102).

Em conjunto, o aparelho escolar e o médico-psiquiátrico operam não apenas na produção-reprodução de sujeitos para o mundo do trabalho, mas na própria autorização do que é razoável em termos de pensamento, ciência e ideologia. Escobar reforça:

A Escola é uma instituição burguesa, específica deste modo de produção, e concerne estritamente às condições histórico-estruturais das forças produtivas. Seus objetivos são, além da produção e reprodução da força de trabalho, a luta ideológica que ela empreende em nome do Estado e da ideologia dominante. As ciências *existem* na história através de práticas (ensino, aplicação etc.) e são “autorizadas” ou “proibidas” pelo Estado e seus eventuais aparelhos, o que nos impede de propor uma “defesa em si” da Escola e das ciências. A realidade tanto de uma quanto de outra é essencialmente política e atua franca e permanentemente na luta de classes. O aparelho escolar inteiro e o remanejamento material em classes (tanto quanto ideológico) na rede Primária-Profissional (PP) tanto quanto todas as reformas de ensino estão essencialmente dependentes do estágio histórico-real das forças produtivas e do peso conflitual da luta de classes. Neste sentido todas as linguagens habituais referentes a este aparelho ou ao hospital psiquiátrico procuram nos diagnosticar prognosticando reformas “científicas” ou “técnicas” (senão “administrativas”) nada concernentes à sua verdade já-dada na polarização das classes, sua instrução como força de trabalho e seus privilégios como origem de classe e como exercício de poder de classe. (ESCOBAR, 1975: 103)

O conjunto composto por Estrutura de Instauração e Estrutura Elaborada formavam, em meados dos anos 1970, a base de uma proposta de ciência que podemos, com inspiração em Ípola (2018) admitir como paralelo ao próprio projeto exotérico do Althusser clássico. Uma ciência que se pretendia filiada à retomada da leitura de maior rigor de Marx<sup>41</sup>. No caso de Escobar essa “ciência rigorosa” se expande, como vimos, para Freud e Saussure. Mas é justamente essa incorporação desses dois últimos enquanto autores-chave que nos permite interpretar a posição teórica de Escobar, no período em questão, como muito mais atenta as

<sup>41</sup> “Indeed, defying the generalized enthusiasm, Althusser’s exoteric Project was destined from the outset to confront problems that would be very difficult to resolve. I would almost say that his project faced these problems because of the very premises of the project’s formulation. In a nutshell, the most explicit formulations of that project sought to shed light on and reinvigorate the science founded by Marx, historical materialism conceived as a science of history, a “hard” science dealing with the functioning and transformation of social formations. Marx had inaugurated this science as a science of the economic dimension of the capitalist mode of production. It was now the time to complete and develop it with a science of the political and ideological instances and with a theory of the combined effects of these instances.” (ÍPOLA, 2018: 24) “De fato, em contraste com o entusiasmo generalizado, o Projeto exotérico de Althusser estava, desde o início, destinado a enfrentar problemas que seriam muito difíceis de resolver. Eu diria, inclusive, que o projeto encontrou esses problemas precisamente em virtude das próprias premissas que orientaram sua formulação. Em poucas palavras, as formulações mais explícitas desse projeto buscavam esclarecer e revigorar a ciência fundada por Marx — o materialismo histórico concebido como uma ciência da história, uma ciência ‘dura’, voltada para o estudo do funcionamento e da transformação das formações sociais. Marx havia inaugurado essa ciência como uma ciência da dimensão econômica do modo de produção capitalista. Caberia agora completá-la e desenvolvê-la com uma ciência das instâncias política e ideológica, bem como com uma teoria dos efeitos combinados dessas instâncias.” (tradução nossa)

dimensões corporais, desejantes e produtivas do objeto discursivo de sua ciência. Não é por acaso que tanto o discurso razoável, local primário da reprodução das relações sociais hegemônicas, quanto o de corte, das ciências que anunciam o novo e permitem a constatação da parcialidade de toda “razoabilidade”, possuem contrapartes, a saber, o discurso da loucura e o da arte. Como já demonstramos, em outro lugar, a centralidade dessas duas dimensões:

Carlos Henrique Escobar ainda afirma a realidade ideológica dos discursos da “loucura”: eles, mesmo que “gauchement” (“vá e seja gauche na vida”), são dominados (inclusive fisicamente em instituições) pelos discursos “razoáveis”, e acabam por entrar nos signos do estatuído. O discurso artístico, em contraposição, não padece dessa frustração ao adentrar no terreno do conhecimento da potência da individualidade. A arte, para nosso autor, cria matérias enriquecidas, absolutas e não reproduzíveis, que permitem para qualquer indivíduo que penetre em suas especificidades e verdades, habitar a vida sem indiferença para com a morte. Em texto: “Conhecer é um projeto que se sobrepõe às formas econômicas e psicológicas do acréscimo do poder sobre o meio, é, pelo contrário, um empenho (historicamente relativizado) de habitar a vida sem a indiferença pela morte, de mover-se no desejo com a onipotência originária restituída, isto é, elaborada”. (LEITE, 2023: 3-4)

Se interpretarmos a “Ciência dos Discursos Ideológicos” nesse primas podemos, ao lado dos influxos receptivos das autocríticas sucessivas de Althusser, entender como bastante natural a passagem para um pensamento mais mediado, pós-desejante, que aparece na obra do nosso autor a partir de 1978, preparando terreno para o que consideramos como outra plenamente autônoma e inovadora dos anos 1990 e 2000.

A Estrutura Elaborada, assim, não se resume ao lugar da reprodução ideológica nem se esgota em seu papel institucional. Ela constitui, em Escobar, o plano de condensação e de tensão máxima da vida social: é ali que os discursos razoáveis, necessários à continuidade das formações históricas, encontram os seus limites e produzem, por excesso, os discursos que os desafiam. Entre a instauração e a elaboração, estabelece-se um circuito material de produção — de sujeitos, de sentidos e de resistências — no qual o desejo e a razão se cruzam incessantemente. A dominação não elimina a diferença: a provoca, a molda, e dela depende. A “ciência dos discursos ideológicos”, compreendida sob esse prisma, revela-se menos como descrição estática do poder e mais como teoria da produtividade histórica dos discursos, onde cada racionalidade carrega em si o germe do desvio. É desse terreno de contradições internas e de fecundidade imanente que emergirá, no pensamento posterior de Escobar, a passagem para uma filosofia das diferenças e da criação — o chamado pensamento galático.

## 2.4. Um pensamento “galático” das diferenças: Escobar comentador de Nietzsche, Foucault e Deleuze

Acompanhando as autocríticas althusserianas Escobar, no livro *Ciência da História e Ideologia*, de 1978, adensa a linha que esboçamos acima. O autor demonstra, textualmente, que sua concepção de ciência só faz sentido se observada a partir do prisma da plena produção indômita de diferenças na história.

É o que ele reivindica imediatamente para Marx: “Ora, o que é importante saber é que Marx é um pensador das *diferenças*, isto é, a principalidade da matéria é um pensamento das diferenças e não se coaduna com a metáfora do círculo”. (ESCOBAR, 1978: 20). Escobar está, no presente ponto, interpretando a tese de Althusser da diferença entre Marx e Hegel presente no texto *Sobre a relação entre Marx e Hegel*, advindo de conferência publicada em 1968. Para Althusser essa é a importância da famosa tópica marxista entre base e superestrutura: indica a principalidade da matéria excluindo sua submissão à toda e qualquer filosofia da *gênese*. A matéria é sempre *produzida*. Nada pode ser maior que a sua produção, que é indômita e não está inscrita, *a priori*, em nenhuma lógica cíclica dialética.<sup>42</sup>

A ciência, nesse quadro, se torna muito mais precisa em seus limites do que na anterior proposta da “Ciência dos Discursos Ideológicos”. A própria científicidade da ciência, em sua sempre tensa relação com a historicidade de sua produção é, dessa vez, posta frontalmente em questão:

E falamos aqui da história como ciência numa teoria e não, jamais, como doutrina dogmática em si mesma e por si mesma trancada. Ciência quer dizer um discurso aberto à sua história teórica própria e jamais teve a ver com o fantasma da ciência, dos científicos. [...] Ora, se as ciências *existem* na história como poder – instituições – de classes, isso não significa um *continuismo* discursivo entre as ciências e a ideologia. Pois se assim fosse – e por mais que distinguíssemos níveis ou patamares ideológicos – não se poderia propor às ciências esta força de arranco que elas têm (se conhecimentos) quando identificadas com as classes sociais exploradas. (ESCOBAR, 1978: 43-4)

<sup>42</sup> Argumentamos, em *Imanência, política e marxismo: da autocritica althusseriana ao materialismo do encontro*, que toda a formulação posterior acerca do materialismo aleatório é um prosseguimento dessa posição materialista em filosofia, em que o verdadeiro tem prioridade sobre toda Verdade, já que a Tópica atesta toda a autoprodução da realidade, como um processo sem sujeito e sem fins.

Em texto: “A interpretação de continuidade com o posterior materialismo aleatório ou do encontro, torna-se natural quando se percebe que uma prévia de seu postulado já se fazia presente, em Althusser, na sua produção imediatamente anterior. Já afirmava a autoprodução da realidade por ela mesma. A figura da Tópica marxista tem esse sentido, o primado do real sobre sua interpretação. Pensar o materialismo aleatório é, assim, pensar a demolição de qualquer referência finalística ou teleológica última para as tendências do real. Não há ponto de unificação. Essa tendência, observa-se, já estava presente no Marx inicial analista da filosofia física de Epicuro, assim como no último, que analisava o irredutível de todo contexto como no caso das comunas russas.” (LEITE, 2020: 139)

O conceito de modo de produção, para Marx, se torna, na presente interpretação de Escobar, o próprio movimento genealógico das diferenças na perspectiva do clássico alemão. Não haveria, afirma, busca de semelhanças, achatamentos, entre diferentes modos de produção. Buscar homologia entre formações sociais diversas no mesmo modo de produção, para predições e análises genéricas também não é o modo de proceder da ciência da história marxista. Demonstra, “[...] trata-se de diferenciar, de consignar especificidades, de produzir, com isso, não uma comunhão abstrata, um vulto intelectual do que se busca, mas o conhecimento concreto de uma conjuntura, sua individualidade e sua apreensão teórica como tal” (ESCOBAR, 1978: 47).<sup>43</sup>

Dois textos, publicados em 1984 em livros por Escobar organizados, trazem para o primeiro plano a entrada em força em uma filosofia da diferença na trajetória do autor. São eles *O gato à deriva da razão*, publicado no livro *Por que Nietzsche?* e *A genealogia (Foucault) ou os “leninismos” na materialização de uma política nietzsiana*. Temos, no presente ponto, uma materialização em texto do trabalho que Escobar já vinha desenvolvendo em seus cursos de graduação e pós-graduação na UFRJ, a saber, de sintetização e divulgação da filosofia francesa e dos temas por ela trabalhados.<sup>44</sup>

No artigo sobre Nietzsche Escobar avança em radicalidade no tema que já tinha desenvolvido quando tratou da Estrutura Elaborada, a saber, o papel de “guardião dos discursos hegemônicos razoáveis” do professor e do médico, “nossa luta não é apenas contra o Estado, o capital e os generais assassinos, mas também (e sobretudo) contra os professores e os médicos

<sup>43</sup> Da mesma forma Jean Tible (2013: 37-8): “Existe uma hostilidade de Marx à teleologia, sendo o que este “saudou em *A Origem das Espécies* foi precisamente, em suas próprias palavras, que ‘ela lança o sopro da morte sobre a teleologia nas ciências naturais’” (Sayer e Corrigan, 1987). Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels repelem tentativas arrogantes e sua pretensão de dar conta da história da humanidade via um esquema filosófico universal. Caem, no entanto, em parte, nessa armadilha nos textos por ora estudados. Percebe-se, deste modo, uma forte ambiguidade em Marx e Engels, mas deve-se matizar uma caracterização stricto sensu de evolucionismo. O cientista social boliviano Álvaro García Linera, por exemplo, defende que tais estágios não são apresentados e pensados numa sucessão progressiva. São mais formas sociais, de diversas partes do mundo, que indicam para Marx as distintas modalidades organizativas dos povos. Não são fossilizadas, mas a investigar e “com o tempo são sistematicamente enriquecidas e vão dar lugar a novas tentativas de generalização classificatória igualmente provisórias”.

<sup>44</sup> Como o próprio Escobar afirma em entrevista para Kogawa (2015: 937): “Falta lhe explicar um dado bastante pessoal. Como fui parar na UFRJ. Em certo momento fui chamado por um ministro da Cultura em razão de artigos em revistas e jornais. Ele me chamou e ofereceu condições – papéis etc. – para que eu desse aulas na UFRJ, onde ensinei Saussure, linguística, semiologia, Marx, Nietzsche e até mesmo Heidegger. As condições foram de ensinar de forma pessoal e sem programas. Fiz isso quase por 40 anos. Fui professor (de Althusser, Pêcheux, Balibar, Gadamer, Heidegger, Derrida etc.) porque estes autores me inquietavam e despertavam os alunos e porque tinha como projeto discuti-los.”

de todos os naipes, estes dispositivos, como formas ativas de sustentação da Razão, dos controles, abstratos e disciplinares” (ESCOBAR, 1984b: 72). Nietzsche, nessa perspectiva é, antes de tudo, um grande desafio. Como indica é um pensador do “desafio”, “selvagem” à disciplinarização e aos departamentos universitários (*id.*).

O alemão é, para Escobar, uma fonte desafiadora à disciplinarização e docilização do pensamento e dos corpos. Pela interpretação própria do Eterno Retorno, que aqui Escobar esboça sendo plenamente desenvolvida em seus livros do ano 2000 (como no início do presente capítulo mencionamos), Nietzsche se coloca como eminentemente político. Uma abertura política para a crítica das produções das diversas culturas “por dentro”, ou seja, sem precisar criar outro mundo, “abstrato” para a crítica e comparação estrutural, mas no próprio e embate de forças que moldam o mundo da vida. Em texto:

Nietzsche tal como os gatos, tal como Artaud, tal como os meninos loucos do manicômio de Barbacena, tal como os suicidas romanos ou a dança, faz a Razão temer, se suspeitar e se reinvestir nos seus aparelhos repressivos. E é por tudo isso que a sua temática das forças e dos valores (e com isso da genealogia) tem uma posição crítica frente às posições em defesa da identidade, da verdade e das representações na “filosofia” até então. [...] O “eterno retorno” no pressentimento grego, na experiência nietzscheana, na paciência abismal dos animais, nas intensas vibrações da loucura (pouco importa qual) são provavelmente a *questão* que dura, e tendencialmente uma política de *cultura-enxames*. De brilhos, de belezas, de mostrações e limiares, e nunca, jamais uma política onde pela esterilidade da *questão*, o universo das leis e dos “homens” “crucifique” o *pensamento*. Sim, é verdade, Nietzsche é o único (senão um dos únicos) pensamento que não desliza para a situação abstrata das “filosofias”, ele é um *pensamento concreto*, todo carne, todo paixão, todo trama. Seu estilo é diretamente político, por isso os aforismos, as poesias, o tom combativo, as repulsas e as predileções. (ESCOBAR, 1984b: 76-7)

Toda a preocupação de Escobar, nesse ponto de sua produção, é o não retorno do idealismo da compreensão das diferenças. De tornar todo esse corporal, valorativo, político de Nietzsche em uma “multiplicidade” abstrata aberta à incorporação, arriscamos, liberal. É nesse ponto que o autor ainda censura a leitura deleuziana do filósofo alemão: “Estou apenas apontando as perversões que a filosofia trágica pode angariar com um nitzscheanismo literal – ou ainda com um ‘Nietzsche’ nas leituras filosófico-contemporâneas francesas onde o trágico, se torna uma ‘afirmação múltipla ou pluralista’ (Deleuze)” (ESCOBAR, 1984b: 81). Antecipa-se, aqui, o que já observamos em sua leitura posterior, nos livros do ano 2000, a saber, o Eterno Retorno como antídoto ao cientificismo abstrato, “religioso” e não corpóreo.

A via de acesso, assim, à plena produção de diferenças é dada, no presente artigo de Escobar, é dada pela inserção constante em *cenas trágicas*, onde a paixão e o acaso são montados em fidelidade ao que o filósofo brasileiro reivindica como grande problemática da obra de Nietzsche, a saber, o trato da *questão*. Algo que é diretamente herdeiro do “corpo

heraclitiano” (*id.*: 73), e que deságua na crítica à toda sua contenção na Razão exclusivista, parmenidiana e imobilista.<sup>45</sup>

A *questão* é assim abordada:

*O gato à deriva da Razão*, porque é à deriva dela, que qualquer coisa se passa (se inaugura) – que seu espanto e sua viagem se fazem. E a demais porque a Razão é a pobreza convicta – é a política da imobilidade da *paixão*, da exclusão do Real. Lá onde tudo serve e “funciona” (em Hegel e na produção) nada efetivamente passa ou se move. [...] A Razão só é loucura como resistência ao enlouquecimento – como prisioneira de um dos seus efeitos: a fobia do acaso. Enlouquecer a Razão é espelhá-la, é multiplicar seu espetáculo – é despertar nas suas casernas a virilidade da Paixão. A *questão* que não é um Ser não é também “forças”, não é embate de forças e hierarquias – são as diferenças mas não porem elas mesmas porém por uma política ela mesma afirmadora de uma paixão: ou a *questão* em posição de valor. As diferenças não se afirmam como empiria tal qual, tampouco afirmam a vida por ela mesma, elas se afirmam como *paixão* intelectual (como loucura e beleza). (ESCOBAR, 1984b: 79)

A *questão*, portanto, se torna, nesse texto de 1984, um conceito precursor de todo o desenvolvimento que será base para a crítica materialista que o autor desenvolverá nos anos 1990/2000 com conceitos como “aquilo que se trata”, “*factum-pensamento*”, “expessar-pensar”<sup>46</sup>:

Ainda em 1984 Escobar desenvolve que todo esse pensamento inaugural nietzscheano, de criar uma expressão condizente ao incontido da questão, apenas vai receber algo parecido com um “programa político” aplicável com o labor teórico de Michel Foucault. Esse é o fulcro da analogia que ele fez entre os pares Marx/Lenin e Nietzsche/Foucault:

Foucault é um rigor que desanda (anda) os arquivos pela mostraçāo de um limiar onde até então o pensamento trágico se sugeriu *sugerindo* uma história genealógica. Ele é quase o Lênin de Nietzsche, mesmo se a política nietzschiana não tenha chegado, ne mesmo com Foucault – ou com o pensamento francês atual – a se delinear como precisão. Porém, sim. O Lênin de Nietzsche na medida que a relação Marx-Lênin ou a política precisamente dita não é mais a mesma e que caberia repensá-la para além

<sup>45</sup> “Heráclito é o pensador trágico. O problema da justiça atravessa sua obra. Heráclito é aquele para quem a vida é radicalmente inocente e justa. Compreende a existência a partir de um *instinto de jogo*, faz da existência um *fenômeno estético*, não um fenômeno moral ou religioso. Por isso Nietzsche o opõe ponto a Anaximandro, como o próprio Nietzsche se opõe a Schopenhauer. Heráclito negou a dualidade de mundos, “negou o próprio ser”. Mais do que isso: *fez do devir uma afirmação*. [...] Se Heráclito só percebe um elemento único é, portanto, num sentido diametralmente oposto ao de Parmênides (ou de Anaximandro). O único deve afirmar-se na geração e na destruição.” (DELEUZE, 2018: 36-7)

<sup>46</sup> “Escobar, nesse sentido, afirma o marxismo, em sua filosofia própria, como um pensamento da matéria. Matéria, para ele, só pode ser observada de forma além-epistemológica, fora do ideal da verdade. É, constitutivamente, avaliação no interior do embate (político) de forças. O que está em avaliação só pode ser considerado como “aquilo que se trata”. “Aquilo que se trata”, “*factum-pensamento*”: termos chaves para nosso autor. Em uma passagem central do livro esses termos são revelados como “o que sobra” quando pensamos a reatividade (termo nietzschiano que Escobar aproxima da leitura althusseriana da ideologia, como mecanismo, afastada da crítica da falsa consciência) para além da epistemologia. Quando se pensa a sociedade como produção: moralidades sempre parciais, sempre produzidas.” (LEITE, 2023b: 6)

de toda esquerda e de toda direita, tanto no marxismo quanto nos termos novos e radicais em que ela existe em Nietzsche. [...] A política trágica carreira todo uma outra “cultura” (galaxial-radical) no seu fazer e isso constitui não apenas a herança sem equívocos de Nietzsche com o pensa e o transformar original do nosso tempo. (ESCOBAR, 1984a: 8)

Em Foucault há a materialização política de Nietzsche. O protocolo, segundo Escobar, para não apenas uma nova metodologia, mas, sobretudo, um novo proceder na prática teórica. A centralidade está, agora, na operacionalização de uma nova forma de abordar o poder, não como uma estrutura “repressiva”, “alienante”, mas como toda uma materialidade constitutiva, produtiva. “O poder é algo para além de análises que se reduzam a designá-lo ou como global ou como particular [...] o poder é, enfim, todo o tecido da materialidade concernente às paixões como Razão ou R. E. (Razão Exclusivista)” (ESCOBAR, 1984a: 15).

Uma política, infere-se, que só pode ser pensada como uma política de fundo. “De fundo” pois passa ao largo da temporalidade curta das flutuações institucionais imediatas, sem as ignorar, é verdade, mas que se ancora na longa duração das moralidades constitutivas. Escobar censura em Foucault, entretanto, uma fase específica de sua obra: a incursão do francês na leitura ética a partir dos dois últimos volumes da *História da Sexualidade*. O *cuidado de si*, presente nesse texto, constitui, ao seu ver, um lapso na política do pensamento “galático”, lastrado no Eterno Retorno. Nesses volumes se encontraria um “remanejamento da política de fundo” onde a referência ao pensamento antigo se torna base de um “sonho de universalidade”.

Escobar adverte: “Sim, é verdade, Nietzsche fala em ‘um estilo’ e em ‘nobreza’ e beleza de viver, porém reativos e que tampouco implicaria na sobrevivência quase cristalizada [...] de referenciais como *eu*, *existência*, *distância*, *sujeito etc.*” (ESCOBAR, 1984a: 28). Foucault se afasta aqui do dito “pensamento galático”:

[...] não é disto que se trata neste “último Foucault”, onde os mal confessados sonhos de universalidade (ou quase) das “condutas de vida” (“belas” e “exemplares”) nas práticas filosóficas da Antiguidade (senão até mesmo hoje) não diz respeito, nietzscheanamente, aos materiais políticos tráficos da galáxia, à deriva da *história* enfim que é um aspecto das formas por onde a política reativa se materializa. Pelo contrário: o restabelecimento dos ideais éticos, da reflexão histórica pelo lado da aspiração “individual” (e ideal) da conduta não faz que refredar e ameaçar os acanços já assinalados dos livros a *História do Loucura*, o *Nascimento da clínica*, *As palavras e as coisas*, *Vigiar e Punir*, etc. (ESCOBAR, 1984a: 28-9)

Assim poderíamos, com Escobar, definir o que seria um *Pensamento Galático*. Como no início do texto, referindo-se aos trabalhos do ano 2000, a *Pensamento Galático* é o fazer teórico fiel ao Eterno Retorno. Fiel à corporalidade, que não destina toda a preocupação pelo saber ao infinito abstrato (religioso). Não projeta um espaço em que cada “átomo” de significação se eleva ao mundo dual da ideia. Ou, nas palavras de Escobar, “[...] dizemos com

Nietzsche, que fazer uma história genealógica é pensar o limiar entre a história social como aparelho próprio às ‘ordens sociais’ (esta alternativa para a vida política reativa) e a *galáxia* que se sustenta tanto na especificidade dos seus materiais quanto no *acontecimento* afirmado” (ESCOBAR, 1984: 39).

O lastro acontecimental é fundamental no *Pensamento Galático*. O acontecimento, pedra angular da filosofia contemporânea francesa<sup>47</sup>, afasta o que viemos tratando como o espaço ideal e achatado para a cristalização de verdades. No lastro acontecimental há um salto sobre uma hiância, o assumir de um risco, para ser fiel a um axioma de verdade.

O texto *Alguns motivos deleuzianos*, publicado no livro *Dossier Deleuze*, publicado em 1991, conclui esse movimento de plena abertura em Escobar. A referência à base galática, do *Eterno Retorno* é nítida nesse artigo. A política acontecimental é descrita por sua continuidade em Deleuze:

E Deleuze nos diz: “A forma da repetição no eterno retorno é a forma brutal do imediato, do universal e do singular reunido, que destrona toda lei geral, arrasa as mediações, liquida as particularidades submetidas à lei. Há um além da lei, e um esquema da lei, que se unem no eterno retorno como a ironia e o humor negros do Zarathustra.” No eterno retorno está todo o futuro, todo o corpo (Dionísio) do futuro, e o futuro mesmo como o pensamento que se inaugura. A “diferença livre” e a “repetição complexa” são o futuro e o fogo voraz que incensa as memórias e as histórias como controles. O grande esquecimento do eterno retorno não é o esquecer como esquecimento mas ter conseguido o pensamento como potência contra a memória e a história como conhecimento (passado) ou controles. O platonismo instaurava a memória e a disciplina desde a teoria dos dois mundos e no eixo epistemológico da *epistéme* e da *doxa* pelos controles miméticos já instalados no mita da alma e das essências. O eterno retorno esfarela esta aritmética das submissões e dos medos, abre as portas de forro dos conceitos e vigora o *pathos* em suas afirmações. Ele inaugura nos corpos seus ataques e suas danças, pondo a vida num inconsciente só futuro, só disparos e intensidades. (ESCOBAR, 1991: 147-8)

A “univocidade do ser” é, para Escobar, a versão deleuziana da *questão* como tratamos. A filiação heraclitiana é direta: “Heráclito é um pensador trágico e, portanto, um questionador em atravessando do eterno retorno e da univocidade, ele o é ainda antes da formulação da teoria dos dois mundos em Platão e no platonismo”. (ESCOBAR, 1991: 157) O ser unívoco, na

<sup>47</sup> “Em outras palavras, o acontecimento é menos o advir absoluto de um nascimento sobre fundo de negatividade (nada ou *doxa*) do que um devir em que o antes e o depois brotam ao mesmo tempo, ao longo de uma cesura que o pensamento não pode reduzir (o antes não é um nada, isto é, um antes de mim ou antes do pensamento, mas é um eu-antes-de-outro-modo ou o que o pensamento era – “Eu é um outro”). (ZOURABICHVILI, 2016:33)

“Um evento está ligado à noção de *indecidível*. Vejamos o enunciado: “Este evento faz parte da situação.” Se nós pudéssemos, com as regras do saber estabelecido, decidir que este enunciado é verdadeiro ou falso, o evento não seria um evento. Ele seria calculável a partir da situação. Nenhuma regra permite decidir que o evento é um evento. Nada permite dizer: aqui começa uma verdade. Será preciso fazer uma *aposta*. É por isso que uma verdade começa por um *axioma de verdade*. Ela começa por uma decisão. A decisão de *dizer* que um evento teve lugar.” (BADIOU, 1994: 45).

interpretação escobardiana de Deleuze, se materializa, politicamente, no *Corpo sem órgãos*: “O Ser unívoco não é uma totalidade, uma identidade, um fechamento que administra distribuições, ele é o ‘corpo pleno sem órgãos’ para as linhas de fuga das diferenças. Está assegurado nele o vigor das intensidades, o rigor livre das errâncias, a *espessuração pensamento*.” (ESCOBAR, 1991: 157)

Como se depreende do texto d’ *O anti-Édipo*, o *Corpo sem órgãos* se apresenta como o primordial elemento de anti-produção frente a produção incessante das máquinas desejantes. Se o produzir, o desejar, é esquizo, é um corte num fluxo ilimitado (Heráclito sempre presente), o *Corpo sem órgãos* emerge como a superfície para registro dessa produção ou, em texto, “a sociedade produzir o seu próprio delírio ao registrar o processo de produção [...]” (DELEUZE; GUATARRI, 2010: 23).

O capital é o corpo sem órgãos do capitalista, jamais como falsa consciência como na interpretação hegeliana do conceito marxista de ideologia, mas como a captura dos fluxos da sociedade capitalisticamente regida. Como o próprio termo prossegue “[...] um corpo pleno qualquer – seja o corpo da terra ou o do despota, seja uma superfície de registro, um movimento objetivo aparente, um mundo perverso enfeitiçado fetichista – sempre pertence a todos os tipos de sociedade como constante da reprodução social (*id.*: 23-4). Ou seja, como um mecanismo de reprodução das relações sociais, como ideologia na versão de Althusser, sobredeterminada na interpelação aos sujeitos.

O sujeito, tanto no *Corpo sem órgãos* da dupla Deleuze e Guatarri, quanto em Althusser, não é mero suporte estruturado das relações sociais de produção. Ele, constatamos e vimos no primeiro capítulo, salta sobre a hiância da estruturação; pode, em muitos sentidos, antecipar relações políticas de outros modos sociais de produção. É isso que Escobar, seguindo de forma muito próxima o último Althusser<sup>48</sup> ao afirmar que o *comunismo*, ao contrário de noções idealistas como “liberdade” e “autodeterminação”, já existe. Já existe nas frestas e nos interstícios-mundos das formações sociais existentes, como acumulação primitiva comunista, mas também, para Escobar, em pessoas que vivem entre nós:

Nesta mesma história o comunismo não é um sonho, ou uma ideia por si mesma, ele é *aquilo que se trata* (como é a filosofia materialista) e aquilo que se configura, na

<sup>48</sup> “Parece-me que todos esses conceitos estão moldando a segunda tendência presente nos escritos sobre o materialismo aleatório (uma tendência que predomina nos escritos de 1985-6), uma tendência messiânica na qual o vazio deve devir pleno, as margens-centro, os interstícios-mundo, onde a ausência não tem um caráter determinado, mas é a espera de uma *parousia* plena, que a teoria da causalidade estrutural pensava como impossível ou imaginária: O que reina em silêncio é uma grande espera.” (MORFINO, 2020: 67)

potência, a política que se impõe, que destrói e cria. O comunismo é um saber do tempo e do *factum* (como acaso e afirmação) que na potência e como potência toma a forma de *políticas* e seus efeitos. [...] Neste sentido tem havido *comunismos*, não apenas “culturais”, como o “comunismo primitivo”, diria Marx (que Nietzsche designava como “atividade genérica”) mas “homens” comunistas que Nietzsche, à sua vez, designava também como “nobreza”. (ESCOBAR, 1993: 26-7)

### Capítulo 3: O corolário do materialismo potente de Carlos Henrique Escobar: “O comunismo como festa”

#### 3.1. Marx e Nietzsche: pensadores *daquilo que se trata*

A tradição interpretativa de Marx que busca ancorar as bases ontológicas do clássico alemão em uma continuidade, com mudança (ou, mais precisamente, inversão) de foco, com o amplo projeto racionalista e humanista do iluminismo descarta, de imediato, toda possível semelhança ou analogia do autor com a filosofia de Nietzsche. Exemplo extremado temos na leitura que G. Lukács empreende. Nietzsche “destruidor da razão”, autor da fase mais nefasta do pensamento burguês, exemplo intelectual que reflete o início da decadência *a priori* atestada dessa classe.<sup>49</sup> Se haveria alguma potência crítica por aí pouco seria mais do que um “anticapitalismo romântico” (COUTINHO, 2010: 48).

Como afirma Carlos Nelson Coutinho, autor que expande para o neopositivismo, estruturalismo e pós-estruturalismo a crítica da “destruição da razão”, em Nietzsche, encontramos “a embriaguez dionisíaca – em contrates com a contenção apolínea – aparece como o necessário subjetivo do super-homem, que é colocado acima de todas as limitações éticas e lógicas da razão” (COUTINHO, 2010: 49). Ou seja, Nietzsche, em seu pensamento, apenas afirmaria a saída subjetiva do homem, em se lançar a super-homem, ir além do coletivo e das possibilidades racionais de construir bases éticas para o viver coletivo.

As leituras que se aproximam do exemplo supracitado demonstram uma interpretação de Marx fiel às posições racionalistas e teleológicas. Marx como continuador da constante evolução e conquista da razão humana sobre o objeto, o natural, algo conceituado pelo antropólogo Bruno Latour como “dupla constituição da modernidade” lastreada na imensa

---

<sup>49</sup> “[...] à imagem de nacional-socialista de Nietzsche, construída no Terceiro Reich, veio opor-se a marxista, que via seu pensamento como expressão da luta da burguesia contra o socialismo. Para tanto, em muito concorreu o trabalho de Georg Lukács. Com um conhecimento aprofundado do pensamento nietzscheano, como testemunham as frequentes referências que faz ao filósofo, dele tratou sobretudo na obra intitulada *A Destruição da Razão*. Recorrendo à sociologia, pretendeu explicar as colocações de Nietzsche como resultantes de determinada posição ideológica que vinha em defesa da burguesia imperialista na Alemanha. Embora suas ideias fossem nebulosas, suas afirmações confusas e sua reflexão eivada de contradições, ao seu pensamento garantia coesão o conteúdo social nele expresso. E este consistia na luta contra o socialismo. Foi então que a Nietzsche atribuiu a pecha de irracionalista.” (MARTON, 2025: 75-6)

criação teórica de Hobbes e Boyle.<sup>50</sup> Göran Therborn, de forma mediada, afirma que o marxismo propôs a si a tarefa de dar conta de duas dimensões básicas da modernidade, a saber, a emancipatório e a alienante, “pegar os dois chifres da modernidade, o emancipador e o explorador, é uma tarefa intrinsecamente delicada, mais facilmente assumida por intelectuais do que por políticos. Como consequência, a tradição marxista tende a ir de uma caracterização à outra em sua prática da dialética da modernidade” (THERBORN, 2012: 63).

Nesse sentido grande parte da leitura de Nietzsche efetuada por marxistas se constrói na direção de reduzir a filosofia do autor a uma espécie de chauvinismo. O colocar como defensor, mais ou menos consciente, de uma classe e de um mundo que estava perecendo com o avanço da sociedade burguesa. Domenico Losurdo, por exemplo, é prolífico em exemplos de como ele apresenta críticas e condenações às “morais de rebanho” e “dos escravos”, como reivindicações de sua “consciência de escravo em si”, no movimento socialista, ainda mais em sua suposta demanda em se autopropor como elemento fundamental da marcha evolutiva da história. Desenvolve:

Por outro lado, a Modernidade é iniciada com Sócrates. Sobretudo, se nos autores liberais anteriormente citados está bem clara a consciência da irreversibilidade do processo histórico (que se trata de conter ou canalizar em direção a êxitos mais favoráveis ou menos catastróficos), em Nietzsche, entretanto, tal pressuposto também é colocado em discussão. Reconhecer e legitimar a suposta “potência da história” significa dobrar-se “de forma chinesa mecanicamente [...] a qualquer potência, seja essa um governo ou uma opinião pública ou uma maioria numérica”. [...] A tese da racionalidade do real e do processo histórico representa o mesmo culto à maioria numérica que se expressa na democracia e na crescente presença e pressão das massas e dos servos. Estes últimos, cujo peso quantitativo já se sente no plano mais propriamente político, terminam por obter um precioso e inaceitável reconhecimento também no plano da filosofia história, graças a uma visão que exclui antecipadamente qualquer pretensão de retroceder aquém dos resultados do mundo moderno. (LOSURDO, 2016: 27-8)

O mesmo comentarista, entretanto, observa em Nietzsche uma dimensão bastante potente no fazer teórico crítico. Um filósofo com diversas saídas que historicizam e desnaturalizam as produções morais estabelecidas, se atenta bastante para o embate político de construção de hegemonias sociais. Losurdo, por fim, admite que Nietzsche pode ser até mais

---

<sup>50</sup> “Serão necessários muitos outros autores, muitas outras instituições, muitos outros regulamentos para completar esse movimento esboçado pela disputa exemplar de Hobbes e Boyle. Mas a estrutura do conjunto pode ser, agora, facilmente captada: essas três garantias vistas em conjunto irão permitir a mudança de escala dos modernos. Eles poderão fazer com que a natureza intervenha em todos os pontos da construção de suas sociedades, sem deixar, com isso, de atribuir-lhe sua transcendência radical; poderão tornar-se os únicos atores de seu próprio destino político, sem deixar com isso, de sustentar sua sociedade por meio da mobilização da natureza. De um lado, a transcendência da natureza não irá impedir sua imanência social; do outro, a imanência do social não irá impedir o Leviatã de permanecer transcendente.” (LATOUR, 2019: 47)

radicalmente político que Marx, pois, esse último, ainda cederia largos espaços para a “ciência” como algo que escapa do embate:

O filósofo não apenas volta uma constante atenção à história, como também a lê em termos de “luta de grupos e classes”, com uma definição que faz pensar naquela célebre de Marx, ainda que no primeiro caso as classes acabem por se reduzir esquemática e às vezes naturalisticamente, além de uma concreta dialética histórica, àquela dos senhores e dos escravos. Todavia, ao se empenhar em ler o conflito de classes, encontrado também na moral, na religião, na ciência, no “silogismo” socrático, na arte e até na “sociologia atual” e na “música atual”, Nietzsche em certo sentido é mais radical e mais drasticamente político que o próprio Marx. Esse, talvez por causa de oscilações e contradições, parece colocar a ciência como uma esfera ao menos parcialmente transcendente dos conflitos. (LOSURDO, 2016: 81)

É exatamente essa última dimensão do pensamento Nietzsche que vai interessar toda uma corrente do pensamento crítico radical. Nietzsche permite observar a dominação social e política em seus meandros; constrói toda um arcabouço para interpretá-la e, assim, colocá-la sob o a possibilidade de mudança pelos diversos espaços de luta e questionamento.

Como demonstra Pierre Montebello, a crítica de longa duração, que vai ao limite de entender o próprio movimento filosófico de criação um mundo do ideal de “verdade” contra o mundo da “aparência” que efetivamente experimentamos pode, com ele, ser posta em perspectiva. Nietzsche possibilita olhar para a terra sem julgamentos, sem redenção da história, sem classe portadora da verdade, por um lado, ou história a ser salvada, por outro. “Sobrevém o grande acontecimento: é a hora em que o homem comprehende que o mundo não tem fim, nem objetivo, nem sentido; é o momento em que a Terra encontra justificação em si mesma, nova Terra para o sobre-humano, infinita extensão da vida”. (MONTEBELLO, 2021: 171)

Se por vezes seus textos demonstram uma virulenta crítica ao ideal democrático ou à busca militante da igualdade entre sujeitos, ataques, inclusive de base lógica e matemática, ao procedimento de quantificação, é porque sua intervenção visa o constante desafio ao ficcionar como natural, como verdade, de algo que é plenamente moral e histórico, ou, como vai dizer Scarlett Marton, fruto de uma contingência; produto do equilíbrio de forças enquanto essas mesmas forças existirem.

Marton argumenta que essa transitoriedade do que é colocado pelo pensamento hegemônico como necessidade da razão é materialistamente produzido:

Direitos mantêm relações de força; constituem “graus de poder”. “A desigualdade de direitos”, declara Nietzsche, “é a condição necessária para que os direitos existam. Um direito é sempre um privilégio. Meus direitos são essa parte do meu poder que outros reconhecem e me permitem conservar; meus deveres, os direitos que os outros têm sobre mim. Segue-se daí que os direitos duram tanto quanto as relações de forças que lhes deram origem. A partir do momento em que a força de um certo número de indivíduos se reduz consideravelmente, os outros membros do grupo não mais

reconhecem os seus direitos. [...] À medida que as relações de forças se modificam, certos direitos desaparecem e surgem outros. Nessa perspectiva, a igualdade dos cidadãos perante a lei – eco da igualdade dos homens diante de Deus – não passaria de fórmula forjada por quem precisa somar forças para subsistir. (MARTON, 2025: 87)

Para toda uma geração que emerge após o necessário apogeu do humanismo filosófico dos anos pós Segunda Guerra, que teve, ao menos na França, Sartre como figura proeminente<sup>51</sup>, a posição filosófica de Nietzsche emergiu com uma aura quase que profética. Haveria algo, nela, de um muito melhor condizente e explicativo ao ambiente político e intelectual em consolidação do que a, por vezes ingênua, reafirmação da potência racional, por vias meramente filosófica da humanidade. Nietzsche permitia colocar essa mesma razão em outras bases, muito mais próximas da materialidade, do que a já clássica exegese especulativa; se algo ganhava proeminência era todo o instrumental, mais condizente ao trato da concretude, advindo das ciências humanas.<sup>52</sup>

Anti-humanismo teórico, a afirmação da impossibilidade de ancorar a ação ética e epistemológica do sujeito em qualquer pretensão transcendental (DOSSE, 2018: 503-4); primazia da linguagem, como lugar privilegiado para o acesso à produção simbólica e social de mundo (*id.*: 506); e o paradigma genealógico<sup>53</sup>, que reconstrói a cadeia de produções significantes na história das múltiplas verdades e moralidades, valorizando a descontinuidades

---

<sup>51</sup> “Para triunfar, o estruturalismo devia, como em toda tragédia, mata. Ora, a figura tutelar dos intelectuais do pós-guerra era Jean-Paul Sartre. Desde a Libertação, ele obtivera uma repercussão muito particular ao fazer a filosofia descer para a rua. Mas esta, pouca a pouco, lhe devolverá o rumor persistente de temas novos sustentado por uma geração ascendente, a qual progressivamente o encaminhará para a margem da estrada.” (DOSSE, 2018: 37)

<sup>52</sup> “O eclipse da estrela sartreana, sé é resultante de fatores políticos, também está ligado ao surgimento de uma nova configuração no campo intelectual: a ascensão das ciências humanas reivindicando um espaço institucional a fim de permitir a expressão de uma terceira via entre a literatura e as ciências exatas. Daí resultou um deslocamento das interrogações que Sartre não acompanharia, absorvido como estava em seu esforço de recuperação política e fiel à sua posição de filósofo. [...] O desmoronamento da figura tutelar de Sartre provocará uma crise, um momento de incerteza, de dúvida, nos filósofos que utilizarão especialmente as ciências sociais ascendentes para apurar seu questionamento crítico. Essa interrogação contesta o existencialismo como filosofia da subjetividade, como filosofia do sujeito. O homem sartiano só existe pela intencionalidade de sua consciência, condenado à liberdade porque ‘a existência precede a essência’. Somente a alienação e a má-fé obstruem os caminhos da liberdade” (DOSSE, 2018: 38-9)

<sup>53</sup> “Assim, quando a genealogia avalia o conhecimento, o importante não é perguntar se ele é verdadeiro ou falso. Inúmeras vezes Nietzsche assinala que o falso tem uma positividade quando considerado na perspectiva da vida, ressaltando até mesmo o caráter negativo da verdade pelo fato de ser a supressão de um erro, de uma ilusão, que é uma exigência básica da vida. O que é significativo nessa tentativa de inversão dos valores estabelecidos, como toda vez que Nietzsche elogia a aparência, é que o importante não é a verdade, mas a força do conhecimento. E como a força não se encontra no grau de verdade, a análise do conhecimento em termos de forças que a genealogia realiza deve determinar se ele é a expressão de um excesso ou de uma indigência vital, de uma afirmação ou negação da vida.” (MACHADO, 2017: 81-2)

e os rasgos e nunca a gênese em sua pureza (*id.*: 507). Esses três elementos tornam-se, na visão de Dosse, em conjunto, um verdadeiro programa que norteará a geração de intelectuais que se afirmará nos anos 1950 e 1960, e que vai fundar o que hoje conhecemos como estruturalismo e pós-estruturalismo.

Michel Foucault, ainda em 1964, pronuncia a célebre conferência *Nietzsche, Marx e Freud*. Um grande desafio às clássicas posições que interditavam quaisquer semelhanças de fundo entre esses pensadores. Na avaliação de Foucault os três são autores de fundação na forma de se pensar a constituição do fazer teórico na contemporaneidade. Inauguram uma leitura de mundo que não pensa os signos no mesmo espaço homogêneo, ou seja, como elementos apreensíveis por um intelecto treinado por si. Os signos serão, a partir desses revolucionários autores, dotados de profundidade. Será necessário o contato *afetivo* com o *real*; um mínimo de experiência de subjetividade de classe, de transferência analítica ou de transvaloração moral, para transpassar a codificação que emerge.

Marton ressalta, ainda, que Deleuze, Lyotard e Klossowski foram autores proeminentes na defesa da atualidade e progressismo de Nietzsche naquele contexto de produção teórica. Relembra a centralidade do Colóquio de Cerisy, em julho de 1972, onde Deleuze e Lyotard defenderam Nietzsche como o pioneiro no “pensar pelo exterior”, pelo contato com a realidade produzida. Deleuze, Marton desenvolve, ainda coloca uma maior centralidade em Nietzsche perante a tríade estabelecida por Foucault: é Nietzsche que abre caminho para uma total decodificação ao contrário de Freud e Marx, que afirma a necessidade de recodificar em algum nível (MARTON, 2025: 79). O “recusar o poder”, pela potência, pela máquina de guerra, deve passar por Nietzsche. Ou, nas palavras de Andrew Culp (2016: 9), “Deleuze refutes the image of Nietzsche as a dour pessimist. Flipping that image on its head, Deleuze argues tha Nietzsche is a unparallel thinker of affirmation”<sup>54</sup>.

Como demonstramos no capítulo anterior, nos textos dos anos 1980, Carlos Henrique Escobar estabeleceu seu critério para analisar Nietzsche. Nietzsche, lembrando, é um pensador que incorpora técnicas hermenêuticas para o trato da *questão*. A *questão* é motriz: trata-se do real em si, como fluxo heraclitiano, o que resta quando o pensamento renuncia à sua pretensão de duração do mundo em prol da verdade. A *questão* deve dar conta da ilusão, do efeito de

---

<sup>54</sup> “Deleuze refuta a imagem de Nietzsche como um sombrio pessimista. Invertendo essa imagem, Deleuze argumenta que Nietzsche é um pensador inigualável da afirmação.” (tradução nossa)

verdade. O que se modifica nos textos dos anos 1990 não é exatamente o núcleo dessa perspectiva, mas a proliferação de seus significantes para dar conta da diversidade de aspectos desse infinito fluxo. E mais, a reivindicação de que *a questão* não é apenas da base do materialismo valorativo e interpretativo de Nietzsche, mas é também o núcleo de uma “filosofia não escrita” de Marx, como diz o subtítulo de um dos livros, *O marxismo de Marx*.

A *questão* se torna, primeiro, *aquilo que se trata*. É um dos mais importantes avatares dessa interpretação por Escobar. Como percebemos no texto:

Marx prestigia a vida como forças em luta na história e pressente o conflito de forças ativas e de forças reativas, mas as reconhece obrigadas a se alinharem às filosofias (como pensamento constituído) para serem (e até mesmo fundarem) a história social. A vida ativa em Marx, a partir das posições filosófico-materialistas (ou *daquilo que se trata*) nos leva a designá-la como *forças ativas* (Nietzsche) aliadas com o pensamento do comunismo. (ESCOBAR, 1993: 10-1)

*Aquilo que se trata* é o resultado da prática filosófica pela *imanência*. Um fazer filosófico que, como tratamos, toma a produção da realidade como seu motor. Entretanto, a *produção* não pode ser, sob pena de retornos idealistas e positivistas, o único elemento do materialismo. Há o *devir*<sup>55</sup>, que em Escobar apenas pode emergir enquanto *acaso afirmado*. O *devir* aqui é o fazer crítico às metafísicas cíclicas, centradas, da história única da razão. A referência recolhida por Escobar é a do pensamento pelo *Clinamen* em Lucrécio<sup>56</sup>. “Materialista é sobretudo Lucrécio e o é porque seu pensamento em torno do acaso e do acaso “criador” enquanto questão no coração do *factum*. Não se trata do *materialismo* da matéria, mas do acaso, e somente o acaso nos inaugura o rigor materialista [...]” (ESCOBAR, 1993: 12).

O pensamento do *clinamen*<sup>57</sup>, do desvio dos átomos na linha reta, remonta que o aleatório necessariamente se insere na cadeia da razão. Toda verdade só é possível apenas

<sup>55</sup> “A possibilidade de uma interpretação intensiva da aliança só se torna inteligível a partir de *Mil platôs*, com o longo capítulo sobre o devir. A noção de devir é central em Deleuze desde seus estudos sobre Bergson e Nietzsche, e ocupa o lugar que se sabe em *Lógica do sentido*, mas, a partir do ensaio a quatro mãos sobre Kafka, ela adquire uma inflexão e uma intensidade singulares que atingirão sua velocidade de escape conceitual no platô “1730: Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível”, décimo capítulo do livro de 1980. O devir é o que literalmente evade, foge, escapando tanto à *mimesis*, ou seja, a imitação e a reprodução [...] O devir é amnésico, pré-histórico, anicônico e estéril; ele é a diferença na prática.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018: 183)

<sup>56</sup> Vide nosso artigo sobre a expansão do materialismo aleatório de Althusser no anexo da presente tese.

<sup>57</sup> “Pressupor o *clínamen* é, assim, pressupor que o sentido e razão não podem ser ancorados em uma garantia última, em um ponto externo a uma formação contingente, posterior, e produzida. O encontro, baseado no aleatório de uma mudança infinitesimal de direção, transforma toda existência anterior dos átomos (como pontos mínimos de sentido) em um mero pressuposto abstrato e sem realidade. [...] A lógica do encontro permite, por sua vez, um estudo dos elementos da história sempre baseado nos seus próprios e internos critérios de emergência. Os elementos históricos existem e se combinam em sua própria realidade, sem a necessidade de uma razão garantidora por trás, já que são lastreados no aleatório do encontro. [...] A racionalização, o estudo da realidade social como um todo, só pode ter lugar se afirma o encontro, o aleatório que gesta o encontro, ou seja, a concepção de que não

posteriormente ao declinar de elementos pré-significantes para, só assim, atingirem inelegibilidade. Sem a introdução do *desvio*, da *declinação*, no pensamento o espaço se torna necessariamente transcendental: os átomos seguem a linha reta para o seu lugar predeterminado e, ademais, partem de um motriz, de uma inteligência superior. Escobar nos adverte: “Só o acaso, o acaso afirmado nos livra da ficção de uma legitimidade transcendental e verdadeira” (ESCOBAR, 1993: 12). O material reúne produção e devir (acaso afirmado). Essa reunião é o *factum*. Pensamento, teoria, filosofia, apenas como *factum-pensamento*. O pensar é posterior, logo, dotado da consciência anti-teleológica que seu limite é o acaso, é o processo. Ao lado de *factum-pensamento* Escobar elabora outro conceito como avatar do pensar pela *questão*, a saber, *espessar-pensar*: “Quem ‘grita’ em Nietzsche – nesta *cena ativa* – é o *espessar-pensar* como um anjo em pedaços, e não uma filosofia ‘argumentada’ ou uma ‘arrumação aparentemente justa’”. (ESCOBAR, 2000: 17) Como um “anjo em pedaços”, o *espessar-pensar* reflete o fazer teórico de quem *desvia*.

*Aquilo que se trata, factum-pensamento, acaso afirmado, espessar-pensar...* Conceitos que ramificam e expressam aspectos do filosofar material, pela *questão*, pela produção-devir. Quando Marx<sup>58</sup> e Nietzsche demonstram o caráter produzido, de forma galática, pelo Eterno Retorno aberto ao devir, de toda moralidade, de toda subjetividade eles estão projetando, também, um futuro. Se se pensa heraclitianamente, galaticamente, pelo Eterno Retorno, se pensa fora da lógica forma, se pensa sempre ancorado no movimento, ou seja, no futuro. Um futuro longe das teleologias ou dos absolutos da forma clássica de se fazer filosofia pois o que temos aqui é um futuro “sujo”, dotado de conteúdo e materialidade. Como nosso autor demonstra, “dialética não é o pensamento lógico e não tem sua qualidade e seu papel nesta tradição analítica. A dialética é um pensamento que se exige – como problemática aberta – da

---

há nada que não poderia ter se dado de forma diversa ou, politicamente, nada que não possua um novo mundo (uma nova declinação) em seus interstícios. O materialismo aleatório, do encontro, é, assim, a afirmação da realidade dos mundos criados pela declinação.” (LEITE, 2025: 270-1)

<sup>58</sup> “Para Marx se trata do fluxo da força e suas diferenciações, se trata desse rigor de fundo a cada passo de armação do materialismo histórico. E não está fazendo um discurso puramente econômico nem exclusivamente pensando a história social (reativa). Marx se refere à potência e, ao discutir com os economistas, está discutindo com Hegel. [...] O pensamento econômico de Marx, no seu conjunto subentende as teses que armam sua filosofia e que têm como lugar de expressão o materialismo histórico. Valor no pensamento econômico (no exame crítico das sociedades reativas), como todos sabem, concerne ‘à relação quantitativa de troca entre as mercadorias’ ou ‘o valor é determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção’. Mesmo quando se admite corretamente que a noção de valor é central na análise do capitalismo, é necessário colocá-la ou como decalque dos valores e comportamentos reativos ou como um pressuposto filosófico materialista que cabe elaborar. Isto é, com ela Marx revela e aprofunda sua análise crítica das sociedades dos homens tanto quanto (como sabemos) revela e mostra sua *physis* materialista.” (ESCOBAR, 1993: 60)

impossibilidade mesma de pensar sem o *futuro*, isto é, sem a *política*” (ESCOBAR, 1993: 116-7). As moralidades, as formações sociais reativas, tanto em Nietzsche quanto em Marx, surgem para perecer pois, autores heraclitianos que são, não suportam procedimentos lógicos que buscam a seleção, para eles sempre arbitrária, de invariantes no mundo social.

Resta o questionamento: seria possível pensar um *futuro político* fora do idealismo teleológico? Escobar responde aproximando o pensamento do comunismo, por Marx e Engels, da prática do Zaratustra de Nietzsche. Escobar, primeiramente, afirma que há na *Dialética da Natureza*, de Engels, uma descrição do infinito, portador do devir, como a possibilidade da produção de mundo infinitos:

E é aqui que Engels se situa na temática materialista originária, da multiplicidade, das afirmações, do espessar-pensar - ela mesma inseparável das questões tais como a fatalidade (*o factum*) e a liberdade que pulsam “no pensamento do comunismo”. E ele escreve: “a sucessão dos mundos eternamente repetidos no tempo infinito não é senão o complemento lógico da coexistência de mundos inumeráveis no espaço infinito”. Tudo isso que quer dizer que em Engels, como temos dito, se trata de um *eterno retorno* sem um Ser ou uma matéria estabelecida, isto é, se trata do eterno como transformações. Retorno este onde um *caos originário* é pensado como a presença e como a marca do acaso nas ordens ou necessidades. Como presença a marca permanente do caos (na mesma medida que se faz *como futura a cada vez*) e não como evolução ou processo progressivo de desalienação e totalização. (ESCOBAR, 1993: 133)

Perante um pensamento aberto ao tempo infinito, afirmador, e por isso materialista, Escobar ressalta, a seguir, que toda essa base materialista só pode subsistir se ancorada numa política. Numa política pois é impossível transvalorar se abstendo ou, pior, busca uma solução individual e subjetiva para o atuar no mundo.

O imperativo é criativo, aberto ao movimento. Nietzsche e a dupla Marx/Engels, em suas imersões na *physis* como contínua criação de *nomus*, trazem suas posições: a política de Zaratustra para o primeiro e o comunismo para os segundos:

Esse desdobramento da dialética hegeliana (em Engels – e também em Marx) ou de todo o fechamento lógico ou especulativo revela para nós o *materialismo trágico* subentendido (o silêncio ativo – suas fanfarras) em toda reflexão crítica das formações sociais reativas (o materialismo histórico) que Marx leva a efeito. Engels pensa o devir e o comunismo, e este último como uma consequência política, como uma exigência de ação política inseparável dessa filosofia materialista. Assim como Nietzsche move seu Zaratursta – essa imensa reflexão sobre tática política – nos postulados do “pensamento do eterno retorno, o comunismo como a grande inspiração política marxista subentenderá um materialismo filosófico que cabe revelar e questionar. (ESCOBAR, 1993: 133)

Cabe agora investigar, no próximo subitem, as indicações de Escobar sobre o que seria esse comunismo. Sua resposta, ainda que não sistemática, é enfática: é *uma festa!* Buscaremos compreender que festa é essa, e de que modo ela expressa uma política que já se faz sensível

no mundo. Nesse percurso, Nietzsche, e a política de Zaratustra, aparecem como um apoio decisivo, sobretudo em sua agudeza crítica diante dos múltiplos fins da moralidade humana e das frequentes confusões entre a verdadeira transvaloração de todos os valores e o simples advento do último homem<sup>59</sup>.

### 3.2. O comunismo é uma festa: as indicações textuais de Carlos Henrique Escobar sobre uma política para o devir

As descrições das moralidades reativas por Nietzsche muito podem ensinar aos marxistas sobre a desconstrução e a desnaturalização que, muito pelo compromisso político imediato ou pelos ímpetos recodificadores (como vimos com Deleuze e Foucault), esses últimos não possuem muita dificuldade em experimentar. É muito difícil se deparar, no âmbito mais diversos manifestos ou estudos analíticos marxistas, com a corporificação materialista das moralidades que Nietzsche constrói em abundância em textos como *Assim falou Zaratustra* e *A Gaia Ciência*.

Para nosso objeto teórico, a conceituação do imperativo ético comunista como *festa* duas passagens de Nietzsche muito nos interessam, a saber, pela sua potência de historicização de elementos que são muito basilares na reatividade, ou no modo de produção, que nos domina, obviamente, o capitalismo. Cabe a transcrição do aforismo 31 da *Gaia Ciência*:

31. *Comércio e Nobreza*. – Comprar e vender são agora comuns, tal como a arte de ler e escrever; cada qual se exercitou nisso, mesmo não sendo comerciante, e pratica diariamente essa técnica: assim como outrora os seres humanos eram mais selvagens, cada um era caçador e exercitava dia após dia a técnica da caça. Naquele tempo a caça era comum: mas, assim como ela trouxe enfim privilégio dos poderosos e nobres, perdendo com isso a natureza de algo cotidiano e comum – ao deixar de ser necessária e tornar-se questão de luxo e capricho: - o mesmo poderia suceder algum dia com a atividade de comprar e vender. Podemos imaginar condições sociais em que não se compra e vende, em que é gradualmente perdida a necessidade dessa técnica: talvez, então, pessoas menos sujeitas à lei das condições gerais permitam-se comprar e vender como um *luxo da sensibilidade*. Só então o comércio adquiriria nobreza, e os nobres talvez se dedicassem a ele de tão bom grado como à guerra e à política até o momento [...] (NIETZSCHE, 2012: 77)

---

<sup>59</sup> Muitas terras, viu Zaratustra, e muitos povos; nenhum poder maior encontrou Zaratustra na Terra, do que as obras dos homens amantes: bem e mal é o seu nome. Em verdade, um monstro é o poder desse louvar e censurar. Dizei, irmãos, quem o dominará? Dizei, quem atirará o grilhão sobre as mil nucas desse animal? Mil fitos houve até aqui, já que houve mil povos. Falta, ainda, apenas o grilhão para as mil nucas, falta o fito único. Ainda não tem um fito, a humanidade. Mas dizei-me, meus irmãos: se a humanidade ainda galra um fito, não será porque também falta, ainda – a própria humanidade? – Assim falou Zaratustra. (NIETZSCHE, 1998: 86-87).

Nietzsche fala abertamente da possibilidade de um mundo vindouro onde a técnica do comércio, que tanto os teóricos do liberalismo clássico tentaram imputar para a natureza humana, se tornou algo supérfluo para as massas, algo, podemos dizer, com efeitos apenas de distinção e refinamento de gostos. Outro exemplo interessante temos no aforismo 40, *A falta de maneiras nobres*. Nele Nietzsche desenvolve o que considera característica fundamental da moralidade da nobreza, precisamente, a capacidade de transformar todas as suas “qualidades” em um “peso do eterno passado”, em um “infinito de tempo”. Perante esse tempo infindo nada pode ser questionado, escravidões são justificadas e desigualdades legitimadas. Arremata que o grande problema da classe burguesa que emerge dominante é o desprezo pelos “modos de tempo infinito”. Sua incapacidade empodera o povo. Afirma: “O homem mais vulgar sente que a nobreza não se improvisa, que nela se reverencia o fruto de longos períodos de tempo [...]” (NIETZSCHE, 2012: 81)

Em Nietzsche a moralidade capitalista se torna imagem corpórea. É mais do que tangível a sua não dominância passada e seu perecimento. Ela *já-existe*, comerciamos hoje como caçamos outrora; ela não empolga as massas e nem as convence como a nobreza faz. Essa dimensão, evidentemente materialista, empolga Escobar na interpretação de Marx. Admitir os Modos de Produção como máquinas de reatividade é algo que o autor brasileiro empreende. O *comunismo*, entretanto, é algo que vai muito além de um modo de produção.

Além de *modos de produção*. Em Marx o comunismo é o necessário resultado de um pensamento materialistas, como em Nietzsche isso se traduz no Super-homem (ou no sobrehumano). Afirma o filósofo:

A filosofia materialista (não explicitada mas inseparável do pensamento do comunismo) é o que se deve exigir da política “marxista de Marx”. Uma política fundamentada e justificada em sua filosofia materialista, que não se explica neste ou naquele fator reativo (“dispositivos de contradição”) da história social, deste ou daquele modo de produção. Mas que é um imperativo a partir da filosofia materialista e que faz da política marxista de Marx algo mais que uma política que “explora” e pensa este o aquele “dispositivo-contradição”. (ESCOBAR, 1993: 25)

Comunismo como imperativo de uma prática materialista ou, como demonstramos acima, a necessária política do transvalorar produtivo moral. Perante essa posição Escobar adverte que tudo o que Marx vislumbrou como superação histórica não pode ser tomado como um programa inequívoco, estratégico, ou como algo necessário do que se é *comunista*. Para o filósofo “as ‘políticas’ da política marxista de Marx são táticas neste o naquele dispositivo-

contradição, mas seus princípios, e até mesmo suas estratégias, decorrem da filosofia materialista do *factum-pensamento*”. (*id.*)<sup>60</sup>

Passamos, então, a analisar qual é o sentido dessa moralidade necessariamente materialista. Escobar afirma “não é um sonho ou uma ideia por si mesma” (*id.*: 26). O comunismo é algo como uma constante máquina de guerra<sup>61</sup> contra as diversas axiomática das moralidades estabelecidas, reativas. Escobar faz precisão: é uma *seleção*, um *pensamento do comunismo*. Aqui é necessária uma ressalva pois, estar trabalhando com o *pensamento do comunismo* nunca é algo a ser desdobrado em individualismo ou subjetivismo. O *pensamento do comunismo* apenas o é se feito como Marx o fez, na proliferação de táticas, de políticas, “intervindo como subversão dos corpos e das instituições reativas” (*id.*: 27).

Marx interveio contra corpos e instituições reativas. Contra a naturalização do Estado ao pensá-lo fora da representação da cidadania liberal ou da continuidade comunidade-estado, como uma máquina a ser quebrada; fora da naturalização do mercado capitalista ao ataca-lo como uma forma de distribuição das riquezas entre tantas outras; fora do idealismo da filosofia moderna na crítica ao idealismo alemão. Em todos esses âmbitos de luta Marx não apenas criticou, antes compôs, patrocinou e apoiou um complexo de estratégias e práticas que até hoje nos são relevantes. Escobar busca teorizar essa construção ao afirmar que todas essas políticas têm, como filosofia materialista de fundo, o zerar da reatividade: “ele zera inaugurando a fartura solar do pensar do pensamento como novos corpos e novas solidariedades” (*id.*).

Nesse ponto temos uma primeira grande indicação, para além do resultado lógico da filosofia materialista, sobre o que é essa solidariedade. Escobar categoriza: “tem havido *comunismos*, não apenas ‘culturais’, como o ‘comunismo primitivo’ [...], mas ‘homens’ comunistas que Nietzsche, a sua vez, designava como nobreza” (*id.*). Depreendemos, o comunismo já existe. Como solidariedade (ou solidariedades) nos interstícios do capitalismo assim como o próprio capitalismo sempre foi o negativo axiomático de tudo o que lhe foi

---

<sup>60</sup> Cabe relembrar o texto da introdução da presente tese onde analisamos trechos de Marx em livros como o Manifesto Comunista e a Crítica ao Programa de Gotha. Neles observamos a sempre parcialidade das políticas a serem tomadas e da atuação do militante comunista perante o movimento dos trabalhadores. (**indicações de página da edição final**)

<sup>61</sup> “Por exemplo ainda, os nômades não precedem os sedentários, mas o nomadismo é um movimento, um devir que afeta os sedentários, assim como a sedentarização é uma parada que fixa os nômades [...] É nessas condições que os nômades inventam a máquina de guerra, como aquilo que ocupa ou preenche o espaço nômade e se opõe às cidades e aos Estados que ela tende a abolir” (DELEUZE; GUATARRI, 2012: 128-9)

pretérito.<sup>62</sup> Assim como o capitalismo inaugura a história universal já-portador de seu fim apenas sob o *pensamento do comunismo*, Escobar admite, o capitalismo pode encontrar seu outro. Outro, que como demonstra Jean Tible<sup>63</sup>, relembra que a separação do produtor da *physis* é não o ápice da história, mas sua exceção; mas que, em Escobar recebe uma outra dimensão: o necessário escape do narcisismo da identidade, mais, a plena consciência que, sob o comunismo, a totalização é sempre parcial, arriscamos, “o n-1”<sup>64</sup>.

O significado dessa totalização parcial, desse “n-1” é o *comunismo* e, não menos importante, seu significado flutuante é a *festa*. “É o acaso que disciplina as expectativas críticas na genealogia do social e é ele que aponta para o comunismo como festa e a festa como livre criação da vida (o comunismo)” (ESCOBAR, 1993: 14).

Escobar se questiona, doravante, se estamos repetindo a clássica tese da superação do mundo das necessidades em direção ao mundo da liberdade. Dedica parte de seu texto à essa questão. O autor constata de forma afirmativa, mas apenas se tomamos esse par, necessidade/liberdade, como algo restrito ao campo da economia política. Como ele mesmo observa: “Marx não analisa nem faz da *necessidade* um meio explícito para sua reflexão. Ela

---

<sup>62</sup> “Portanto, é procedente compreender retrospectivamente toda a história à luz do capitalismo, mas sob a condição de se seguir exatamente as regras formuladas por Marx: primeiramente, a história universal é das contingências, e não a da necessidade; é a dos cortes e dos limites, e não a da continuidade. [...] De certa maneira, o capitalismo assombrou todas as formas de sociedade, mas as assombra como seu pesadelo terrificante, o medo pânico que elas têm de um fluxo que se furtaria a seus códigos” (DELEUZE; GUATARRI, 2011a: 185-6)

<sup>63</sup> “Tais contemporaneidade e simetria dos tempos, estão presentes nos elos entre comunismo primitivo e comunismo por vir. Para Marx e Engels, o sistema capitalista “criou pela primeira vez a história mundial”. Esta nem sempre existiu. Trata-se de um resultado e o comunismo é entendido nesse contexto, pois “pressupõe o desenvolvimento universal da força produtiva e o intercâmbio mundial associado a esse desenvolvimento”. Isto não é incompatível com suas mudanças nos anos 1870 e 1880 se pensarmos que os autores visavam “uma forma superior de organização social que integrasse tanto os avanços técnicos da sociedade moderna, quanto algumas das qualidades humanas das comunidades pré-capitalistas”. Marx conjuga, como o apontou Claude Lefort, uma história evolutiva – via o desenvolvimento das forças produtivas – e uma repetitiva – ligada à comunidade mediadora entre produtores e fatores de produção. Assim, “o pré-capitalismo é apreendido desde o capitalismo, como seu outro” e, numa revolução copernicana, o que deve ser explicado é a separação dos trabalhadores dos seus meios de produção. Esta – e não o contrário – é a exceção. Como vimos, a conclusão de Morgan é retomada por Marx e Engels, assim como as formas sociais igualitárias e sem classes constituem inspiração para futuras organizações. O mir deveria dessa forma, romper seu isolamento e utilizar a modernidade e suas tecnologias. (TIBLE, 2013: 66-7)

<sup>64</sup> “Na verdade não basta dizer Viva o múltiplo, grito de resto difícil de emitir. Nenhuma habilidade tipográfica, lexical, ou mesmo sintática será suficiente para fezê-lo ouvir. É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que dispõe, sempre n-1 (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1.” (DELEUZE; GUATARRI, 2011b: 21)

está contida em seu pensamento como *potência* (*necessidade* pela liberdade) ela se subscreve no valor de uso, mas em Marx, e em sua genealogia, é criticamente do valor de troca que se trata" (ESCOBAR, 1993: 201).

Da presente forma, Escobar afasta a leitura comum de uma superação da necessidade em prol da liberdade. Argumenta que, em Marx, essa dualidade ativa uma outra dimensão, a saber, da potência que desafia a reatividade. Não é a crítica da necessidade alienada pela economia em direção à liberdade ainda mensurável em quantificações burguesas. Marx, na visão de Escobar, pensa a necessidade em outro registro que é o da produção da vida para além do econômico. Para além do tempo mensurável no imperativo da mais-valia. Disserta:

Ora, o que estamos recusando é o entendimento da *passagem* (do capitalismo via revolução e ditadura do proletariado para o comunismo) como uma “passagem” economicista ou, até mesmo, reformista do capitalismo. As *necessidades* dos comunistas (ou da vida revelada *naquilo que se trata*) não são “necessidades” do mercado. *Necessidade* em Marx, que como conceito não é propriamente assumido, está, no entanto, como que presente em tudo que Marx faz. Porém, muito mais que como dois estatutos de necessidade ou necessidades, alienadas e não alienadas, elas são indicações dispersas de que Marx pensa a vida ativa e a vida reativa. Isto é, as pensa também no nível político onde uma filosofia do devir pode ser demandada e então, mais do que uma necessidade (ou vida) reativa ou ativa, se trataria de uma vida negativa ou de uma vida afirmativa (ou comunista). (ESCOBAR, 1993: 202)

Compreende-se, ao afirmar que a “necessidade” em Marx vai além de seu par com a liberdade, Escobar nos apresenta uma pista política central. O comunismo está em outro registro, que se cruza, mas não se submete, ao imperativo de responder os anseios materiais das massas. Esse último direcionou a tese clássica de comunismo como etapa superior de um socialismo mais ou menos distributivo e por isso por ele regulado (quando de fundo está regulado pela própria ética burguesa juridicamente orientada).

O comunismo aqui desenvolvido mira uma sensibilidade nova. Uma sensibilidade que, como dito, jamais pode se reduzir à garantia das necessidades naturais dos homens. Pois isso “necessidades” assim tomadas são ainda metafísica:

Marx analisa as “necessidades necessárias” na pauta estrutural (o “econômico”) dos modos de produção particulares, sem perder-se no empirismo das relações sujeito-objeto ou na metafísica das necessidades naturais. Já no futuro (o *comunismo*) Marx interpreta as *necessidades* como um espessar-pensar múltiplo em solidariedades livres e como o pensamento (e o *factum*) que se pensam. É certo que Marx via no comunismo outra coisa que os “Homens” – estes que são concretamente o *projeto transcendentalmente reativo* nas sociedades históricas -, ele via nestes novos corpos *o fim da distância entre as necessidades e o desejo*. Ou ainda, a fusão das *necessidades* e da liberdade, como multiplicidade e liberdade da potência no tempo. Ele não fazia do Homem uma essência nem da tópica reativa uma natureza intemporal e universal. Da mesma forma Marx não via no comunismo as resoluções das grandes questões que existem na vida como espessar-pensar trágico, mas sua agudização. Isto é, na sua agudização a realização mesma da liberdade que lhe cabe como horror e júbilo (ESCOBAR, 1993: 204-5)

Libertamo-nos do jugo do que pensamos ser necessário. Abrimos, assim, espaço para a aceitação da multiplicidade no comunismo. Isso não significa uma negligência perante as demandas advindas da luta por superação da escassez. A questão, com Escobar (e Marx), não é essa. A escassez, para eles, é algo que tende a se tornar uma *não-questão*. Se o comunismo fosse apenas a ideal de superação da falta material teríamos um ideário muito restrito para se solidificar. O *comunismo*, por Escobar, impõe uma fatalidade ética: criar e incorporar a sempre renovada produção de corpos e sensibilidades, claro, para além das contenções liberais da incorporação jurídica de diferenças.

Por isso a concepção de trabalho, para Escobar, se constitui em crítica com a sua contenção na simples produção, pelo tempo social necessário, de valor. A demanda não é por “menos trabalho” e “mais tempo livre” apenas se considerando que o “tempo livre” é o “outro do trabalho”. O “tempo livre”, aqui, é o lugar onde a própria divisão de classes se asfixia, “é tempo livre *ativo*, onde o futuro, mais do que esperado, é criado” (ESCOBAR, 1993: 207). Se o “tempo livre” é ativo qual seria, portanto, o “trabalho ativo”?

Escobar responde no sentido de que o trabalho é sempre o que faz sentido na afirmação da multiplicidade. E essa afirmação, novamente, tem como base teórica algo apartado da compreensão de diferenças. É, precisamente o *clínamen* epicurista que é portador já da noção ativa de trabalho. Algo que impede a sempre compreensão do múltiplo do uno idealista, no universalismo liberalisticamente orientado, em prol da sempre criação de mundos; o *clínamen*, como sabemos, é o elemento que impede que o sentido dos átomos se resolva numa unicidade. Escobar diz que isso é imprescindível para Marx:

Se são muitos em Marx os textos que preservam em toda a história social a relação de necessidade entre o “homem e a natureza” (e por aí um aparente horizonte da carência) não se pode naturalizar esta relação com a escassez “de fundo”. E não se pode porque o homem, a natureza e escassez são *valores e meios da cultura reativa*. É pois errado encarar estes fatores em Marx como “realismo” e como “universais”, como fazem muitos de seus comentadores. De resto, todo realismo, como farsa que oscila entre “suspenso” magicamente os valores e “suportar” (como camelo) os valores estabelecidos, é um procedimento absolutamente ausente em Marx. Marx está longe disto, da mesma forma como recusa os ideais de universalidade. De outro lado, sua noção de *trabalho* também opera, filosoficamente, os valores na *produção como devir* assim como aquela presente na economia política. O que significa dizer que não se deve ver em Marx uma origem hegeliana para o conjunto das suas noções. A presença, aliás, já na *Dissertação de Doutorado* (materialismo grego) da noção de *trabalho* deve ser arguida e lembrada antes que a de uma extrapolação da noção em Hegel. A noção de trabalho já em Epicuro (e sobretudo em Lucrécio) como *clínamen* é a verdadeira fonte da reflexão em Marx. (ESCOBAR, 1993: 218).

Comunismo como festa pois, antes de tudo, é uma sensibilidade nova, um “Homem novo” lastrado na sensibilidade nova para as declinações-mundo. O comunismo, aqui, apenas

é possível ser pensado em experimentado se lastrado na construção de uma política para uma cultura e sensibilidade “afirmativa”. A apenas construção de um igualitarismo reivindicativo, para Escobar, limita o pensamento do comunismo ao muito mais restrito, e repudiável, socialismo. Socialismo, na leitura escobardiana, é contenção, é limitação, é ainda-burguês e reativo. Desenvolve, “A conversão do comunismo às táticas ainda proletárias de revolução (primeiros momentos da ditadura do proletariado) fizeram do comunismo um *socialismo* que Marx já jovem combateu e que o Marx em sua plenitude repudiava” (ESCOBAR, 1993: 224).

Contra a referida contenção, desenvolve Escobar, Marx supunha toda uma cultura do aberto para o comunismo. Algo que só pode se referenciar como afirmação, onde os interesses imediatos se traduzem em apenas parcialidade:

Marx reflete o comunismo (suas formas) na *Ideologia Alemã*, na *Miséria da Filosofia*, em *O capital*, na *Crítica ao Programa de Gotha* e na *Guerra Civil em França*. E em todos estes textos o comunismo evocado em Marx está sempre na fértil problematicidade de se pensar os corpos, as solidariedades e o trabalho na *cultura ativa e afirmativa* que a filosofia em Marx esforça-se em explicar. A “propriedade social dos meios de produção” ou a liberação da potência como singularidades e multiplicidades deixava Marx no limiar onde uma “política” (porque há muitas políticas ou linhas de fuga) poderia revelar ou mostra que seu pensamento não se faz apenas em nome dos “interesses” (da consciência). A política comunista não é simétrica à “política” dos trabalhadores, ela não reivindica, ela nos remete para qualquer coisa que como *saber* sempre reelaboramos e que implica o fim do Estado e o fim da separação do trabalho manual e intelectual. Que implica sobretudo o fim da divisão social do trabalho. Estes propósitos (para além de toda a sociologia) só podem ser falados na fúria e no fervor revolucionário trágico. (ESCOBAR, 1993: 223)

Uma cultura afirmativa que apenas pode ser falada no fervor revolucionário trágico. Do fervor revolucionário o nascimento da festa. Escobar diz que essa concepção de revolução é algo que se ancora na leitura já de Lênin:

Das posições seguidamente independentes frente ao partido no começo da preparação da revolução ao nomadismo pelo exílio, até seu sacrifício pelo assassinato, Trotsky é a perplexidade do marxismo que se conhece mal e que quase sempre parece girar sobre si mesmo ou suicidar-se nos ritos e valores burgueses. Em contato com artistas e intelectuais no exílio, duro com o povo russo após a revolução (organização do exército vermelho, e o comunismo de guerra) Trotsky procura repensar os meios revolucionários (partido, internacional, quadros e propaganda) num espaço agora disperso e hostil. Lênin, que situa a revolução num movimento anterior e posterior (dionisíaco), diz (In “Duas Táticas da Social-Democracia na Revolução Democrática”) que “a revolução é uma festa”). O comunismo são os valores da vida descobertos *naquilo que se trata*. Isto é, a vida como espessar-pensar no cruzamento de valores que afirmam a vida (ou que se negam). E a vida só se pode como *vida afirmada* quando ativação daquilo que se trata. [...] O comunismo é a ética que não se contorna, que afirma *aquilo que se trata*, que é a prática de regras que *aquilo que se trata* lhe impõe. É a *vontade livre* que não é um indivíduo nem um sujeito livre, porque a vontade se surpreende como *doação* – como fluxo plural e como invenção finita. Quando uma vontade se escolhe como vontade livre se trata de potência como doação e a potência *seleciona*, isto é, põe fora do reativo, as reservas, a meia vontade. (ESCOBAR, 1993: 253)

Uma solidariedade da festa, uma sensibilidade lastrada no perceber, ativo, da parcialidade de toda reatividade. Algo que é paralelo à toda justa reivindicação social mas, que se mostra em toda sua fúria furor revolucionário. A festa tem como substrato a doação, a dádiva. O que é a festa como dádiva senão um movimento que já era realizado pelas sociedades contra o Estado? Um movimento realizado para esconjurar, como já vimos com Deleuze, o aspecto eterno do capitalismo.

A festa, como demonstra Georges Bataille, é uma instituição fundamental do grande fenômeno social da *dádiva*. Contra as teses clássicas da origem do mercado e da troca ou, de forma mais expandida, de todo laço social, no escambo, Bataille vai contratar que a origem do laço social se deu em uma outra forma, dadivosa, muito melhor adaptação a natureza holística, já-simbólica e sobredeterminada do sujeito em sociedade. A economia clássica pressupunha o indivíduo que trabalha e, naturalmente, constitui propriedade. Compreendemos que apenas em processo histórico esse sujeito pode se constituir

Bataille, por sua vez, credita a descoberta desse fato social total ao antropólogo M. Mauss:

O caráter secundário da produção e da aquisição em relação ao dispêndio aparece do modo mais claro nas instituições econômicas primitivas, pois a troca ainda é tratada como uma perda suntuária dos objetos cedidos: apresenta-se assim, basicamente, como um processo de dispêndio sobre o qual se desenvolveu um processo de aquisição. A economia clássica imaginou que a troca primitiva se produzia sob a forma de escambo: ela não tinha, com efeito, razão alguma para supor que um meio de aquisição como a troca tivesse podido ter como origem não a necessidade de adquirir que atualmente ela satisfaz, mas a necessidade contrária de destruição e de perda. A concepção tradicional das origens da economia só recentemente foi destruída, bastante recentemente ainda para que um grande número de economistas continue arbitrariamente a representar o escambo como o antepassado do comércio. Opondo-se à noção artificial de escambo, a forma arcaica da troca foi identificada por Mauss com o nome de potlatch, tomado de empréstimo aos índios do noroeste norte-americano, que forneceram seu tipo mais notável. Instituições análogas ao potlatch indígena, ou seus traços, foram encontradas com bastante frequência. (BATAILLE, 2013: 19-20)

O que é demonstrado pelo autor é que, ao contrário da lógica quantitativa mercantil, a *dádiva* não se contabiliza pelo valor de troca abstraído. Sua relação inclui todo o qualitativo do social total que a constitui. Elementos que, pela lógica racional restrita da mercadoria, são execráveis são, por todos os lados, comuns e incentiváveis. São exemplos os rituais de destruição, de troca não retribuível, de desafios que se escalonam e, centralmente, de festa.

Pois a festa, vai continuar Bataille em seu argumento, tem uma potência muito importante na constituição da dádiva como fenômeno global, a saber, a autodefesa da sociedade

perante os perigos desterritorializantes do acúmulo infindo da dívida. A festa é, em seu formato, uma destruição criativa e niveladora, uma distribuição potente:

As destruições no noroeste norte-americano, chegam a incêndios de aldeias, a afundamento de frotas de canoas. Lingotes de cobre brasonados, espécies de moedas às quais por vezes se atribui um valor fictício, que eles constituem imensa fortuna, são quebrados ou jogados ao mar. O delírio próprio da festa se associa indiferentemente às hecatombes de propriedade e às dádivas acumuladas com a intenção de espantar e de rebaixar. A usura, que intervém regularmente nessas operações sob forma de excedente obrigatório quando dos potlatch de revide, pôde levar a dizer que o empréstimo com juros devia ter substituído o escambo na história das origens da troca. Deve-se reconhecer, com efeito, que a riqueza é multiplicada nas civilizações com potlatch de um modo que lembra a inflação de crédito da civilização bancária: ou seja, seria impossível realizar ao mesmo tempo todas as riquezas possuídas pelo conjunto dos doadores devido às obrigações contratadas pelo conjunto dos donatários. Mas essa aproximação baseia-se em um caráter secundário do potlatch. É a constituição de uma propriedade positiva da perda – da qual decorrem a nobreza, a honra, a posição na hierarquia – que dá a essa instituição seu valor significativo. A dádiva deve ser considerada como uma perda e assim como uma destruição parcial, sendo o desejo de destruir deslocado em parte para o donatário. (BATAILLE, 2013: 21)

Festa, característica fundamental da *sociedade contra o Estado*. De fato a *festa* é o grande elemento que desafia, para o antropólogo Pierre Clastres, o preconceito comum atribuído às sociedades ameríndias de que, em sua composição geral, se trata de povos dotados de mera economia da subsistência. Adverte, ao contrário, que são sociedades do luxo, da abundância. A escassez não é artificialmente introduzida no bojo desses povos.

Clastres, argumentamos, atualiza para a concretude o argumento de Escobar ao demonstrar exemplos de uma sociedade onde a festa é prioritária; mesmo afastados da possibilidade de um vislumbre completo *daquilo que se trata* (ou não seria, ao contrário, o perspectivismo ameríndio uma tradução mesma de uma prática nesse sentido?) observa-se um exercício que muito pode lastrar a *sensibilidade* e o *pensamento do comunismo*. Em texto:

Para o homem das sociedades primitivas, atividade de produção é exatamente medida, delimitada pelas necessidades que têm de ser satisfeitas, estando implícito que se trata essencialmente das necessidades energéticas: a produção é projetada sobre a reconstituição do estoque de energia gasto. Em outros termos, é a vida como natureza que – com exceção dos bens consumidos socialmente por ocasião das festas – fundamenta e determina a quantidade de tempo dedicado a reproduzi-la. Isso equivale a dizer que, uma vez assegurada a satisfação global das necessidades energéticas, nada poderia estimular a sociedade primitiva a desejar produzir mais, isto é, alienar o seu tempo num trabalho sem finalidade, enquanto esse tempo é disponível para a ociosidade, o jogo, a guerra ou a festa. (CLASTRES, 2013: 209-210)

Escobar não deixa de admitir que o próprio Marx avaliou essa dimensão da *festa* em um momento específico das lutas sociais que vivenciou e teorizou. Esse momento é tão fundante que muitas vezes, como no *Estado e Revolução*, de Lênin, se transformou em dogma de como um Estado poderia ser organizado no pós-revolução. Para Escobar, entretanto, o pós-revolução tem até menos interesse do que o efetivo mesmo do processo.

O processo imediato é o processo de liberação, de revolução não apenas da produção, mas dos corpos e das sensibilidades em si. Nela emerge a chave da figura que Marx desenvolveu da destruição do Estado. O fim do Estado como fim da unificação das singularidades e das potências em um critério quantitativo. Marx, na *comuna*, não deixou de ressaltar sua dinâmica de festa. Festa, aqui, como vislumbre da possibilidade plena de construir o novo.

Como demonstra:

É verdade que Marx via na destruição do estado burguês a destruição do Estado - mas como Marx pensa esta destruição? Não seria para isso necessário pensar melhor em Marx e Lênin a ditadura do proletariado? Não é esse o lugar da questão de “quem governa?” ou a questão do poder e da potência de um ângulo e a um nível que a política burguesa jamais sonhou? Qual a relação das reflexões de Marx sobre a Comuna com a elaboração de uma festa dionisíaca toda ela politizada nas posições por aquilo de que se trata como transição-criação do comunismo? Não são enfim estas as questões, que ademais não são as questões habituais das ciências humanas ou de uma teoria do Estado e da governabilidade, a que Marx se dedica? (ESCOBAR, 1996: 134)

Escobar, como desenvolvemos no início do presente capítulo, afirma que homens comunistas já-existem. Que o comunismo, ao contrário de diversos idealismos (liberdade, autogoverno, emancipação, desalienação) está presente, mesmo que corrompido e combatido, em vários interstícios do atual mundo reativo. E são diversas as fábricas dessa sensibilidade em questão. “Massas ativas e terrorismo ativo abrindo aos novos corpos – sovietes, comissões de fábrica, Zaratustras, bandos e lideranças anômalas” (ESCOBAR, 1996: 155). Escobar, nesse sentido é pleno em sua aposta na infinita criatividade dos povos em criar.

Nesse sentido podemos avançar, junto com o autor, em sua consciente posicionamento da sua posição em filosofia política ao lado da concepção de Toni Negri. Escobar afirma, “Negri é o pensador mais próximo das nossas teses [...]” (ESCOBAR, 1996: 136). Desenvolveremos essa relação no próximo capítulo que buscara interpretar a presente leitura de Escobar no debate contemporâneo acerca da ideia do comunismo.

Nos cabe ressaltar, por hora, como a presente interpretação do comunismo por Escobar é paralela à posição presente na concepção de comunismo elaborada pelo último Althusser. Em abril de 1980, o autor fraco-argelino concedeu uma entrevista em Roma, para a TV italiana RAI, onde discorreu sobre vários temas. Sua formação teórica e política, os anos de militância católica, a entrada no movimento comunista, a influência da esposa Helene, sua intervenção pretérita no debate sobre a teoria marxista e, por fim, sobre sua concepção de comunismo.

Althusser é taxativo. O comunismo *existe*. É por isso que ele é um conceito materialista. E não existe em *outro lugar*; existia ali naquele telhado de Roma onde a entrevista ocorria,

assim como existe em quaisquer lugares onde a submissão à lógica da quantificação mercantil, onde não haja manipulação do fenômeno da ideologia e onde não haja dominação política. Comunismo, assim como Escobar, não apenas modo de produção, mas subjetividade, sensibilidade.

Cabe a completa transcrição do trecho que nos é interessante:

**Entrevistador:** A palavra autodeterminação se refere à palavra comunismo?

**Althusser:** Para mim, não

**Entrevistador:** Qual é a diferença?

**Althusser:** Até agora pode ter um conteúdo, mas até agora não existe nenhum conteúdo. Em vez disso, o comunismo existe. (0:27) A autodeterminação não existe, em vez disso, o comunismo existe. Por exemplo, existe entre nós, aqui, neste terraço de Roma.

**Entrevistador:** Em qual sentido?

**Althusser:** O comunismo é um modo de produção em que não existem nem relações econômicas de exploração, nem relações políticas de domínio e submissão, nem relações ideológicas de intimidação ou pressão e de absorção ideológica. Não existe entre nós. Não existem essas relações.

**Entrevistador:** Entre nós, neste momento?

**Althusser:** Sim, neste momento. Existem ilhas de comunismo em todo o mundo. Por exemplo, na igreja. Por exemplo, em certos partidos, em certos sindicatos. Também em certas células do Partido Comunista. Para mim, temos uma célula que é comunista. Significa que o comunismo é realizado quando se joga no futebol. O que acontece? Não se trata de relações mercantis, nem de domínio político, nem de intimidação ideológica. As pessoas das equipes que se opõem respeitam as regras. Significa que têm respeito entre si. O comunismo é o respeito do homem. (ALTHUSSER, 1980) (*tradução nossa*)

Essa tese será mais bem desenvolvida, por Althusser, no corpo não sistematizado que vai ser, doravante, conhecido como fase do “materialismo do encontro”.<sup>65</sup> O paralelo entre Escobar e essa conceituação de Althusser demonstra, por fim, que temos uma preocupação comum entre os dois. Escobar, atento aos desenvolvimentos que ocorriam na década de 1980, que ficou marcada pelo aprofundamento da crise do marxismo, construiu um caminho autônomo para o *pensar o comunismo*. Escobar, como vimos, utiliza Nietzsche estrategicamente para pensar a política e a filosofia de fundo de Marx e, com isso, desenvolve um *pensar o comunismo* que está completamente apartado da tradicional teleologia que o lastreia. Escobar, com isso, se insere plenamente no debate renovador sobre a presente tradição

---

<sup>65</sup> No artigo inserido em anexo à tese desenvolvemos nossa interpretação da teoria dos interstícios-mundo para o comunismo na última fase de Althusser.

política. Suas concomitâncias e tomadas de distância serão, como aludimos anteriormente, o tema de desenvolvimento do próximo capítulo do presente trabalho.

## Capítulo 4: Escobar e o debate contemporâneo acerca da ideia do comunismo: um aporte teórico para a prática do “comunismo de luxo”

### 4.1. Escobar perante Negri, Hardt e Guatarri: a festa e a potência criativa das massas

Se até aqui examinamos as afinidades e tensões teóricas entre Escobar e a constelação contemporânea de pensadores do comunismo, neste momento o objetivo é pôr à prova o conceito, fazê-lo agir como categoria de análise e como paradigma de experiência política.

Operacionalizar o “comunismo como festa”, na presente etapa do atual desenvolvimento, torna-se um importante imperativo. Não é suficiente, admitimos, recuperar uma certa criatividade apenas teórica de um autor sobre um conceito político sem que isso se mostre, ao menos, em profícuo diálogo com a produção teórica tanto que lhe é contemporânea como a que surge posteriormente. Empreenderemos, assim, a construção de um debate que mesmo em grande parte advindos de comparações externas aos textos, nos permitirão situar a leitura de Carlos Henrique Escobar sobre o comunismo no quadro teórico, político e histórico do conceito.

Como demonstrou-se anteriormente, o próprio Escobar adverte que a posição acerca do comunismo que lhe é mais aparentada é a de Toni Negri. Escobar, como vimos, afirma o comunismo como festa e a festa como a múltipla criação de subjetividades e corporalidades. Acrescentamos, por nossa vez (junto a Mauss, Bataille, Clastres, Deleuze e Guatarri), que a festa apela para a dimensão “Contra o Estado”; “Contra o Excedente”; para o usufruto do luxo e para a prática da fuga da dívida infinita. O fulcro teórico, ainda no mesmo ensejo, é a interpretação materialista da parcialidade de todas as moralidades, que remonta em última instância ao fluxo heraclítico, tanto em Marx quanto em Nietzsche.

Mesmo com a homologia relativa de resultado, Negri, em seu próprio desenvolvimento, focaliza em uma genealogia diferente para a inserção do materialismo de Marx. Célebre é sua linha filosófica, que nomeia como da *potência* democrática da multidão contra a *potestas* constituída que se estabelece para lhe conter. A *potestas* é contratualista, “seja em Hobbes, com o aparecimento de Deus a transformar em Soberania a associação dos indivíduos e o *contractum unionis* em *contractum subjectionis*, seja em Rousseau, com a ‘vontade de todos’ sublimando-se em ‘vontade geral’ [...]” (NEGRI, 2015: 32). A *potência*, por outro lado, é a base de um fazer teórico não que permite a submissão da produção indômita, multidudinária, da vida ao

imperativo da unidade transcendental. A linha teórica que permite o desenvolvimento desse atravessa duas figuras fundamentais antes de Marx: Maquiavel e Espinosa.

Como afirma, “em Maquiavel e Espinosa, a potência se expressão em desunião e luta, e delas se nutre; em ambos, o processo distende-se entre singularidade multidão, e a construção da política é produto de uma inovação permanente” (NEGRI, 2015: 32). Nessa percepção Maquiavel é o construtor de uma lógica teórica para a política como confronto aberto, no limite entre subjetividades (o Estado particular no *Príncipe*, mas, especialmente, a lógica de vida cívica e popular nas repúblicas), uma nova lógica que permite escapar do ciclo fechado da teoria política clássica, com a emergência da produção do novo; Espinosa, em especial para Negri, leva para a teorização metafísica toda essa abertura maquiavélica. Espinosa, contrariamente aos seus contemporâneos, começa com Deus e não chega, racionalmente, a ele.<sup>66</sup> Assim permite uma interpretação bastante diversa em sua ontologia: o infinito das relações está já no começo, já na inserção do ser, em todas as suas relações, no mundo; o infinito permite que a produção da vida seja efetiva, uma verdade sem restrição e jamais uma existência aparente com essência por trás.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> “De modo diverso à filiação estruturalista de sua obra, o franco-argelino considera uma maior precisão em leituras que observam uma entrada espinosista. Além de um desvio, Althusser afirma, nesse filósofo, rudimentos de uma teoria da ideologia e, em larga medida, uma inspiração alternativa para a dialética “cêntrica” e “expressiva” de Hegel. Nota-se a interpretação de um ponto de partida equiparável entre Espinosa e Hegel: a interdição de qualquer filosofia da Origem, da Gênese. O autor afirma que “Hegel começa pela Lógica: Deus antes da criação do mundo. Mas como a Lógica se aliena na Natureza, que se aliena no Espírito, que se finda na Lógica, é um círculo que dá voltas sobre si mesmo até o infinito, sem começo”. Espinosa, por sua vez “[...] começa por Deus, mas é para negá-lo como Ser (Sujeito) na universalidade de seu único poder infinito (Deus=Natura). E por isso, Spinoza, como Hegel, rejeita toda tese da Origem, de Transcendência, de Mundo Passado, e que foi disfarçada na interioridade absoluta da Essência”. Althusser, contudo, observa uma disjunção essencial entre os dois autores, algo que permite uma radicalidade em Espinosa não presente na dialética de Hegel, e engendraria a própria leitura basilar interpretativa da Ciência da História em Marx. Haveria um materialismo em Espinosa, com rudimentos de uma teoria da Ideologia, em seu desenvolvimento acerca da impossibilidade do critério último de verdade. A interdição de toda forma de Jurisdição, garantia última da verdade, é necessária para essa filosofia nominalista. Espinosa não recai, entretanto, no relativismo absoluto; substitui todo saneamento epistemológico pela abordagem do verdadeiro, como afirma Althusser: “Afastadas as instâncias (idealistas) de uma teoria do conhecimento, Spinoza, sugeria então que O verdadeiro se indica a si mesmo, não como Presença, mas como Produto, na dupla acepção do termo produto (resultado do trabalho de um processo que o descobre), como se verificando em sua própria produção”.” (LEITE, 2020a: 121-2)

<sup>67</sup> “A *Ética* começa assim: *in media res*. Seu ritmo, abstratamente fundador, é então apenas aparente. A *Ética* não é em caso algum uma filosofia do começo. Mas no pensamento contemporâneo, a partir da irritação sentida por Hegel diante das definições inaugurais da *Ética*, negação de uma filosofia do começo quer dizer filosofia da mediação, em suas diversas vertentes de filosofia dialética ou de filosofia da crise. Em outros termos, coloca-se a articulação antes da totalidade, como fundamento da totalidade: a espontaneidade é impensável. Em Espinosa, não há começo, isto é, não há resíduo de pensamento mítico próprio a toda filosofia que se pretenda cosmogonia, mas também não há o menor indício de mediação: é uma filosofia da afirmação pura que se reproduz com aumentada intensidade a níveis sempre mais substanciais do ser. Nessa fase de seu desenvolvimento, é uma filosofia totalizantes da espontaneidade.” (NEGRI, 2018: 113)

O poder, *potestas*, constituído, em Negri, se expressa em toda uma linha que busca conter a referida dimensão produtiva. O conter é, automaticamente, direcionar e axiomatizar. Sua existência se faz em torno da expropriação da potência, a colocando a serviço não apenas do modelo capitalista da vida, mas de toda construção da dívida infinita, do transcendente, da acumulação de comando e de complexo de submissão. Negri ressalta:

Em primeiro lugar, assumimos o moderno como definição e desenvolvimento de um pensamento totalizador que assume a criatividade intelectual e coletiva para reinscrevê-las na racionalidade instrumental do modo de produção capitalista do mundo. A dialética idealista, na forma inventada por Descartes, desenvolvida na grande metafísica moderna e concluída por Hegel, representa o esquema desse processo totalizador. Sua tradução política é exaltada pela tradição absolutista, de Hobbes a Rousseau e Hegel – um absolutismo firme e estável, cuja única finalidade é construir a política como transcendência da multidão e o poder como consumação da potência. [...] Do ponto de vista da política, a multidão é sempre objetivada. O seu nome é reduzido à plebe, ou pior, à ralé, à abjeção. A sua potência é expropriada. É evidente que, sem a *multitudo*, nada se pode fazer na vida social e política; mas como dominá-la? É essa a única questão posta pela filosofia teórica, pela filosofia moral e, sobretudo, pela filosofia política. (NEGRI, 2015: 337)

Com base na sua constatação da potência da multidão e das massas como dimensão criadora, constituinte, Negri desenvolve uma avaliação das diversas experiências marxistas em prol do estabelecimento de uma institucionalização mínima do comunismo. Para o filósofo italiano, sendo o conceito de poder constituinte a síntese da criatividade das massas, foi Lenin o político que mais centralmente teve de enfrentar o dilema de dar forma à essa produtividade, mesmo assim mantendo sua demanda irruptiva. Como Negri desenvolve, “no Lenin revolucionário de 1917-1919, o conceito de partido se desloca irresistivelmente da função de vanguarda para a de mediação organizadora do poder constituinte [...] exalta a função produtiva das massas no processo constitutivo do novo Estado” (NEGRI, 2015: 307).

Na percepção de Negri, o modelo dos sovietes é algo a se dar bastante crédito. Eles nada mais são do que o resultado de um gigantesco acúmulo de teste e resistência de fórmulas e formas dadas pela luta política dos trabalhadores e do povo no decorrer do século anterior. O autor afasta, entretanto, sua exaltação “populista anarquista” (NEGRI, 2015: 281). Entretanto, na perspectiva em tela, é um necessário ponto de apoio de onde a luta deve recomeçar. Mais importante é o fato de que os conselhos ou sovietes não são parte integrante de um constante processo de avanço do “parlamentarismo” (*id.*: 304) ou de uma “maior democratização racional no sentido iluminista da social-democracia” (*id.*: 305). Ao contrário, se é uma forma é uma forma viva. É um compromisso da afirmação classista do poder, ou, em outras palavras, um compromisso como trabalho vivo, com a nova acumulação primitiva de solidariedades não

submetidas à lógica da mercadoria. Nas palavras de Negri: “os comunistas devem sempre responder que não, que o movimento deve continuar e precisa se superar sempre” (*id.*: 306).

Negri, doravante, desenvolve que o leninismo, mesmo com sua potencialidade de não fechamento constitucionalista, entra em crise. O leninismo se tornou de uma teoria das rupturas e da proliferação das criatividades em uma dialética da restauração. Desenvolve:

A crise do poder constituinte, tal como concebido por Lenin, não é determinada pelas suas condições, mas confirmada pelo seu resultado. Atingindo o nível de síntese do conjunto a que a dinâmica histórica do princípio o conduziu, nos anos imediatamente subsequentes à sua instauração, o poder constituinte, na sua versão leninista, sofre um esfacelamento e a dispersão dos seus elementos constitutivos, cada qual se investindo de um caráter absoluto. O elemento maquiaveliano torna-se ditadura, o elemento temporal torna-se teoria dos “estágios de desenvolvimento”, o elemento espacial torna-se prática imperialista, o elemento de contrapoder torna-se burocracia e defesa corporativa. O conceito leninista de poder constituinte corre para o abismo. Isso acontece porque a unidade do projeto de Lenin foi rompida, porque a unidade pela base da potência constituinte foi dissipada em momentos unilaterais que só podem ser reunificados coativamente, em uma dialética das diferenças já restaurada. (NEGRI, 2015: 312)

Negri avança afirmando que grande parte da novidade da proposta do comunismo, e que foi em prioritariamente colocada em primeiro plano no projeto leninista, é o posicionar do poder constituinte no plano da produção imediata da vida social. A retirada da quase exclusividade do fazer político lastrado na base “geográfica” e seu posicionamento no coração da empresa. Empresa, talvez, lastro de parte dos sovietes. Como constrói Negri, “hoje não se pode imaginar qualquer exercício do poder constituinte que esteja liberado da necessidade de relação com a empresa. Esse terreno descoberto por Marx é o terreno do comunismo” (NEGRI, 2015: 313).

Trazer o poder constituinte para o campo da produção social: comunismo. Talvez a definição mais cristalina do conceito por Negri. O autor diz que essa relação empresa-constituinte passa por três fases na história do capitalismo, todas elas marcadas para os, na perspectiva do capital, laboriosos bloqueios à disruptão da potência. Primeiro há todo o processo de acúmulo que, como já vimos, culmina na prática revolucionária russa e nos sovietes. A contenção está em sua formatação ulterior esquemática, institucionalista e burocrática. Aprendendo lições desse processo o capital ajusta a variável operária as necessidades da valoração. O ápice dessa contenção é, na presente leitura, o constitucionalismo de Weimar. (NEGRI, 2015: 314)

A segunda etapa é marcada pelas diversas repostas à crise de 1929 e suas políticas de planificação. A gigantesca posição na correlação de força alcançada pelas massas é, enfim, mediada no Estado. Essa mediação, afirma Negri, se restringe, no entanto, a sua imobilização e funcionalização. A terceira fase, por fim, é exatamente o processo que decorre na atualidade.

É, para o autor, o cume do ajustamento e redimensionamento da participação operária em um contexto “pós-industrial”. A criatividade operária, analisa, se esfumaça nas teias da planificação (neoliberal) capitalista. (*id.*)

Em verdade Negri já desenvolve, desde o final dos anos 1970, uma nova teoria da expropriação do poder constituinte das massas. Das massas exatamente, da multidão, pois a próprio todo da sociedade se torna o fulcro da exploração capitalista. Em *Marx além de Marx*, de 1979, o autor desenvolve uma interpretação de Marx que parte dos *Grundrisse* como “centro dinâmico do pensamento marxiano”. O *Capital*, sem o aporte dos *Grundrisse*, pode ser interpretado como uma obra aberta para o abstrato do sujeito universal. Sujeito universal, logo, apropriado como uma continuidade direta do projeto do esclarecimento.

Os *Grundrisse*, nessa interpretação, entretanto, exalta a principalidade antagonista da matéria ou, mais precisamente, na ancoragem de toda sua produção teórica na subjetividade da classe operária. Desenvolve: “Os *Grundrisse* representam o cerne do desenvolvimento teórico de Marx, porque representam o momento em que o sistema em formação não se encerra, ao contrário, abre-se à totalidade da prática. [...] é na realidade a alusão a essa articulação político-prática, a esse momento em que a força da classe operária deve impor-se contra o sistema de valor” (NEGRI, 2016: 57).

Para além de toda consideração metodológica é a interpretação da formatação da exploração capitalista que ganha corpo no constructo teórico em tela. Negri demonstra que, nos *Grundrisse*, a partir de consolidação do capital como uma subjetividade social, como uma forma de construir o mundo como uma lógica, uma axiomática, de equalização do todo na lógica da mercadoria, não é apenas o processo de trabalho direto que se subsume à referida lógica. A tendência, histórica, mas, em um grau muito tênue, de necessidade lógica, é de seu contínuo aprofundamento no tecido social. O ápice é o conceito de capital social:

O “capital social” é a forma em que se consolida a força expansiva do capital, através da circulação. Força expansiva que, como vimos, é também – e sobretudo – força coletiva. Nessa relação, o *capital social* é o sujeito do desenvolvimento. No funcionamento da circulação, o capital se coloca como sociabilidade, como capacidade de incorporar em seu próprio desenvolvimento, de modo cada vez mais determinado, toda força socialmente produtiva. A subjetividade que compete ao capital nessa síntese é uma figura que ele alcança através de um processo de subsunção, por meio de atos cada vez mais coerentes e exaustivos de subjugação da sociedade. *O próprio modo de produzir muda*. Primeiro, o capital coleta capacidades de trabalho que estão dadas na sociedade e as reorganiza na manufatura. A grande indústria, no estágio seguinte, representa uma situação produtiva na qual o capital social já se erigiu como sujeito, já prefigurou as condições de produção. As condições de trabalho, o processo de trabalho está subordinado ao processo de valorização. A partir de determinado momento da constituição do capital em “capital social”, já não

será possível distinguir o trabalho em relação ao capital, ao capital social, ao processo de valorização. Somente o trabalho produz capital. O capital é a totalidade de trabalho e vida. (NEGRI, 2016: 218)

A *inteligência geral*, produtiva, da sociedade é explorada pelo capital como um todo. Explorada no sentido de que ela não é nascida e nem necessariamente deveria se manter nessa forma, mas, mesmo assim, é submetida aos imperativos dessa vida-total.<sup>68</sup> Em contraposição à equalização, tendencialmente total, sob a lógica da mercadoria, Negri desenvolve que a subjetividade da classe trabalhadora apenas pode emergir de forma antagonista. Entre operários não pode haver relação de troca.<sup>69</sup> Substrato, temos aqui, da teorização sobre o comunismo em Negri (também em Guatarri e Hardt). Essa subjetividade de classe que é antagonista, antinômica (destrutiva, jamais em oposição dialética sintética e cêntrica), à captura capitalista. Rejeição à axiomática do capital. Entre os operários (agora operários-sociais) há um outro mundo, o fruto de um *outro clínamen*.

Resta a questão (em Negri, Guatarri e Hardt), dos motivos da necessidade da manutenção do termo *comunismo* como base do projeto político. Se esse termo está tão ligado aos projetos hierárquicos e burocráticos do séc. XX, sob qual motivação autores tão críticos à tais experiências ainda buscam o manter, e não substituir por “vida alternativa”, ou “resistência”? A resposta é esboçada em textos como *As verdades nômades*, de Negri e Guatarri e *Bem-estar comum*, de Negri e Hardt. Neles os autores dúplices desenvolvem que o substrato

<sup>68</sup> “Mas é aqui que a problematização que leva ao conceito de *general intellect* traz um novo elemento. Marx percebe que nesta relação de sujeição do trabalho vivo (o trabalhador) ao maquinário (a trabalho objetivado), a ciência deixa de existir na consciência do trabalhador, uma vez que está presente no maquinário como elemento que o constitui enquanto tal, fazendo dele – o maquinário – um autômato. A ciência funciona aí como um poder estranho ao trabalhador – alienado dele –, sendo decisiva para que este seja subsumido pela própria máquina. Assim, toda produção científica e tecnológica é decisiva, em primeiro lugar para que o trabalho objetivado – o maquinário –, como trabalho morto e expressão do capital, subsuma o trabalho vivo: o trabalho e o trabalhador propriamente ditos. Mas há um segundo aspecto, isto é, Marx vê aqui uma segunda forma de subsunção do trabalho ao capital. O que se mobilizou, o que proporcionou o desenvolvimento desse maquinário que substitui algumas atividades humanas, se tornou um autômato, acelerou toda a produção e a circulação e dispôs de maneira inédita dos produtos oferecidos na natureza, foi um determinado grau de desenvolvimento científico e tecnológico da sociedade. Há um trabalho social que aí se mobiliza: algo que acontece graças ao que o filósofo identificou como cérebro social. [...] Marx nos apresenta assim outro tipo de operação de captura que o capital faz do trabalho, ao mesmo tempo que nos apresenta uma outra forma de trabalho. Trata-se de um trabalho que se faz fora da fábrica, que reúne uma produção científica, tecnológica, artística – uma criatividade social em geral –, mas que é tanto mais objetivada na fábrica quanto é mais desenvolvida e, portanto, também mais intensa, na produção capitalista.” (GUÉRON, 2020: 270)

<sup>69</sup> “Agora, demos um passo mais para a frente. O progresso objetivo dominado pelo capital começa a revelar o novo nível subjetivo da classe operária. Ocorre um salto qualitativo: a unidade dos comportamentos de classe começa a bastar-se por si mesma. A socialização do capital se encontra diante da insurgência do antagonismo de classe. A subjetividade operária se mostra no fato que, em primeiro lugar, a unidade construída pelo capital permite aos operários romper a relação de troca com o capital. A relação de troca é substituída, no processo capitalista, pela relação de força entre as classes. [...] Adicionalmente, a subjetividade da classe operária é revelada pelo fato que a relação de troca não é válida entre os operários.” (NEGRI, 2016: 221-2)

do comunismo é o caráter comunitário de como o trabalho se apresenta quando plenamente dotado de criatividade e inventividade. Como desenvolve:

O comunismo consiste em criar condições para a emergência de uma renovação permanente da atividade humana e da produção social a partir de implantação de um processo de singularização, auto-organização e autovalorização. Só um imenso movimento de reapropriação do trabalho enquanto atividade livre e criadora, enquanto transformação das relações entre os sujeitos, só um desvelamento das singularidades individuais e/ou coletivas, esmagadas, bloqueadas, dialetizadas pelos ritmos da coerção engendrarão novas relações de desejo capazes de revolver a situação atual. O trabalho pode ser liberado porque, em sua essência, é um modo de ser tendencialmente coletivo, racional e solidário ao homem. O capitalismo e o socialismo submetem-no a uma máquina logocêntrica, autoritária e potencialmente destrutiva. (NEGRI; GUATARRI, 2017: 10)

O caráter é comunitário; jamais submetido à dualidade público/privado e, por isso, a centralidade de afirmar o comunismo como a posição política que afirma a forma *comum* de produzir e reproduzir a vida. O comunismo é a o nome da teoria política da vida comum; “podemos começar definindo o comunismo desta maneira: o que o privado é para o capitalismo e o público é para o socialismo, o comum é para o comunismo” (HARDT; NEGRI, 2016: 302). A vida *comum*, por sua vez, é igualmente cristalinamente definida:

Uma democracia da multidão só é imaginável e possível porque todos compartilhamos o comum e dele participamos. Pelo termo “comum”, referimo-nos, em primeiro lugar, à riqueza comum do mundo material – o ar, a água, os frutos da terra e todas as dádivas da natureza -, o que nos textos políticos europeus clássicos em geral é considerado herança da humanidade como um todo, a ser compartilhada por todos. Mais ainda, também consideramos fazerem parte do comum os resultados da produção social que são necessários para interação social e para mais produção, como os conhecimentos, as imagens, os códigos, a informação, os afetos assim por diante. (HARDT; NEGRI, 2016: 8)

Se o desenvolvimento anterior permitiu evidenciar como a potência, na leitura negriana, constitui-se como fundamento material e político de toda a criatividade social, o passo que se abre agora não exige oposição, mas alargamento. Escobar não se insere fora desse movimento, ele o acompanha e o reinscreve em outro plano. O que se delineia em sua formulação do *comunismo como festa* não é um desvio da ontologia da potência, mas o seu desdobramento sensível: uma forma de apreender a criação coletiva para além da sua expressão produtiva direta. A festa, nesse sentido, não substitui a potência; ela a reencena em outra chave.

Enquanto Negri situa a criatividade social no coração da vida produtiva, mostrando como a multidão fabrica continuamente formas, temporalidades e mundos, Escobar desloca o foco sem o abandonar. Seu interesse não recai apenas no gesto criador, mas no modo como esse gesto é vivido, articulado, sentido e partilhado. A festa é, nesse registro, a experiência pela qual a potência da vida se torna perceptível. Ela não contradiz a ontologia do comum, mas a torna mais densa e mais ampla, abrindo um campo em que a criação aparece não apenas como

instituição de novos modos de organização, mas como transformação das sensibilidades que sustentam o próprio tecido do político.

Assim, Escobar participa da mesma recusa da transcendência e da mesma aposta na imanência do devir que animam as leituras contemporâneas do comunismo. Nada o distancia, em termos estruturais, da aposta negriana na capacidade coletiva de produzir mundos. O que ele acrescenta, entretanto, é a possibilidade de compreender esse processo não apenas na chave da produção, mas também na chave da expressão. Não se trata de opor criação e festa, como se fossem momentos distintos, mas de reconhecer que a festa é uma das formas pelas quais a criação se realiza como modo de vida. A festa é a política tal como ela se experimenta no plano sensível: quando o comum deixa de ser apenas estrutura e passa a ser vivência.

Desse modo, Escobar reinscreve a potência em um campo que não é econômico, nem militante, nem institucional, mas afetivo. A festa não se limita ao momento do gasto ou da suspensão das normas; ela é uma forma de tornar visível aquilo que já estava implicado no movimento da potência, mas que não se esgota nele: a capacidade de produzir subjetividades e corporalidades que escapam às formas tradicionais de ordenação. Nesse ponto, seu materialismo converge profundamente com o de Negri. Ambos reconhecem que as formas políticas só emergem porque a vida é capaz de criar continuamente figuras.

A festa, por isso, não compete com o comum; ela é o nome de um certo modo de experimentá-lo. Ela amplia a compreensão do comunismo enquanto paradigma, mostrando que a reorganização da vida não se esgota na dinâmica produtiva. Há um excedente, não no sentido de uma economia do gasto, mas no sentido de uma ampliação das capacidades perceptivas e afetivas que permitem às coletividades reconhecer em si o próprio movimento da criação. A festa é esse reconhecimento. Ela não se opõe à multidão produtiva; ela a intensifica, permitindo que a criatividade não seja apenas força histórica, mas também forma de sensibilidade.

Assim, ao retomar Escobar neste ponto, o objetivo não é contrapor sua proposta à tradição da potência, mas mostrar como ele opera dentro dela, produzindo uma inflexão interpretativa que a torna mais abrangente. A festa não corrige Negri; ela o complementa, oferecendo um vocabulário para aquilo que, na dinâmica do comum, permanece invisível quando reduzido à produção: o surgimento de novas formas de vida. De certo modo, Escobar dá corpo ao que havia de mais subterrâneo nas análises materialistas contemporâneas: não apenas a criação de novas instituições, mas a criação de novas sensibilidades.

Esse acréscimo é decisivo porque desloca o comunismo para um campo em que sua inteligibilidade não depende de sujeitos portadores, nem de formas organizativas predeterminadas. A festa, como paradigma, permite compreender o comunismo como um processo que se realiza nos modos de vida, nos modos de sentir e de habitar o mundo, e não apenas na reestruturação das formas econômicas e políticas. É exatamente nesse ponto que sua contribuição se torna incontornável: ao lado da potência produtiva, surge a potência sensível; ao lado da multidão criadora, surge o corpo festivo; ao lado do comum estruturante, surge o comum vivido.

Não seria difícil, entretanto, avaliar o conjunto das posições e proposições teóricas das linhas escobardianas e negrianas como fruto de um mesmo tempo histórico. É um pouco o que Rodrigo Nunes, em *Nem horizontal, nem vertical: uma teoria da organização política*, faz ao avaliar o conjunto da produção advinda dos autores herdeiros do chamado *operaísmo* italiano, no qual Negri é figura de proa. Nunes afirma que o esgotamento prático das teses determinísticas, correlacionadoras diretas da subjetividade política à posição do indivíduo nas relações de produção, permitiu a abertura para uma nova busca de qual seria o inequívoco sujeito revolucionário.

Do proletariado como sujeito na história presente no Jovem Marx à exaltação de “todos os párias e estranhos, explorados e perseguidos de outras raças” empreendida por autores como Marcuse e Fanon, o que subsiste é uma resiliente confusão entre potencial e necessidade histórica. Nesse quadro Negri e o *operaísmo* operariam apenas um descentramento de um sujeito da história que ainda se busca:

Ainda hoje, no entanto, tais descentramentos do proletariado industrial frequentemente revelam um apego residual (ou nem tão residual) às garantias de transitividade – na medida em que facilmente assumem, ou ao menos imitam, a forma de uma busca pelo “novo sujeito revolucionário”. (NUNES, 2023: 133)

Nunes, posteriormente, desenvolve que duas linhas buscaram construir uma resposta teórica à resiliência desse problema. Em primeiro lugar há o conceito de “articulação hegemônica”, por E. Laclau e C. Mouffe, que visava ocupar o lugar vago pela transitividade entre classe social e ação política. Como afirma, “sem as garantias oferecidas pela necessidade teleológica, a política se tornaria integralmente uma questão de contingência. Nenhum grupo social estava destinado a se constituir como sujeito político, nenhuma determinação objetiva era inerentemente mais política que qualquer outra” (NUNES, 2023: 134).

Outra posição filosófico-política que se constitui em resposta à dificuldade supracitada é a que encontramos em Alain Badiou e que se fundamenta precisamente sobre o conceito de

*acontecimento*. Sob o signo do *acontecimento* não há possibilidade de uma razão única da história subsistindo à fidelidade ao *acontecimento*, conceito que Badiou desenvolve em resposta às consequências ontológicas advindas das revoluções ocorridas no campo da matemática e da lógica entre os séculos XIX e XX<sup>70</sup>.

O *acontecimento* lastreia o que é o sujeito de qualquer discurso dado. Não há pensamento, filosofia, antes do sujeito da verdade, ou melhor, da fidelidade ao *acontecimento*. Apenas pelo conceito de *acontecimento* Badiou isola a multiplicidade inerente ao ser. Como desenvolve Madarasz:

Desta forma, após Freud, Heidegger, Sartre e Foucault, o sujeito é submetido ao surgimento anterior de um *acontecimento*, sua razão de ser. Essa razão orientará a língua-sujeito que, no início, pelo menos, se apresenta como uma negociação entre o acontecimento se se subtrai a um reconhecimento evidente, uma *declaração* de que “isto” tem ocorrido, o *sítio* a que os efeitos de verdade do acontecimento darão topologia, e a representação em termos da normalização de um “*estado de situação*”. O acontecimento se determina como *ruptura* da situação vigente. (MADARASZ, 2011: 58)

O formalismo do *acontecimento*, seu processo de fidelização, entretanto, se desenvolve como algo *universal* (*id.*). É o ponto sobre o qual nos detemos; ao contrário da dupla Laclau e Mouffe, que afirma a possibilidade de construção de um arcabouço “democrático radical” para a prática de articulação hegemônica<sup>71</sup>, Badiou desenvolve que o comunismo pode ser entendido como o significante de um *acontecimento-verdade* no limite universal. Avaliaremos, a seguir,

---

<sup>70</sup> “A contribuição principal de Alain Badiou para a filosofia é sua tese sobre a ontologia. A tese articula uma relação tão inexplorada, porém dentro do plausível, entre matemática e metafísica que ajudou a filosofia francesa a sair de uma longa época heideggeriana. [...] Esta matemática *constituída* é aquela que a teoria dos conjuntos inscreve. Assim, o âmbito inicial que analisaremos do trabalho de Badiou será uma reflexão a partir de Georg Cantor. Tratará particularmente de mostrar como a axiomatização da noção de múltiplo que Cantor inventou, se torna a tese fundamental de Alain Badiou sobre a identificação da ontologia com a matemática ou a teoria dos conjuntos.” (MADARASZ, 2011: 29)

<sup>71</sup> “O processo em questão é o de emergência, no ocidente capitalista, da “revolução democrática”. Observa-se uma constituição da igualdade e da democracia como princípio fundante, como ponto nodal de sutura. A igualdade como princípio inclui, no plano mais abstrato possível, a equivalência como “[...] instrumento principal da produção do social”. Os autores referem-se a dois momentos políticos fundamentais da emergência da lógica democrática de equivalência. A Revolução Francesa, ao afirmar o poder absoluto do povo frente as hierarquias a priori legitimadas, e a emergência do movimento trabalhista britânico, onde questiona-se a posição diferencial, formalmente legitimada, entre trabalhadores e proprietários. O apelo à igualdade, mesmo com suas limitações “liverais” comumente notadas, ilustra o sentido da normatividade valorativa materialista da estrutura teórica dos autores. Ao referir o novo léxico político, hegemônico e igualitário, como uma forma já ligada ao equivalente, Mouffe e Laclau observam sua abertura à percepção do abismo da não-sutura no político. A generalização da base igualitária e de equivalência torna-se o marco normativo e valorativo para um projeto democrático radical tendo, por sua vez, o fundo teórico na possibilidade de construção de políticas na percepção da abertura.” (LEITE, 2020b: 179)

como Badiou, ao lado de S. Žižek, buscaram, nas primeiras duas décadas do século XX, reanimar o debate acerca do comunismo reafirmando sua posição universalista e racionalista.

#### **4.2. Badiou, Žižek e o debate acerca da “Ideia do comunismo”: a busca pela herança universalista**

Se o caminho percorrido até aqui buscou recolocar o comunismo no terreno da imanência; seja pela criatividade difusa que marca a potência coletiva, ou pela abertura sensível que Escobar identifica sob o paradigma da festa, é importante reconhecer que, no período histórico imediatamente posterior aos que tais leituras foram produzidas, uma outra tentativa de reabilitar o termo se consolidou em direção distinta. Refiro-me ao movimento internacional que, a partir do final dos anos 2000, procurou recolocar o comunismo como problema filosófico central através de uma série de encontros e seminários que ganharam visibilidade global: reuniões em que a “hipótese comunista” foi explicitamente retomada como nome possível para a reorganização do campo político. Esses seminários, animados sobretudo por intervenções que buscavam restituir ao comunismo uma função conceitual mais elevada, deslocaram o foco da imanência produtiva para uma formalização universal, racional e orientada pela ruptura. São, imediatamente, frutos teóricos do momento em que se buscava teorizar e encontrar alternativas para a crise financeira de 2008, como bem demonstra o texto de introdução à publicação editorial do primeiro seminário, assinado por Žižek e Costas Douzinas (2010).

Nessa outra linha, o comunismo não aparece como desdobramento direto da criação social, tampouco como paradigma sensível ou como invenção de modos de vida. Ele retorna como nome para uma exigência mais abstrata, como hipótese capaz de interpelar qualquer situação e exigir dela a abertura a uma verdade que não se confunde com as determinações empíricas que a atravessam. A pergunta que se formula aí já não é quem realiza o comunismo, nem quais são as forças materiais que o impulsionam; é, antes, sob que condições uma política pode ser reconhecida como comunista, qual é a operação que institui uma ruptura no interior das situações e que torna possível reorganizar o campo do igualitário. Trata-se, portanto, de uma tentativa de reinscrever o comunismo na ordem das formas e dos procedimentos, e menos no terreno da proliferação de práticas ou da expansão sensível da vida comum.

Esse deslocamento, que encontrou nos seminários internacionais um espaço de afirmação particularmente intenso, introduz um outro modo de pensar a política: não mais como

continuidade criadora, mas como corte; não como expansão da sociabilidade, mas como fidelidade a uma emergência que força a situação a se reordenar; não como multiplicidade sensível de modos de vida, mas como universalidade abstrata de um princípio igualitário. Ao lado das leituras que enfatizam a potência e o comum vivido, aparece, então, essa tentativa de resgatar o comunismo como horizonte formal que prescreve critérios e orienta a ação política a partir de exigências que excedem o plano imediato das relações sociais.

É nesse contexto que o debate que agora se inicia deve ser situado. Não há ruptura direta com o que foi desenvolvido antes, mas há uma mudança clara de escala: se até aqui examinamos o comunismo como experiência imanente, agora será preciso acompanhar essa tentativa de recolocá-lo como hipótese filosófica, como nome para um procedimento que articula universalidade, ruptura e verdade. A partir desse ponto, torna-se possível compreender por que esses seminários tiveram tanto impacto e como ajudaram a consolidar uma interpretação do comunismo que insiste em preservar sua força normativa e sua capacidade de instaurar, no interior do existente, uma reorganização do possível.

Para Alain Badiou ser comunista é ser fiel a um acontecimento. Um acontecimento político que instaura uma verdade e um sujeito dessa verdade. O *acontecimento verdade* instaura uma novidade que não é subsumida ao mundo anterior. O sujeito fiel à verdade política acredita estar se engajando no novo. Para o autor, entretanto, a ideia de novo tem uma dimensão *universal* precisa. Não é toda flutuação política que instaura o realmente novo na cena. O novo é novo perante uma invariante, uma ideia que não mais pode ser dissipada na história. Comunismo é o significante desse conceito. Ou, nas palavras de Ivan de Oliveira Vaz:

Apesar de se relacionar com as massas e com suas revoltas, é preciso ter bem claro que o que caracteriza o acontecimento político, para Badiou, não é o número. Se 51% da população de determinado país quisesse aniquilar os 49% restantes e fosse às ruas manifestar esse desejo mórbido, isso não seria de maneira alguma um acontecimento no sentido em que o filósofo emprega o conceito, mas apenas uma demonstração pura e simples de demência coletiva. Em política, o que é novo, o que faz acontecimento, tem a ver sempre com o que Badiou chamava, na década de 1970, de “invariantes comunistas” – práticas que sintetizam formulações igualitárias “antiproprietárias e antiestatais”. E são os invariantes comunistas que darão lugar ao que o filósofo chama, em *Teoria do Sujeito* (de 1982), de “ideia comunista” e, nos dias de hoje, de “hipótese comunista”. (VAZ, 2019: 21)

Badiou desenvolve que estamos, enquanto espécie humana, apenas no começo de todo um processo de surgimento e cristalização das ideias de igualdade e solidariedade. Chega a comparar a idade da espécie com a longa história biológica dos dinossauros (2019: 37) para afirmar que as supracitadas invariantes estão apenas no “tênuem começo” de suas gestações. Na história moderna, seguindo essa linha, estaríamos ainda no começo de um *acontecimento*

fundamental marcado por dois pontos de ruptura inequívocos, a saber, a Revolução Francesa e a Revolução de Outubro de 1917.

As duas revoluções lançaram, na percepção do autor, as bases para a igualdade, a solidariedade e a comunidade como paradigmas. E são apenas um começo, como desenvolve em texto:

Começo de quê? Sabe-se que os participantes da Revolução Francesa pensaram realmente que eram um começo absoluto. A pravo disso é que mudaram o calendário. E no novo calendário o ano I era o ano da criação revolucionária da República francesa. Para eles, a República – a liberdade, a fraternidade e a igualdade – era um novo começo da espécie humana, após milênios de despotismo e de infortúnio para as vidas populares. [...] E a Revolução Russa? Ela também pensou que estava iniciando uma nova etapa para a espécie humana, a etapa comunista, a etapa na qual a humanidade total, para além dos países e das nações, se organizaria ela própria para decidir em comum sobre o que tem para ela um valor comum. “Comunismo” é a afirmação de que é comum a todos os homens deve se objeto incessante do pensamento, da ação da organização. Esta é então nossa primeira observação: a espécie humana talvez só esteja começando as ser ela mesma. E talvez sob a palavra “revolução”, especialmente “revolução de 1917”, seja preciso entender: começo, ou recomeço, da história da espécie humana. (BADIOU, 2019: 37-8)

No texto proferido no seminário de 2009, publicado também como o quarto capítulo do livro *A hipótese comunista*. Badiou sintetiza o que o comunismo existe apenas no limiar entre o sujeito e a história. Ser comunista, na presente perspectiva é se lançar numa subjetivação em que o real político se projeta na História, em suas palavras, “a subjetivação ligava, no elemento da Ideia do comunismo, o pertencimento local a um processo político e ao imenso domínio simbólico da marcha da humanidade em direção a sua emancipação coletiva. Distribuir panfletos na rua também era subir ao palco da História” (BADIOU, 2012: 135). Se colocar no palco da história ao se tornar comunista. É a principal emanação da fidelidade ao acontecimento verdade em Badiou. Há uma dimensão, de certo, de escolha racionalizável por estar nessa posição política.

Isso fica consideravelmente mais explícito quando o filósofo explica o que o ato de se tornar comunista impõe aos que se fidelizam. Ele possibilita a saída do determinismo da vida fadada ao viver no e para um Estado dado. Possibilita, demonstra, afirma a possibilidade de outro devir. Uma exceção ao prévio que era dado como certo. Há uma dimensão de convencimento militante para o entorno.

É precisamente nesse ponto que o autor demonstra como a *Ideia do comunismo* se torna corpórea:

A razão mais simples é que a história comum, a história das vidas individuais, ocorre no Estado. A história de uma vida por si mesma, sem decisão nem escolha, uma parte da história do Estado, cujas mediações clássicas são a família, o trabalho, a pátria, a

propriedade, a religião, os costumes... A projeção heroica, mas individual, de uma exceção a tudo isso – como é um processo de verdade – também quer estar em partilha com o outros, quer se mostrar não só como exceção, mas também como possibilidade agora comum a todos. E esta é uma das funções da Ideia: projetar a exceção no comum das existências, preencher o que só faz existir como uma dose de inaudito. Convencer meu entorno individual, esposo ou esposa, vizinhos, amigos e colegas, de que existe também a fabulosa exceção das verdades em devir, de que não estamos fadados à formatação de nossa existência pela exigência do Estado. [...] O gesto mais comum nessa visão das coisas é levar alguém a uma verdadeira reunião política, longe de seu ambiente, longe de seus parâmetros existenciais codificados, a um alojamento de operários malianos, por exemplo, ou aos portões de uma fábrica. Indo ao local onde uma política procede, ele decidirá sua incorporação ou sua retirada. Mas para ir ao local, é preciso que a Ideia – e há dois séculos, ou talvez desde Platão, trata-se da Ideia do comunismo – o pré-desloque na ordem das representações, da História e do Estado. (BADIOU, 2012: 144-5)

Interpreta-se, o primado é da Ideia sobre a sua corporificação. Há uma prioridade ao convencimento racional de que é possível uma nova subjetivação a partir de um contato com a “vida nua militante”, além-Estado. Uma projeção no Real além de suas limitações simbólicas, mas, invariavelmente, mediado pelo racional, mesmo que os exemplos sejam “corporais” (reuniões, panfletagens, visitas militantes). A precedência da Ideia é notória na referência, mais precisamente filiação, ao gesto platônico de construção de uma Ideia de “novo mundo possível”. O enfoque está no “universal residual” dessa ideia contra o produtivo já-existente (que busca se produzir sem contenção, por isso devir, em Escobar e Negri).

Slavoj Žižek supera, inclusive, muitos dos receios badiounianos<sup>72</sup> de afirmação desse universal-racionalismo. Em apresentação igualmente proferida no seminário de 2009 sobre a Ideia do Comunismo, e publicada no Brasil no livro de 2011, *Primeiro como tragédia, depois como farsa*, o filósofo esloveno expande essa faceta racionalista da ideia comunista ao reivindicá-la como base para um novo momento iluminista.

---

<sup>72</sup> Em Badiou a fidelidade à verdade representa uma forma de fazer filosofia materialista que está, ao menos em parte, afastada da expectativa de totalização do ser na razão. De fato, Badiou coloca em primeiro plano a resiliência da multiplicidade em forte oposição à sutura em uma emancipação última ou em uma totalização no absoluto da razão. Isso se dá muito pela insistência de sua filosofia no caráter, em última instância, ficcional de toda totalização matemática pós-Cantor. É possível interpretar Badiou como um autor plenamente pós-revolução simbólica sendo, assim, suas totalizações “ideais” algo da ordem de “forçamentos”, ficções necessárias para dotar de coerência conjuntos não possuem fechamento por si. Ou, nas palavras de Adriel Trott: “Such a concession Alain Badiou is not willing to make. For Badiou, Hegel’s whole is not only morally and politically unjust; after Cantor, Badiou concludes, the whole is not. That it is not shows that any claim to have achieved totality is false and irretrievably so because a totality of all that exists is impossible to maintain. And so, as the champion of the whole, Hegel could be called not just Badiou’s principal adversary but also his primary target.” (TROTT, 2015: 59-60)

“Tal concessão Alain Badiou não está disposto a fazer. Para Badiou, o todo de Hegel não é apenas moral e politicamente injusto; após Cantor, conclui Badiou, o todo não é. O fato de que ele não é mostra que qualquer pretensão de ter alcançado uma totalidade é falsa — e irremediavelmente falsa — porque uma totalidade de tudo o que existe é impossível de sustentar. E assim, como o campeão do Todo, Hegel pode ser chamado não apenas de o principal adversário de Badiou, mas também de seu alvo primordial.” (tradução nossa)

Inicialmente, ao lado de Negri (e Escobar), o filósofo endossa o processo de espraiamento da subjetividade proletária para o todo tendencial da sociedade. A subjetivação proletária, como desenvolve, constitui uma plêiade de indivíduos, sem apelo nenhum nenhuma a uma substância *a priori* de classe, de posição nas relações de produção, que apenas podem emergir quando apelam ao universal. Como desenvolve em texto:

Há sujeitos que, dentro do coletivo humano, personificam diretamente a posição proletária da subjetividade sem substância. Por isso, a aposta comunista é que é a única maneira de resolver o problema “externo” (a reapropriação da substância alienada) é transformar radicalmente as relações (sociais) intersubjetivas. É crucial, portanto, insistir na Ideia emancipatória igualitário-comunista, e insistir num sentido marxiano muito preciso: há grupos sociais que, por não ter lugar determinado na ordem “privada” da hierarquia social, representam diretamente a universalidade; são o que Rancière chama de “parte de parte alguma” do corpo social. (ŽIŽEK, 2011: 88-9)

Žižek, inclusive, afirma de maneira muito semelhante às posições de Negri e Escobar que a política emancipatória virá de uma “combinação explosiva de múltiplos agentes” (*id.*: 83). Essa multiplicidade explosiva, outrossim, é submetida ao *cogito* cartesiano, ponto nodal da filosofia e da posição política do filósofo. Em suas palavras, “precisamos de uma noção mais radical do sujeito proletário, um sujeito reduzido ao ponto evanescente do *cogito* cartesiano” (*id.*).

O autor se defende, de antemão, das interpretações que porventura o registrariam, automaticamente, como um defensor direto da feição que o sujeito “autoconsciente” de Descartes teve na modernidade. Em *O sujeito incômodo* o esloveno desenvolve que o referido *cogito* encerra, em si, um “avesso esquecido, o núcleo excessivo desconhecido do *cogito*, que vai além da apaziguadora imagem do Si transparente” (ŽIŽEK, 2016: 22).

O filósofo, na sequência do referido livro, desenvolve o que significa esse *cogito* excedente. O esloveno explicita que sua concepção de *cogito* está afastada da leitura tradicional que considera o esse ápice do desenvolvimento teórico de Descartes como possuindo um ponto análogo ao *Eu* ou *Ego* de Freud. O autor vai afirmar que há, no *cogito*, uma dimensão que incide e explica diretamente a natureza do inconsciente, ou do *isso/ego*. É contra a posição heideggeriana que ele constrói essa interpretação. Heidegger, para o autor, é a origem de uma leitura que afasta o *cogito* cartesiano como uma “racionalismo pré-simbólico”. Como explicita, Heidegger, junto com Wittgenstein, Merleau-Ponty e outros, desenvolve “o arcabouço conceitual que permite que nos livremos da concepção racionalista de sujeito como um agente autônomo que, excluído do mundo, processa como um computador os dados fornecidos pelos sentidos” (ŽIŽEK, 2016: 84).

Visando ancorar sua interpretação em uma leitura de Lacan, o filósofo conceitua que é o Inconsciente a base do excedente do *cogito* e não *eu*. O Inconsciente que seria a dimensão que “resistiria” às demandas do mundo-da-vida, do simbólico social, que interpela o sujeito. O Inconsciente que permitiria que um mínimo de defesa perante o “Princípio da realidade”. Na leitura de Žižek:

Em resumo, minha intenção é ler a afirmação de Freud de que “o Inconsciente é atemporal” contra o pano de fundo da tese heideggeriana da temporalidade como o horizonte ontológico da experiência do Ser: precisamente na medida em que está “fora do tempo”, o *status* do Inconsciente (pulsão) é “pré-ontológico” (como Lacan afirma no *Seminário 11*). O pré-ontológico é o domínio da “noite do mundo” [...] (ŽIŽEK, 2016: 85).

Dito isso, torna-se incontornável reconhecer que esse retorno badiouniano e zizekiano ao comunismo como nome de uma racionalidade universal, fundada ora na fidelidade à exceção, ora no ponto lógico do *cogito* como “núcleo sem substância”, situa-se em um polo quase antípoda das posições examinadas até aqui em Negri e Escobar. Em ambos os autores da imanência, o comunismo não é o resultado de uma projeção racionalizante que interpela sujeitos a partir de um ponto vazio anterior à história; ele é um processo já em curso, um modo de criação coletiva que se desdobra no próprio terreno das práticas e das sensibilidades que compõem a vida. Em Escobar, especialmente, o inconsciente não está apartado do histórico, ele é histórico até o mais íntimo limite, tecido por sedimentações afetivas e perceptivas que emergem da própria prática social.

Não há, portanto, qualquer necessidade de reinscrever uma instância lógico-transcendental, um “*cogito* unitário”, para sustentar o comunismo como possibilidade. Pelo contrário: a exigência de um núcleo racional exterior à vida, ou anterior a ela, aparece como um recuo logocêntrico, uma tentativa de reinstalar um ponto de garantia que a própria historicidade radical da festa escobariana dissolve. Negri, de modo análogo, recusa a postulação de um sujeito-dever-ser do comunismo; seu comunismo não depende de adesão à Ideia, mas do transbordamento incessante da potência produtiva da multidão. Em ambos, o comunismo não precisa ser pensado como horizonte normativo a ser alcançado pela via da razão ou da fidelidade à exceção: ele já existe como prática, como gesto, como criação histórica e sensível. É justamente nesse ponto que o contraste se torna decisivo para este capítulo: enquanto Badiou e Žižek reinscrevem o comunismo na ordem da Ideia, Negri e Escobar o recolocam no plano da vida, como aquilo que a própria vida, quando criadora, já sabe fazer.

#### **4.3. Como o comunismo como festa pode contribuir nos debates contemporâneos sobre a operacionalização do comunismo**

Muitas das teses de autores como Badiou e Žižek ainda estão baseadas em exaltações. Exaltação de posições ideias, ideais e projetos que se articulam sob significantes como “emancipação”, “libertação”, “engajamento”; quando não palavras de ordem negativas como “superação da alienação” e “fim da exploração de espaços comuns”. A dimensão do posicionamento relativamente racional para “ativar” o futuro, como vimos, é central.

Nossa percepção do comunismo, em contraposição, se volta para a raiz política do termo na maneira em que já desenvolvemos no decorrer do presente trabalho. O comunismo é a teoria política que propaga e busca a expansão da *vida sob o comum*. E o *comum*, observamos, não pode ser ditado pelo Estado ou pelo mercado, ele é; ele, como observamos na percepção de Althusser recolhida no capítulo anterior, *já-existe*. Em algum nível se é *comunista* quando se defende o a *vida em comum* mesmo que o termo nunca tenha sido apresentado ao sujeito. No mesmo sentido considerável parte dos comunistas declarados nunca nem tangeram o sentido do termo. Muito, notamos, pelo foco histórico que os partidos e movimentos de esquerda tiveram apenas dimensão da melhor distribuição de riquezas.

O comunismo por si vai além. Se é comunista quando se sabe que há algo que a vida nos fornece que excede toda contenção, toda necessidade de distribuição e, no limite, toda axiomatização produtiva. O comunista é alguém que afirma, da mesma maneira que vemos na canção *Muito*, de Caetano Veloso, não apenas a possibilidade, mas o imperativo de que um dos horizontes de nosso mundo é o “luxo para todos”. O debate contemporâneo acerca do comunismo vai mostrar que o pensar como Escobar expõe, como festa, da produção de corpos e de vida potente, é algo que está muito mais próximo da vida efetiva das pessoas do que a simples exaltação de um ideal de universalidade.

Iniciamos essa aproximação do paradigma da festa de Escobar com o debate contemporâneo por uma breve consideração ontológica: a muito a teoria política e a filosofia já resolveram o problema da escassez e do sofrimento material como algo incontornável. Rousseau levou o contratualismo às últimas consequências ao afastar todo conflito, por honra ou por limitações de ordem física da terra, da *natureza humana*. A figura da floresta primeira, onde a falta de recursos é impensável é basilar em sua teoria do Estado de Natureza. Sob a floresta primeira os homens encontram tudo o que precisam. Se querem beber, bebem; se querem comer comem. Se quiserem uma maçã é só esticar o braço. Em pura natureza o conflito

é não apenas desnecessário, mas, em sua estrutura, impossível se ser simbolizado. É o que ilustra Althusser ao posicioná-lo como um autor da linha do materialismo do encontro:

Não foi ainda suficientemente apontado que o segundo Discurso começa por uma descrição do estado de natureza que destoa das outras descrições de sua espécie pelo fato de dividir-se em dois: um “estado de pura natureza”, que está na Origem radical de tudo, e o “estado de natureza”, que deriva das modificações impostas ao puro estado. Em todos os exemplos do estado de natureza que nos oferecem os autores do Direito natural, observa-se, com efeito, que este estado de natureza é um estado de sociedade, seja de guerra de todos contra todos, seja de paz. Como lhes reprova Rousseau, eles projetaram o estado de sociedade sobre o estado de pura natureza. Rousseau é o único que pensa o estado de “pura natureza”, e ao pensá-lo, o tem como um estado sem nenhuma relação social, seja positiva ou negativa. Ele nos dá uma idéia deste estado através da imagem fantástica da floresta primitiva, que nos faz lembrar de outro Rousseau, Le Douanier, em cujas florestas erram indivíduos isolados, sem relação entre eles, indivíduos sem encontro. [...] A floresta é o equivalente ao vazio epicurista no qual cai a chuva paralela de átomos: é um vazio pseudo-browniano no qual os indivíduos se cruzam, ou seja, não se encontram, senão em breves conjunturas que não duram. [...] Que o nada de sociedade seja a essência de qualquer sociedade, isso é uma tese audaciosa, cuja radicalidade escapou não só a seus contemporâneos, mas a numerosos comentadores posteriores. Para que exista uma sociedade efetivamente, o que é necessário? É preciso que o estado de encontro seja imposto aos homens, que o infinito da floresta, como condição de possibilidade do não-encontro, se reduza ao finito por razões externas, que catástrofes naturais a dividam em espaços reduzidos, em ilhas, por exemplo, onde os homens sejam forçados a se encontrar, e forçados a um encontro que dure: forçados por uma força maior do que eles. (ALTHUSSER, 2005: 21-2)

Seguindo Rousseau, não há nada em nosso ser que necessite da escassez, da propriedade ou de qualquer outro marcador de diferença e exclusão. Hobbes colocou o medo como essência de nossa natureza, Locke a propriedade. Rousseau, em larga medida e ainda sendo contratualista, nos libera desses imperativos já-sociais. Somos plena potência, inclusive de viver para o luxo, para o fruir proveitoso da vida, para a festa.

É muito o que materialmente nota Bataille em sua leitura antropológica das diferentes formas de vida social. Para o filósofo a produção humana é muito mais prodigiosa em “gastos inúteis” do que na produção e reprodução imediata das condições necessárias da vida. A vida, e não apenas a social, é para o excesso e, por isso, tem na festa uma de suas principais modalidades de existência. É pelo excesso pois o que transborda no mundo é energia em excesso: “o sol nos dá sem nunca receber”.

Há um transbordo de energia na terra. E, por isso, o núcleo de toda ortodoxia da ciência econômica está fadado a girar sobre um fenômeno apenas restrito (ou melhor “aparente”), a escassez, e jamais sobre a generalidade da vida humana. É como desenvolve Anderson Barbosa Camilo:

O que se torna central nessas asserções de Bataille é que a primazia do princípio da perda, do dispêndio, em relação ao princípio da acumulação e da utilidade, inscreve-se enquanto perspectiva pela qual a história e o mundo são interpretados. Destaca-se o deslocamento realizado na teoria da economia geral, uma espécie de subversão da economia: ao invés da produção e da aquisição, é o dispêndio o ator primordial dessa economia da história universal. A preocupação com a miséria, isto é, com a falta, dá à produção o estatuto de objeto mais valioso para o pensamento econômico, mas, segundo Bataille, esse estatuto é somente aparente. Na realidade, o esforço da humanidade de dirigir majoritariamente suas forças para a atividade produtiva e útil não consegue barra a presença do dispêndio. (CAMILO, 2019: 46)

Segundo Mauss, Bataille constrói a interpretação de que a *dádiva* e a *dispêndio* são, em sociedades onde o imperativo da acumulação de capitais não foi desterritorializado, o momento de realização de um objetivo pessoal e social. Produzir, investir, manter é apenas um momento do consumo mais suntuoso, o que é realmente valorizado socialmente. O fulcro não está no que se acumula, mas como se destrói essa acumulação. Ou, avançamos, como se festeja.

O capitalismo como sistema produtivo, na teorização em tela, é apenas o ápice da repressão do princípio do dispêndio e da perda. Como observamos na leitura de Camilo (*id.*: 51), “colocar como primário o gasto, ao invés do acúmulo, a perda, ao invés do lucro, enquanto via de interpretação do movimento do universo e da história da vida humana, é a revolução *copernicana* que Georges Bataille opera em sua tese da economia geral”. Reposicionar o dispêndio, a festa, o luxo no centro, na leitura de Bataille, reconstrói o equilíbrio da humanidade com a gratuidade *galática*. A festa, aqui, não é metáfora: é figura ontológica e política do transbordamento histórico da vida.

“O sol nos doa toda a energia que precisamos sem nada receber, de forma gratuita”. O mote de Bataille, até pouco tempo, parecia, talvez, extremamente limitado aos organismos que autonomamente sintetizam essa energia para alimento ou, se extremamente expandida aos limites de uma vida social humana equilibrada com a natureza imediata, restrita às sociedades que não conheciam as necessidades energéticas da vida moderna. Essa perspectiva certamente começa a mudar recentemente. É o que Aaron Bastani desenvolve em seu livro *Comunismo de luxo totalmente automatizado*. Nele o autor afirma que estamos no limiar de pensar e construir uma sociedade ancorada fortemente na pós-escassez e que muito da crise do capitalismo contemporâneo se encontra na cada vez mais difícil necessidade de conter esse mundo que urge para ser libertado da contenção que com Bataille nos referimos.

Bastani é nítido ao definir o comunismo:

A palavra “comunismo” é utilizada aqui em benefício da precisão; a intenção é denotar uma sociedade na qual o trabalho seja eliminado, a escassez seja substituída pela abundância; e na qual trabalho e lazer se misturem numa coisa só. (BASTANI, 2023: 63)

O autor afirma que a possibilidade de uma sociedade de luxo assim orientada será fruto do que chama de “terceira ruptura”, a saber, existiram três grandes transformações tecnológicas na vida humana que levaram para outro patamar a relação das sociedades com a escassez: a neolítica que possibilitou o surgimento, pela agricultura e pecuária, de povos sedentários; a industrial que liberou a energia contida em combustíveis fósseis permitindo uma ampla substituição de força muscular humana e animal; e por fim a da digitalização, ainda em desenvolvimentos iniciais, que permite a abundância de informações. Essa última, o autor afirma, já está construindo uma “oferta” que levará o mundo para uma situação de pós-escassez em diversos aspectos da vida, como afirma, “dadas as possibilidades decorrentes da Terceira Ruptura, com o surgimento de uma oferta extrema de informações, mão de obra, energia e recursos minerais, essa [o comunismo] deve ser vista não só como uma ideia adequada ao nosso tempo, mas também anteriormente impossível” (*id.*: 63-4).

O ponto decisivo em Bastani, e que dialoga diretamente com todo o arcabouço da festa, do excedente e do comum, é que a abundância não é mais uma hipótese antropológica ou ontológica; ela se tornou uma tendência material inscrita no próprio desenvolvimento tecnológico. A energia solar, nesse sentido, não é apenas uma nova matriz energética: ela é a irrupção de uma fonte de potência que se aproxima prodigiosamente da gratuidade cosmológica descrita por Bataille.

O sol, afirma Bastani, oferece uma oferta energética tão exagerada que a lógica da escassez, fundamento objetivo do Estado, da propriedade e da própria axiomatização capitalista, começa a perder sua dimensão de necessidade ontológica. É energia que “quer ser livre”, não porque tenha vontade, mas porque sua abundância estrutural tende a escapar a qualquer forma de contenção privada. Em outras palavras: o próprio horizonte energético do mundo pressiona para se tornar comum, apresentando uma positividade material que desafia a capacidade histórica do capitalismo de cercar, medir e tarifar o fluxo da vida. E essa pressão só se intensifica quando observamos que a própria tecnologia de captação dessa energia evolui em ritmo exponencial, como o próprio Bastani demonstra ao afirmar que:

Como um reator nuclear fixado no centro do nosso sistema solar, o Sol é responsável por todos os organismos que você verá em sua vida. Com efeito, toda a vida na terra - desde bactérias até árvores e, sim, você - resulta de uma série de reações químicas cuja gênese foi alimentada pela energia solar. A humanidade possui tecnologia para capturar e armazenar essa energia já há décadas, mas, em comparação com os combustíveis fósseis, até recentemente ela permanecia não econômica e inconveniente. Ainda assim, nas primeiras décadas do século XXI isso começou a mudar - o que significa que, assim como a Terceira Ruptura é alimentada por uma

oferta extrema de informações e de mão de obra, essa lógica também se aplica a energia. (BASTANI, 2023: 119)<sup>73</sup>

Essa mesma tendência se observa no campo da mão de obra, que Bastani identifica como outro eixo da pós-escassez em maturação. A automação, longe de ser apenas um mecanismo de ganho de produtividade, carrega em si uma contradição irredutível: toda forma de trabalho que se aproxima da abundância, da replicabilidade e da não-escassez ameaça o princípio basilar da extração de valor. O trabalho automatizado também “quer ser livre”: ele aponta para um mundo em que tempo, força e inteligência deixam de ser mercadorias raras, e em que a própria noção de emprego perde sua centralidade disciplinar.

O capitalismo reage a isso expandindo cercamentos, prolongando temporalidades de dívida, reterritorializando cada centímetro de vida comum. Mas a expansão objetiva dessas tecnologias revela algo mais profundo: o comum, que sempre existiu como modo de vida reprimido, contido e capturado, encontra agora uma tendência material exorbitante à sua própria expansão. Não se trata de moralidade que se torna realidade, mas de uma realidade histórica que o capitalismo tentou sistematicamente obscurecer. A pós-escassez apenas desnuda essa pulsão originária do comum, intensificando o conflito entre a vida que quer se liberar e as formas que procuram contê-la, e é nesse campo de forças que o debate contemporâneo sobre o comunismo precisa ser reinscrito.

Bastani conclui seu livro com uma tese que, para as posições que tratamos, é central:

O comunismo de Luxo Totalmente Automatizado não é um manifesto para os poetas ingênuos. Em vez disso, nasce do reconhecimento de uma vez mais óbvia: que em meio às mudanças da Terceira Ruptura, o “fato” da escassez está se deslocando de uma certeza inevitável para uma imposição política. (BASTANI, 2023: 276)

O autor desenvolve que essa imposição política se manifesta por contações: taxas, ingressos, escassez fabricada e coisas semelhantes, que ficarão cada vez mais arbitrárias e injustificáveis na sociedade. A saída, pensamos, passa por reafirmar que esses bens são bens do

---

<sup>73</sup> “Portanto, embora a energia solar forneça atualmente pouco mais de 2% da eletricidade mundial, as tendências observáveis por mais de uma década indicam que isso está prestes a mudar drasticamente – em especial nas partes do mundo onde a paridade com os combustíveis fósseis será alcançada nos próximos dez anos. Se a taca de crescimento anual de 40%, que persistiu ao longo do último meio século continuasse até 2035, isso significaria uma capacidade solar global de 150 terawatts – atendendo não só às necessidades mundiais de eletricidade, mas, seguindo projeções já delineadas, todos os requisitos energéticos da humanidade. Caso essa tendência desacelere nos próximos anos, como é comum com a progressão de qualquer curva de experiência, ainda permanece razoável prever uma completa transição global para energias renováveis em algum momento dos anos 2040. (BASTANI, 2023: 122)”

*comum* e não do mundo da mercantilização e do valor. Sobre estratégias para essa entrada em força no *comum* e a possível contribuição de Escobar nos debruçaremos agora.

O filósofo e crítico cultural Mark Fisher desenvolveu, na última etapa de sua produção, um conjunto de teses que foi além da crítica “negativa” pela qual ele ficou mais conhecido, a saber, a crítica ao “realismo capitalista”. O autor avançou no que ficou conhecido como etapa “haontológica” de sua obra, culminado no desenvolvimento do que chamou de “comunismo ácido”.<sup>74</sup> Fisher argumenta que muito do imaginário atual da relação entre capitalismo e socialismo foi gestado em um período específico da Guerra Fria, nos anos 1970, em auxílio aos processos de reestruturação produtiva do capitalismo na gênese do pós-fordismo. A URSS, como grande símbolo, foi extensivamente retratada naquele período, pela propaganda ocidental, com “imagens negativas relacionadas à submissão burocrática e melancólica dos indivíduos [...] esses robôs cinzas se arrastam sendo submetidos aos comandos de cima para baixo vindos da cabeça falante, que claramente referência o *1984* de Orwell” (FISHER, 2025: 49).

Em contraposição o “mundo capitalista” começou a ser representado em uma espécie de relativa autocrítica. Se era um capitalismo corporativo e burocrático até os anos 1960, nas duas décadas seguintes se mostra, ao modelo das novas e “jovens” empresas de tecnologia como Apple e Microsoft (em oposição à tech tradicionais como a IBM) como dinâmico, “feminino”, colorido. “O mundo comunista, como a IBM, e o até então dominante mundo capitalista corporativo, é chato e triste [...] O novo mundo capitalista não será assim. O novo mundo capitalista será sobre o desejo de um modo que o mundo comunista não será.” (FISHER, 2025: 50) Se constituiu uma verdadeira axiomática para o desejo. Desejar se tornou sinônimo de desejar o dinamismo do mercado. Os anos Nixon (e posteriormente Thatcher e Reagan) produziram uma forma de se posicionar no mundo que Fisher chamou de “espraiamento de subjetividade pequeno burguesa” ou, em outros termos, de fixação de uma noção de não pertencimento de classe. O dinamismo capitalista tudo poderia dar aos indivíduos. Noção

---

<sup>74</sup> “Assim, conforme a percepção de Fisher, o aceleracionismo de esquerda não diz respeito a uma simples e genérica potencialização das energias do capital, mas corresponde a um manejo seletivo, mediante prévio e criterioso mapeamento das forças de cunho emancipatório (forças haontológicas), as quais deveriam ser reforçadas ou aceleradas. Em outra frente, as forças reterritorializadoras, ou seja, aquelas tendentes ao enfraquecimento dos vetores emancipatórios deveriam ser combatidas (forças do realismo capitalista). A distinção entre tais linhas de força foi ficando mais nítida na medida que Fisher foi desenvolvendo sua teoria, o que será melhor explanado nas partes seguintes, respectivamente nos tópicos realismo capitalista e haontologia. No entanto, cabe desde já pontuar que entre esses dois conceitos há uma espécie de disputa ou dialética, na qual, nos dizeres de Fisher, a haontologia surge como sendo aquilo que o realismo capitalista tende a obstruir, o que, em última instância, seria o horizonte de um mundo que poderia ser livre.” (GALVÃO, 2023: 47)

pequeno burguesa: “a ideia de que você pode produzir sua própria posição na sociedade através do trabalho duro” (FISHER, 2025: 61).

O que Fisher ressalta é o fato de que essa renovação da semiótica capitalista, ou de sua axiologia, é, para retomar o debate Bastani, a reação as primeiras manifestações de uma realidade pós-escassez na realidade social. Realidade pós-escassez, Fisher argumenta, que vai gerar o primeiro impulso para a contracultura nos anos 1960, algo que constituirá um grande desafio para o realismo capitalista e, não só, para a realidade íntima das pessoas na família. Se desafiava as relações sociais de trabalho e a natureza das relações domésticas. Contracultura incidia na produção de novas formas de produzir e de se relacionar:

E o contexto dos anos 1960, que são precisamente onde, em grande parte do mundo ocidental, a escassez foi substancialmente reduzida para os membros do que vocês poderiam chamar de “classe boêmia” – uma nova classe boêmia emergente. Eles não precisavam trabalhar tanto. Existem momentos, particularmente na juventude em que eles estão livres do trabalho por longos períodos, e passam a ser inspirados por essa ideia de que você pode trabalhar menos e determinar suas próprias necessidades. E essa é a base da chamada contracultura dos anos 1960, com a qual Ellen Willis se envolveu. (FISHER, 2025: 126-7)

Fisher adverte que estamos ainda sob o signo dos desejos dos anos 1960. Eles nos falam e permanecem como fantasmas do não-realizado. Produzir outra forma de vida, de trabalho, relações alternativas à família e ao “realismo doméstico” era possível. Não era ridículo “ir viver em uma comuna” como hoje parece ser.

Muito desse impulso, da contracultura, vai se articular como todo o acúmulo da esquerda tradicional em sua proposta alternativa ao capitalista, e com o debate sobre o aumento de consciência advinda das experiências lisérgicas e as experiências além-capital dos movimentos sociais, para estruturar o que o autor chamará de *Comunismo Ácido*.<sup>75</sup> São bases, linhas de fuga, de um projeto político que desafiará as contenções ao *comum* impostas pela vigente ordem.

---

<sup>75</sup> “Acid Communism is the name I have given to this spectre. The concept of acid communism is a provocation and a promise. It is a joke of sorts, but one with very serious purpose. It points to something that, at one point, seemed inevitable, but which now appears impossible: the convergence of class consciousness, socialist-feminist consciousness-raising and psychedelic consciousness, the fusion of new social movements with a communist project, na unprecedented aestheticisation of everyday life. Acid communism both refers to actual historical developments and to a virtual confluence that has not yet come together in actuality. Potentials exert influence without being actualised. Actual social formations are shaped by the potential formations whose actualisation they seek to impede. The impress of “a world which could be free” can be detected in the very structures of a capitalist realist world which makes freedom impossible.” (FISHER, 2018: 1129-1130)

“Comunismo Ácido é o nome que dei a esse espectro. O conceito de comunismo ácido é uma provocação e uma promessa. É uma espécie de piada, mas com um propósito muito sério. Ele aponta para algo que, em determinado momento, pareceu inevitável, mas que agora parece impossível: a convergência entre a consciência de classe, a elevação de consciência socialista-feminista e a consciência psicodélica; a fusão dos novos movimentos sociais com um projeto comunista; uma estetização inédita da vida cotidiana. O comunismo ácido refere-se tanto a desenvolvimentos históricos reais quanto a uma confluência virtual que ainda não se realizou de fato. As potências

É, para finalizar, muito tentador colocar a tese do *comunismo como festa*, de Escobar, como um simples precursor às propostas de autores como Fisher e Bastani. Trinta anos antes Escobar já demonstrava o caráter não-equalizador do comunismo, não distributivo e criativo, fomentador das individualidades e das subjetividades múltiplas. Isso, evidentemente, é um mérito. Afirmamos, outrossim, que é resultado profícuo de uma verdadeiramente atenta ao tema em Marx.

A famosa passagem da *Ideologia Alemã* sobre o fim da divisão do trabalho e a subsequente mistura entre trabalho e lazer é, e só pode ser, uma afirmação das subjetividades múltiplas. O Marx em maturação da *Ideologia Alemã*, nesse ponto, se encontra com intelectual e político experimentado da *Crítica ao programa de Gotha*, onde aparece a virulenta crítica ao imperativo da distribuição matemática como base da revolução. Para Escobar, Nietzsche, no presente ponto é companheiro de Marx<sup>76</sup>. Tão companheiro a ponto de ser textualmente afirmado como comunista pelo filósofo brasileiro<sup>77</sup>.

O que isso nos impõe é ir além da mera reivindicação de anterioridade. Escobar acrescenta uma dimensão aos debates contemporâneos e muito pode nos ajudar a libertar os *comuns* em potencial ampliação. Essa dimensão é a que advém diretamente da filosofia de Marx e Nietzsche, a saber, a criação de valores leva ao imperativo da vida como festa. A vida como festa é a vida que sabe que a finalidade da nossa existência não é a produção e reprodução, mas o mais amplo fruir. Eis aí, talvez, a mais brasileira das definições de comunismo. Festiva, corpórea e dionisíaca. Ou, arriscamos, talvez seja o carnaval o nosso momento mais próximo do comunismo, da vida em equilíbrio com a energia cósmica, e não aquele velho socialismo que “custava noites demais”.

---

exercem influência mesmo sem serem atualizadas. As formações sociais efetivas são moldadas pelas formações potenciais cuja atualização elas buscam impedir. A marca de ‘um mundo que poderia ser livre’ pode ser detectada nas próprias estruturas de um mundo capitalista-realista que torna a liberdade impossível.” (**tradução nossa**)

<sup>76</sup> “Nietzsche critica a “acumulação de riqueza” e nos passa a versão de roubo deste procedimento. Nietzsche critica também a “acumulação de poder” e a sabe distinguir da “vontade de potência”, inserindo a primeira nos termos e valores da “moral dos escravos”. A acumulação de riqueza e do poder, como valores, aspiram impor a participação numa verdade (e num mundo fora deste em que vivemos) sob a forma de sujeito, de senhor, de extorsão e de imortalidade. Nietzsche parece preparar a filosofia que faltou a Marx – no seu propósito inequívoco de um comunismo como valorização e afirmação da vida.” (ESCOBAR, 2000: 366)

<sup>77</sup> “É necessário aqui saber discernir as coisas em Nietzsche. O socialismo como moral cristã, como retórica da “moral dos escravos” é deplorável, e Nietzsche justamente sublinha e repudia estes aspectos. Contudo seu discurso (trágico e anti-humano) é comunista, pois convoca a “realidade” complexa “daquilo que se trata” contra o mundo capitalista e os valores dos “homens” (ESCOBAR, 2000: 377)

## Conclusão

A presente tese foi escrita com a plena consciência do nível abstrato de suas formulações. Aqui não se encontram, *a priori*, argumentos favoráveis ou desfavoráveis a alguma experiência específica ou sobre os caminhos e descaminhos de movimentos ou partidos específicos. Não aparecem, no primeiro plano, análises de conjuntura ou previsões de fortes teorias da história. Isso, certamente, é um ponto a se questionar. A tese é ainda materialista, ainda marxista?

Afirmamos que sim. Sim pois ela, assim como o subtítulo de um dos livros de Escobar, é fiel a um *marxismo de Marx*. Marxismo de Marx que escapa de todo fechamento de uma “dialética” ou de uma “metodologia” inequívoca para o trato do social; que suspeita de toda construção intelectiva que defina o que é o devir socialista ou comunista; que está preocupada fundamentalmente em dar respostas as tendencias da materialidade, respostas essas que são observáveis e tangíveis.

Nossa abordagem, portanto, é adjacente a isso. Se a prática materialista marxista tem esse fulcro qual é a tal filosofia materialista que sobra? Como se guiar no pensamento sem a idealização, sem a metafísica, sem o absoluto do ápice do pensar dialético? Esse é o impulso principal do presente trabalho. Focar no não dito de uma prática científica se entendemos a ciência como algo que aprofunda o *pensar pelo eterno retorno*, como algo *sujo e conteutizado*.

Marx quer ser afastar de toda definição inequívoca de *comunismo* não pelo motivo de o comunismo ser uma proposta impensável, mas por saber que toda idealização é parcial, é sobredeterminada pela totalidade social, simbólica, do sujeito que a produz. Resta identificar as forças que lhe são potencializadoras e as forças que emergem para lhe conter. Foi isso o que fez em seus textos históricos. Apoiar a Comuna de Paris é louvar toda a sua criatividade produtiva, toda a possível *festa* que dali viria e efetivamente veio. Censurar um programa do Partido da Social-democracia alemã é, pelo contrário, mostrar toda a reinstalação da lógica da justiça burguesa no seio das demandas operárias.

Construir um trabalho tendo em vista essa tarefa, de afastar os resilientes retornos metafísicos, é algo que certamente não conseguimos construir em totalidade. Na realidade apenas vislumbramos essa intenção. Mentes muito mais dedicadas e bem formadas que a minha já ousaram buscar essa dimensão muitas vezes com pouquíssimo sucesso. O recuo para os platôs idealistas são, muitas vezes, as moradas definitivas desse projeto. Acredito, entretanto, que ancorado no recorte monumental de autores que jamais abandonaram essa intenção, que jamais apelaram para uma hierarquia de razão, de justiça e de certeza; de vitória sobre do intelecto sobre o incomensurável do mundo, pude, humildemente, colaborar ao lançar luz sobre uma

dimensão que, se não esquecida (lembremos de que a ideia de “esquerda festiva” sempre retorna no debate público), é quase sempre tomada como ironia e irresponsabilidade. Podemos afirmar, após a escrita do presente trabalho, e contra qualquer estranhamento que pode causar, que entendemos o *comunismo como uma festa*, em todas as acepções que essa frase possui.

Essa lição dada por Escobar é herdeira de uma longa tradição que subscrevemos. Althusser a distingue: é a linha maldita da filosofia, materialista do aleatório, do *encontro*, da certeza que a lógica que quase sempre nos preside é só uma parcialidade e, por isso, não nos diz nada sobre o que devemos eternamente ser ou obedecer. Essa linha que é já tradicionalmente estabelecida pelo Althusser das *Correntes Subterrâneas do Materialismo do Encontro*, de 1982, pudemos expandir em nosso trabalho de pesquisa realizada nos arquivos do autor na França. O artigo fruto desse labor está sendo reproduzido como anexo do presente volume.

Em síntese ele diz que, para além do *clínamen* epicurista há toda uma posição na filosofia grega. Heráclito e o ser movente é soberano (ponto central para a desenvolvida leitura de homologia entre Nietzsche e Marx por Escobar); Hesíodo e Homero como pensamento da prática efetiva da vida; o movimento sofístico constrói uma forma de fazer filosófico também prático, sem questionamento de gênese, onde a motriz é o *se, então* sem necessidade de ancoragem em um movimento primeiro. Todos esses momentos do pensamento preparam, para Althusser, o que é o *clínamen* para a filosofia materialista do encontro.

O *clínamen* é, como vimos em diversos trechos do presente trabalho, a figura mais bem acabada de um pensamento que não se submete ao logocentrismo ou, em outras palavras, a um quadro lógico-racional pré-estabelecido no qual a mente humana apenas aplicaria sua inteligência evolutivamente mais bem treinada. Os mundos, pós-encontro e pós-aleatório, são insubmisos entre si. Marx sabia bem disso. Ele fala de um mundo do *capital* e um mundo do *trabalho*. Como vimos com Negri é impossível uma relação capitalista, equalizada na mercadoria, entre trabalhadores. Entre trabalhadores a solidariedade é outra, afirmamos, completamente inserida na lógica *dadivosa* da vida.

Althusser acrescenta outros à linha. Fizemos referência mais direta a Espinosa e seu começo, não sua conclusão, por Deus, ou seja, pelo todo das relações com início. É uma forma, como vimos, de afirmar o mundo, a natureza, e não de negá-lo em um ponto superior. Rousseau e a floresta primeira também foi um tema enfrentado e com ampla reverberação em nosso argumento. A natureza do homem, nessa linha, é a de poder construir qualquer relação, jamais a escassez nela estaria inscrita, pelo contrário, é preferível a pensar pela abundância de uma *floresta primaveril*.

Heidegger, Wittgenstein, lembrados por Althusser, e, aqui apenas citados como autores

de construção de um materialismo pela via do reconhecimento do espírito sempre impuro, sempre toca já pelo caráter social da linguagem. Nietzsche, Marx, por outro lado, centrais em todo o desenvolvimento que seguimos em Escobar.

Para Escobar Nietzsche e Marx são autores materialistas e dialéticos no sentido heraclítico. Seguem a vida que se movimenta e levam a avaliação da produção incessante às últimas consequências. Por isso os maiores pensadores, no jargão de Escobar, do *aquilo que se trata*. O comunismo, desenvolveu, é a única política condizente ao desafio *daquilo que se trata*: a única política que se quer afirmadora, que não quer conter a produção. O *comum*, substrato do comunismo, é o único lugar onde a subjetividade se percebe sem as amarras da centralização do poder, da hierarquização e do acúmulo. O *comum* nunca deixou de existir. É combatido e controlado, mas está por aí, nem que seja no ar que se respira.

E essa talvez seja uma grande direção a se dar. Seria essa festa, esse o comunismo, afirmar para todos os lugares que a vida de ser pautada no mesmo princípio do usufruto do *ar que se respira*. Se a filosofia contemporânea se faz, em grande parte, por *slogans*, estamos aqui lançando um. Ensaiamos, ao final do quarto capítulo, a materialidade dele nas tendências a uma vida sob o princípio da pós-escassez.

Em todo caso a trajetória até essa sintetização teve de, necessariamente, passar por diversos pontos do debate teórico contemporâneo. O primeiro capítulo, recordemos, mostrou como, ao contrário de interpretações ainda comuns, a intervenção de Althusser sempre buscou tomar distância da tentação idealista de encontrar uma estrutural última de todas as estruturas. Para isso desenvolvemos como o precoce conceito de sobredeterminação do franco-argelino se constituiu em amplo diálogo com noções semelhantes da resiliência do imprevisível e do não simbolizável em seus contemporâneos.

Escobar, nesse capítulo, surge como um divulgador. Essa foi, certamente, a faceta pela qual o brasileiro melhor ficou conhecido. Buscamos demonstrar, entretanto, que essa divulgação estava bastante atente ao que há de mais dinamizador e, por que não, obscuro no Althusser clássico. Escobar sabia, desde meados dos anos 1960, que não estava divulgando um estruturalista ingênuo.

O segundo capítulo perpassou o que foi, certamente, o grande projeto intelectual do Escobar em sua vida, a saber, o de fundação de uma *ciência*. Ciência dos discursos ideológicos, aplicável, mas jamais positivista e insensível. O diálogo era com o que de mais dinâmico e anti-estruturalista havia em Saussure, o que mais histórico havia na interpretação de inconsciente de Freud e o que mais crítico da ideologia havia e dinamizador havia na crítica à interpelação ideológica capitalista nos Aparelhos Ideológicos de Estado em Althusser. A ciência de Escobar,

argumentamos, estava muito mais próxima da dimensão Alegre, fiel ao eterno retorno, do que às contenções institucionais que a Teoria do Discurso posteriormente logrou, como observamos no brilhante livro de João Kogawa, *Linguística e Marxismo: condições de emergência para uma Teoria do Discurso Francesa no Brasil*.

Não por acaso a transição para a interpretação do pós-estruturalismo francês não causou nenhum espanto. Os anos 1980 foram de aparições públicas em jornais e na televisão para Escobar. No âmbito acadêmico foi um momento de produção de interpretações sobre autores como Nietzsche, Deleuze e Foucault. Como saldo o *pensamento galático*.

O pensamento galático, como nos esforçamos em demonstrar ao longo do terceiro capítulo, não é um mero ornamento conceitual ou uma imagem poética deslocada da teoria; ele é o modo próprio pelo qual Escobar leva às últimas consequências a sua recusa de qualquer fechadura metodológica e, ao mesmo tempo, afirma uma ontologia da produção incessante. Trata-se de um pensamento que desloca o foco da estabilidade das formas para o trânsito contínuo das forças, forças que se encontram, se desviam, se combinam e se dispersam sem obedecer a um centro ou a uma ordem totalizante. O galático é justamente esse regime da multiplicidade afirmada, da heterogeneidade sem síntese, onde cada ponto de luz, cada partícula, é já uma força criadora e não um elemento subordinado a uma estrutura última.

Não por acaso, vimos como Escobar faz desse gesto uma crítica frontal à normatividade racionalista de boa parte do marxismo do século XX: o galático não organiza, não disciplina, não procura capturar a vida em um modelo; ele acompanha a vida em seu excesso. É por isso que nele se encontram Nietzsche e Marx, Heráclito e Freud, todos pensadores do que se movimenta e se produz. O galático, enfim, foi a forma mais madura de Escobar dar corpo filosófico ao que ele já intuía desde a juventude: que qualquer política que pretenda se orientar por aquilo que se trata deve, antes de tudo, saber dançar com o real que transborda. O galático é essa dança, e é por isso que, ao retomá-lo aqui, mostramos como ele prepara o passo decisivo para afirmar o comunismo como festa.

Ponto nevrálgico de toda nossa tese é o que foi desenvolvido no terceiro capítulo. Teve de começar, inequivocamente, com uma defesa da possibilidade de leitura paralela entre Marx e Nietzsche pela potência. Leitura essa que foi tão renegada na história do marxismo em Escobar aparece com todo força. Nietzsche não apenas complementa Marx mas é seu companheiro na imersão genealógica nos embates que produzem as moralidades, ou as ideologias dominantes. Mais do que isso, Marx e Nietzsche trazem linhas de fuga, máquinas de guerra que as desafiam e que tendem para suas rupturas.

A maior delas certamente é o comunismo. O comunismo, tal como o desenvolvemos a

partir de Escobar, é exatamente essa operação n-1, essa retirada contínua de qualquer forma de Uno que pretenda se impor como centro ou medida da vida. Essa formulação, que afirmamos aqui como tese própria, é fruto direto da leitura que fizemos de Deleuze e Guattari, leitura que, ao longo da tese, nos permitiu compreender o n-1 não como metáfora, mas como princípio ativo de subtração e liberação da multiplicidade. Não se trata de projetar um novo princípio organizador, nem de imaginar uma instância superior que venha reconciliar, ordenar ou sintetizar o que vive; trata-se, antes, de negar que a política necessite de um ápice, de uma cabeça, de um lugar de comando capaz de capturar o movimento.

O n-1, nomeia justamente esse gesto de subtração. Essa subtração não é destrutiva, mas afirmadora, porque ao retirar o Uno devolve às forças sua circulação própria, devolve às práticas sua inventividade, devolve ao comum sua potência sem hierarquia. É nesse sentido que o comunismo aparece, em Escobar, como o resultado mais alto da leitura nietzscheana e marxiana da vida: uma política que não quer conter a produção, que não deseja capturar a potência, que renuncia a todo ideal de organização última. O comunismo é n-1 porque vive sempre aquém do Uno que certas formas institucionais tendem a restaurar, e vive além delas porque só existe quando a multiplicidade pode correr sem forma prévia. Não há comunismo que não seja essa retirada incessante, e não há festa que não seja essa experiência mesma da multiplicidade sem comando. Ao afirmarmos que o comunismo é uma festa, afirmamos também que ele é, estruturalmente, n-1: uma política que não nasce para completar o real, mas para impedir que o real seja reduzido a qualquer completude.

O comunismo como festa. Condensação maior da argumentação que empreendemos. É a sequência da interpretação do comunismo como n-1 com um acréscimo central: a festa é a livre criação da vida para Escobar. O filósofo ressalta diversas vezes que a festa permite a criação de positivação da multiplicidade de subjetividades. Por nossa vez acrescentamos: a festa é o signo de equilíbrio cósmico que Georges Bataille teorizava. Quando festejamos fazemos jus ao excedente de energia que recebemos e que nem nos damos conta. A festa, ademais, é sempre um ritual de expurgo do transcendente e dos elementos principais da recusa do Estado nos povos que, coletivamente, fazem essa opção, como observamos em Pierre Clastres.

Comunismo como festa não metáfora, mas paradigma. Assim enfrentamos a tarefa de operacionalizar essa conceituação no capítulo derradeiro da tese. Ir ao debate contemporâneo a partir da própria pista que Escobar deixou: Negri é o mais próximo de mim. Sem se satisfazer em fazer dessa pista destino buscamos entender o que ela significava. Negri, Guattari e Hardt; parceiros de aventura político-teórica, construiram toda uma nova leitura de Marx baseada no, como reverberações nietzscheanas-escobardianas, Marx alegre dos *Grundrisse*.

O Marx dos *Grundrisse* os levou para um interessante lugar: a proletarização como subjetividade tendencialmente geral. A proletarização como uma tendência do capitalismo a englobar e enquadrar toda a sociedade em sua lógica; constrói assim o cerceamento do comum em escalas nunca vistas e, pior, à submissão de toda inteligência social ao imperativo da valorização.

A aposta, muito marcada pelo tempo histórico, numa potência coletiva da multidão; com idealismos de amorfismo e de eterna não centralização organizativa, claro, inspirou muito das lutas sociais dos anos pós Guerra Fria. Muito por esse ponto, de aposta na criação múltipla multitudinária, foi onde Escobar viu paralelos consigo. Essa aposta, contudo, encontrou enormes dificuldades de organização e continuidade, pois a mesma fluidez que permite à multidão escapar das capturas do capital também fragiliza sua capacidade de sustentar processos políticos duradouros. Em reposta tanto às dificuldades organizativas quanto à crise financeira de 2008 e as demandas por novas políticas radicais subsequente emergiram os debates sobre a *Ideia do Comunismo* encabeçados por Žižek e Badiou.

Nesses debates, a resposta de Žižek e Badiou desloca o problema justamente para o terreno do universal. Onde a multidão negriana pressupõe que a expansão imanente das singularidades poderia, por si, constituir um campo político capaz de resistir às formas de captura, Žižek e Badiou veem o risco de que essa mesma proliferação jamais produza o corte necessário para interromper a ordem do capital. Propõem, assim, a reintrodução de um universal formal, um ato, um evento, um princípio vazio de organização que não se confunde com um Uno substancial, mas que ainda assim exige uma posição capaz de concentrar, mesmo que momentaneamente, a decisão política. Em Badiou, esse gesto aparece como fidelidade ao acontecimento; em Žižek, como ato que perfura a consistência do simbólico. Ambos recolocam o comunismo na chave de uma exigência racional universalista, onde a política não pode prescindir de um ponto de interrupção. Trata-se de uma tentativa de recompor o comum por meio de uma instância capaz de suspender a dispersão, ainda que essa instância não tenha conteúdo prévio. Esse movimento, entretanto, recoloca o problema de forma quase invertida: se a multidão vê no excesso vital a via de fuga, o universal de Žižek e Badiou aposta no gesto abrupto que reorganiza o campo. Essa tensão prepara o terreno para situarmos o lugar singular de Escobar, cuja recusa simultânea da pura imanência multitudinária e do retorno de qualquer figura do Uno, mesmo esvaziada, abre a possibilidade de uma outra política, nem centrada nem dissolvida, mas afirmada na própria multiplicidade em movimento.

É justamente nesse ponto, nesse embate entre a imanência multitudinária e o universal

vazio, que as leituras contemporâneas de Bastani e Fisher adquirem relevo especial para recolocar o problema do comunismo no presente. Bastani revela que as condições materiais da vida social já não operam sob a lógica clássica da escassez, eixo que durante séculos funcionou como o suporte real e ideológico da ordem capitalista. A expansão tecnológica, a automação, a inteligência distribuída e o barateamento exponencial da produção inauguram um cenário em que a abundância deixa de ser uma utopia para se converter numa tendência objetiva, que se generaliza silenciosamente. Essa tendência à pós-escassez, entretanto, é continuamente represada por mecanismos de captura, privatização e propriedade, que procuram reinstalar a raridade onde ela já não é estruturalmente necessária. O capitalismo, assim, se torna um sistema que precisa produzir escassez ativa para continuar a existir. Bastani insiste que essa contradição não é meramente econômica: ela é política, subjetiva e organizacional, pois implica a necessidade de repensar a própria forma de coordenação da vida comum num mundo em que a abundância se torna, aos poucos, o novo dado natural.

Fisher, por sua vez, oferece o complemento subjetivo dessa mutação. Sua leitura do realismo capitalista mostra que, mesmo diante de condições materiais que poderiam sustentar modos de vida amplamente mais livres, a capacidade de imaginar alternativas políticas foi drasticamente corroída. No entanto, o que Fisher nomeia de comunismo ácido reaparece como uma força subterrânea que eleva a consciência das possíveis liberações, como um gesto cultural, afetivo e político que insiste em dizer que “o mundo quer ser livre”. Não se trata de nostalgia política nem de um programa institucional; trata-se do reconhecimento de que, nas brechas do cotidiano, uma outra percepção do comum emerge como experiência sensível e não apenas como formulação racional. Fisher aponta que a crise contemporânea é tanto de organização material quanto de imaginação política, e que a revitalização do comunismo depende de reativar as duas simultaneamente.

É aqui que Escobar se mostra especialmente útil, não como diagnóstico empírico, mas como operador conceitual capaz de oferecer um paradigma para pensar essa confluência material e sensível sem recair nos impasses que marcaram os debates das últimas décadas. Seu comunismo como festa, articulado ao galático e à operação n-1, permite compreender a multiplicidade produzida pelas tendências da pós-escassez sem convertê-la em dispersão improdutiva, e permite reconhecer a necessidade de decisão sem recolocar qualquer figura do Uno, mesmo esvaziada. Escobar oferece um modo de pensar a vida comum que não depende da centralização, mas também não dissolve a política na pura imanência da multidão; um modo de pensar a abundância não como cálculo, mas como positividade da vida; um modo de pensar a subjetividade não como obstáculo, mas como força criadora que participa da produção do comum. Em

um momento histórico em que a abundância material parece se chocar com a pobreza política das formas instituídas, e em que a imaginação coletiva redescobre possibilidades que haviam sido soterradas pelo realismo capitalista, o paradigma da festa escobariana indica que o comunismo não precisa ser o retorno de um universal ordenador nem a apostila na espontaneidade indeterminada das forças. Ele pode ser, ao contrário, o nome de uma prática afirmativa da multiplicidade, de uma política que se mede pela sua capacidade de liberar forças, produzir vínculos e cultivar aquilo que, no interior da própria vida social, insiste em transbordar.

O *comunismo como festa*, concluímos, é um paradigma que acreditamos operacionalizável em pesquisas futuras nas mais diversas áreas. Temos aqui um marcador que pode aparecer no mais simples questionamento. Se uma política pública expande os espaços comuns de convivência e lazer; se uma prática social favorece a circulação livre das pessoas e das forças sem submeter essa circulação a hierarquias prévias; se uma tecnologia permite que saberes, códigos e sistemas permaneçam abertos ao uso coletivo sem cercamentos artificiais; se uma forma de organização econômica diminui a dependência individual de centros de comando e redistribui, mesmo que minimamente, a capacidade de decidir; se um arranjo urbano cria zonas de encontro não reguladas pela lógica da vigilância e do controle; se uma experiência cultural amplia o campo sensível do compartilhável sem impor modelos identitários fixos; se uma instituição flexibiliza sua própria estrutura para deixar que experimentações, desvios e criações internas produzam novos caminhos; se uma prática pedagógica desloca o eixo da autoridade e permite que o saber circule como força viva no interior do coletivo; se um movimento social ou artístico transforma excesso, alegria e criação em formas de resistência e não em meras válvulas de escape; se um processo de trabalho permite que a inventividade, e não a submissão à forma-mercadoria, se torne o critério de excelência; se uma política cultural ou científica reduz a distância entre quem produz e quem usufrui, fazendo da produção uma prática efetivamente partilhada; se, enfim, qualquer gesto institucional, comunitário ou cotidiano reconhece que a vida excede seus enquadramentos e procura não contê-la, mas acompanhá-la. Aí encontramos, mesmo que embrionariamente, uma expressão da festa como princípio e do comunismo como sua consequência lógica.

Reafirmamos, para finalizar, que a festa tem toda essa dimensão corpórea e jubilosa que, nota-se, advém de um autor brasileiro, dionisíaco, extremamente provocador. Iniciamos a produção do presente trabalho em 2020 quando o filósofo e professor universitário Carlos Henrique Escobar vivia em Portugal e se encontrava aposentado de suas funções como professor universitário. Nunca foi a intenção procurá-lo, fazer entrevista e questioná-lo sobre os meus caminhos de escrita pois, metodologicamente, preferi tratá-lo como um pensador, em todo respeito que

temos, no mesmo estatuto que os grandes nomes da filosofia possui, ou seja, pelo seu trabalho manifesto, publicado em vida ou não; mas também por comentadores e *insights* próprios. Encerro essa tese afirmando que ela é, mais do que tudo, uma singela homenagem a vida desse grande lutador, comunista, professor e pensador que foi perseguido e que fisicamente sofreu em mais de uma ditadura brasileira. Escobar faleceu em 2023 e a presente tese é um apelo para que seu legado continue vivo e inspire novas gerações.

## Referências Bibliográficas

- ALMEIDA-FILHO, Naomar. Mais além da determinação social: sobredeterminação, sim! *Cadernos de Saúde Pública*, v. 37, n. 12, p. 1–3, 2021.
- ALTHUSSER, Louis. Elementos de autocritica. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p. 73–118.
- \_\_\_\_\_. *Louis Althusser: la crisi del marxismo*. Entrevista concedida à RAI, abril de 1980. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rzXZJrBmkHs>.
- \_\_\_\_\_. *L'avenir dure longtemps*. [S.l.]: Stock/Imec, 1992.
- \_\_\_\_\_. A corrente subterrânea do materialismo do encontro (1982). *Crítica Marxista*, v. 20, p. 9–48, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Por Marx*. Campinas: UNICAMP, 2015.
- BADIOU, Alain. Verdade e Sujeito. In: Para uma nova teoria do sujeito: conferências brasileiras. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994. p. 43–51.
- \_\_\_\_\_. *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo, 2012a.
- \_\_\_\_\_. *L'aventure de la philosophie française*. Paris: La fabrique, 2012b.
- \_\_\_\_\_. Louis Althusser. O (re)começo do materialismo histórico. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 95–120.
- \_\_\_\_\_. Petrogrado, Xangai: as duas revoluções do século XX. São Paulo: Ubu, 2019.
- BALIBAR, Étienne. A retificação do “manifesto comunista”. *Cinco estudos do materialismo histórico - Volume I*. Lisboa: Presença, 1975. p. 101–158.
- BATAILLE, Georges. A parte maldita, precedida de “A noção de dispêndio.” Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BASTANI, Aaron. Comunismo de luxo totalmente automatizado. São Paulo: Autonomia Literária, 2023.
- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

CAMILO, Anderson Barbosa A economia das paixões: literatura, erotismo e gratuidade em Georges Bataille. Curitiba: Appris, 2019.

COUTINHO, Carlos Nelson. O estruturalismo e a miséria da razão. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

DELEUZE, Gilles. Em que se pode reconhecer o estruturalismo? *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Ed. 34, 2011.

\_\_\_\_\_. *Mil platôs: vol 1*. São Paulo: Ed. 34, 2012.

DOSSE, François. *História do estruturalismo: o campo do signo, 1945-1966 - volume 1*. São Paulo: UNESP, 2018.

DOUZINAS, Costas.; ŽIŽEK, Slavoj. The idea of communism. London: Verso, 2010.

ENGELS, Friedrich. *Anti-Duhring*. [S.1.]: Ed. Ridendo Castigat Mores, [S.d.].

ESCOBAR, Carlos Henrique. De um marxismo com Marx. *Tempo Brasileiro*, v. IV–V, n. 13–14, p. 31–51, 1966.

\_\_\_\_\_. Resposta a Carpeaux: estruturalismo. *Tempo Brasileiro*, v. 15/16, p. 103–145, 1968.

\_\_\_\_\_. A genealogia (Foucault) ou os “leninismos” na materialização de uma política nietzscheana. In: Michel Foucault - O dossier. Rio de Janeiro: Taurus, 1984a. p. 7–40.

\_\_\_\_\_. O gato à deriva da Razão. In: Por que Nietzsche? Rio de Janeiro: Achiamé, 1984b.

\_\_\_\_\_. Alguns motivos deleuzianos. In: Dossier Deleuze. Rio de Janeiro: Hólon, 1991. p. 144–173.

\_\_\_\_\_. *Marx trágico: o marxismo de Marx*. Rio de Janeiro: Taurus, 1993.

\_\_\_\_\_. Marx: Filósofo da potência. Rio de Janeiro: Taurus, 1996.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche... (dos "companheiros")*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

- FAGES, Jean-Baptiste. *Para compreender Lacan*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1977.
- FISHER, Mark. acid communism (unfinished introduction). In: K-punk: The collected and unpublished writings of Mark Fisher. London: Repeater, 2018.
- \_\_\_\_\_. Desejo pós-capitalista: últimas aulas. São Paulo: Autonomia Literária, 2025.
- GALVÃO, Antônio. *Mark Fisher: Filosofia e Direito*. 2023. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- GUÉRON, Rodrigo. *Capitalismo, desejo e política: Deleuze e Guattari leem Marx*. São Paulo: Nau Editora, 2020.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Bem-estar comum*. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. Hegel e os gregos. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 203–214.
- ÍPOLA, Emilio de. *Althusser, the infinite farewell*. Durhan; London: Duke University Press, 2018.
- KOGAWA, João. Carlos Henrique de Escobar por ele mesmo: tragicidade e teoria do discurso. *Diálogos*, v. 18, n. 2, p. 927–942, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Linguística e Marxismo: condições de emergência para uma Teoria do Discurso Francesa no Brasil*. São Paulo: Editora FAP-Unifesp, 2015.
- LACAN, Jacques. Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- LEITE, Felipe Melonio. Imanência, política e marxismo: da autocritica althusseriana ao materialismo do encontro. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, v. 13, n. 3, p. 109–139, 2020a.
- \_\_\_\_\_. Genealogia e normatividade na teoria política pós-althusseriana: a proposta da democracia radical em Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. ANAIS DO I SEMINÁRIO DISCENTE DA PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA DA UNICAMP. Anais...Campinas: 2020b.
- \_\_\_\_\_. Prefácio. *Marx filósofo da potência*. São Paulo: Editora Raízes da América - Selo Ciências Revolucionárias, 2022. p. 7–18.

- \_\_\_\_\_. Carlos Henrique Escobar: genealogia, comunismo da potência e crítica do Direito: Carlos Henrique Escobar: genealogy, communism of potency and Law criticism. *Simbiótica. Revista Eletrônica, [S. l.]*, v. 10, n. 1, p. 68–81, 2023.
- \_\_\_\_\_. Marx: filósofo da potência. *A terra é redonda*, p. 1–8, 2023b.
- LOSURDO, Domenico. *Nietzsche e a crítica da modernidade*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.
- LUQUES, João. Por uma teoria do ideológico: contribuições de Carlos Henrique Escobar. *Lutas Sociais*, [S. l.], v. 25, n. 47, p. 154–170, 2023.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. *Sociologia e antropologia: Marcel Mauss*. São Paulo: Ubu, 2017. p. 9–46.
- MADARASZ, Norman. O múltiplo sem um: uma apresentação do sistema de Alain Badiou. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011.
- MARX, Karl. Introdução à crítica da Economia Política. *Karl Marx - vida e obra*. São Paulo: Abril Cultural, 2005. p. 25–48.
- \_\_\_\_\_. *18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- \_\_\_\_\_. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- \_\_\_\_\_. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, Karl; ENGELS, Friederich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.
- \_\_\_\_\_. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- MARTON, S. *Nietzsche, filósofo da suspeita*. Belo Horizonte: Autêntica, 2025.
- MONTEBELLO, Pierre. *Nietzsche - O mundo da terra*. São Paulo: Editora Unesp, 2021.
- MORFINO, Vittorio. Um ou dois materialismos aleatórios? In: Althusser e o materialismo aleatório. São Paulo: Contracorrente, 2020. p. 39–79.
- \_\_\_\_\_. *A ciência das conexões singulares*. São Paulo: Contracorrente, 2021.
- MOTTA, Luiz Eduardo. Marx trágico & Marx, filósofo da potência. *A terra é redonda*, 2022. Disponível em: <<https://aterraeredonda.com.br/marx-tragico-marx-filosofo-da-potencia/>>.

- NEGRI, Antônio. *O Poder Constituinte: Ensaio sobre as alternativas da modernidade*. São Paulo: Lamparina, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Marx além de Marx: Ciência da crise e da subversão – Caderno de trabalho sobre os Grundrisse*. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.
- \_\_\_\_\_. *A Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Espinosa*. 2. ed. São Paulo: Editora Politeia, out. 2018.
- \_\_\_\_\_. Uma abertura para o deleuzismo. *Por Althusser: vinte conversas*. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2022. p. 171–184.
- NEGRI, Antônio; GUATTARI, Félix. *As verdades nômades: por novos espaços de liberdade*. São Paulo: Autonomia Literária & Editora Politeia, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na era trágica dos gregos. *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1989.
- \_\_\_\_\_. Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- \_\_\_\_\_. A gaia ciência. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NUNES, Rodrigo. Nem vertical nem horizontal: uma teoria da organização política. São Paulo: Ubu Editora, 2023.
- PIAGET, Jean. *O estruturalismo*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.
- PIRES, Eginardo. A teoria da produção de conhecimento. In: Epistemologia e Teoria da Ciência. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 161–197.
- SAES, Décio. O Impacto da Teoria Althusseriana da História na Vida Intelectual Brasileira. *História do marxismo no Brasil. Volume 3: teorias, interpretações*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 13–150.
- TIBLE, Jean. Marx selvagem. São Paulo: Annablume, 2013.
- THERBORN, Goran. Do marxismo ao pós-marxismo? São Paulo: Boitempo, 2012.
- TROTT, Adriel. Badiou *contra Hegel*: The Materialist Dialectic against the myth of the whole. In: Badiou and Hegel: infinity, dialectics, subjectivity. London: Lexington Books, 2015. p. 59–75.
- VAZ, Ivan. de Oliveira. Uma introdução ao pensamento político de Alain Badiou. In: Petrogrado, Xangai: as duas revoluções do século XX. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu, 2018.

ŽIŽEK, Slavoj. A hipótese comunista. Primeiro como tragédia, depois como farsa. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 79–130.

\_\_\_\_\_. O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política. São Paulo: Boitempo, 2016.

ZOURABICHVILI, François. Deleuze: uma filosofia do acontecimento. São Paulo: Editora 34, 2016.

## ANEXO A - ARTIGO

### Além do *clínamen*: expandido o cânone do “materialismo do encontro” da última fase de Louis Althusser

#### 1. Introdução

A última fase da obra do filósofo franco-argelino Louis Althusser é conhecida por dois diferentes títulos: “Materialismo do Encontro” e “Materialismo Aleatório”. Em comum temos o “materialismo”. Sob esse conceito não nos encontramos distantes da ampla tradição marxista onde se opera uma contraposição imediata ao “idealismo”. Poucas passagens resumem de forma mais luminosa essa posição do que a célebre fase de Marx advinda do *Prefácio da Contribuição à Crítica da Economia Política*, de 1859: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência”.(MARX, 2008: 47). O pensamento, axiomaticamente, não pode estar além do sujeito que pensa. Dessa “posição” em filosofia emerge o fato de que, necessariamente, só se pode falar de um indivíduo no interior de um complexo de relações sociais de produção, *sujeito na história*, nunca *da história* como se compreende da posição idealista.

Althusser, no momento da etapa autocrítica de sua produção<sup>1</sup>, buscou dotar de precisão o conceito filosófico de matéria. Como observa Luca Pinzolo, o professor da *Rue d’Ulm* pensa a matéria em uma conceitualização *filosófica*, distinta da concepção *científica*, ou seja, em uma abordagem onde não há objeto delimitável *a priori*. No lugar do referido objeto temos uma prática, conflitiva, de demarcação a favor da novidade da produção de objetos do conhecimento: “È una presa di posizione, che, di contro all’idealismo ed all’empirismo afferma la *reale*

---

<sup>1</sup>“Depois dessa fase inicial, segue-se a fase denominada de ‘autocrítica’, iniciada em 1968 com o texto *Lenin e a filosofia*, seguido pelo artigo ‘Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado’ de 1970, e teve como cume os artigos ‘Resposta a John Lewis’, de 1972, ‘Elementos de autocrítica’, de 1972, e ‘Sustentação em Amiens’, de 1975. Esse conjunto de textos demarca uma distinção da fase anterior: 1) uma crítica ao *teoricismo* dos trabalhos iniciais; 2) a definição de que a filosofia é a luta de classes na teoria; 3) a ênfase no conceito de aparelhos de Estado em ralçao aos conceitos de instâncias, ou níveis, nos modos de produção ou nas formações sociais” (MOTTA, 2014: 15)

esistenza dell’oggetto cui l’attività cognoscitiva si rivolge, nonché la distinzione e l’autonomia del piano del pensiero rispetto a quello del reale [...]” (PINZOLO, 2012: 20)<sup>2</sup>.

O “*encontro*” ou o “*aleatório*”, como observamos, não é uma conceituação recorrente no corpo teórico marxista. Associado ao *materialismo* temos, comumente, outra figura, a da *dialética*. Althusser, por sua vez, buscou, desde a etapa clássica de seu pensamento, afirmar a distinção entre a sua interpretação da abordagem marxista da dialética frente as leituras que dão maior peso à herança hegeliana. A dialética marxista, como é sabido, é interpretada por Althusser como uma maneira apartada da tradicional figura da inversão do modelo hegeliano, notadamente pela introdução do caráter *sobre determinado* e *descentralizado* da contradição real. Como já era percebido no texto *Contradição e sobre determinação*, reunido no *Pour Marx*: “É então decididamente impossível manter, em seu aparente rigor, a ficção da ‘inversão’. Pois, na verdade, *Marx não conseguiu, ‘invertendo-os’, os termos do modelo hegeliano de sociedade*. Ele substituiu-os por outros, que têm com eles apenas longínquas relações.” (ALTHUSSER, 2015: 85)

Algumas análises consideram que, entre a leitura clássica do franco-argelino sobre a dialética e a conceitualização do “encontro” ou do “aleatório”, da fase derradeira, o que subsiste é uma diferença intransponível, no limite, uma verdadeira ruptura epistemológica. É a leitura de César Mangolin:

Como sugerimos acima, Althusser, de fato, faz o que anuncia: abandona o terreno do marxismo em nome da radicalidade do encontro/desencontro. E quem ocupa o lugar do materialismo dialético no pensamento do último Althusser? Em nossa perspectiva, Althusser lança seu materialismo do encontro numa concepção caótica da realidade. Há uma diferença considerável entre o caos e o casual: caótica é a situação em que não há possibilidade de apreensão da realidade no plano teórico. [...] Isso significa, em nossa compreensão, que Althusser, ao combater de frente os traços do que chama de materialismo da necessidade, de corte racionalista, acaba por cair no irracionalismo ou, arriscando um tanto mais, no relativismo teórico próprio de correntes que se intitulam pós-modernas. (MANGOLIN, 2018: 22)

No presente desenvolvimento empreenderemos uma contraposição às leituras do tipo da supracitada. Construiremos essa oposição com base nas leituras “dialéticas” presentes em Althusser para além do ponto de corte do epicurismo, recebido como momento fundador da linha “materialista aleatória” da filosofia, centralmente, da figura do encontro no *clínamen*.

---

<sup>2</sup>“É uma tomada de posição, que, contra o idealismo e o empirismo, afirma a *real* existência do objeto cuja a atividade cognitiva se dirige, bem como a distinção e a autonomia do plano de pensamento em respeito aquele do real” (tradução nossa)

O texto-base mais conhecido da etapa “aleatória ou do encontro” de Althusser é, inequivocamente, *A corrente subterrânea do materialismo do encontro*. Nele, esboça a tese de que a filosofia materialista, afirmadora da produção indômita da vida, é recorrente na história. A mesma, entretanto, é contida, combatida e incorporada por uma posição teórica, em sua percepção idealista, e negadora da produção trabalhadora.

Existe, para Althusser, um critério maior para o pertencimento de um autor na linha materialista aleatória, como percebemos, a afirmação do aleatório do “encontro”, declinação (*clinamen*). A imagem filosófica do “encontro” é dada, em sua leitura, pela figura seminal da chuva de átomos em Epicuro. Temos, nesse ponto, a base da presente versão do materialismo

Em texto:

Este livro se ocupa, ao contrário, de outra chuva, de um tema profundo que percorre toda a história da filosofia e que foi combatido e recusado tão logo foi enunciado: a “chuva” (Lucrécio) de átomos de Epicuro que caem paralelamente no vazio, a “chuva” do paralelismo de atributos infinitos de Espinosa e de outros autores ainda como Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger e Derrida. Este é o primeiro ponto que, revelando de saída minha tese essencial, eu gostaria de pôr em evidência: a existência de uma tradição materialista quase completamente ignorada na história da filosofia: o “materialismo” (precisa-se mesmo de uma palavra para demarcar a tendência desta tradição) da chuva, do desvio, do encontro, da pega<sup>1</sup>. Desenvolverei todos estes conceitos. Para simplificar as coisas, digamos por ora: um materialismo do encontro, portanto, do aleatório e da contingência, [...] (ALTHUSSER, 2005: 09)

Althusser reconhece que essa linha da filosofia não foi ignorada pelas interpretações hegemônicas, ao contrário, foi contida em uma percepção que se sobrepõe o *idealismo da liberdade*. O *encontro* não como algo advindo da materialidade aleatória e produtora da vida mas como a expressão de um fazer desimpedido, humanista e logocêntrico:

O fato de que esse materialismo do encontro tenha sido recusado pela tradição filosófica não significa que tenha sido negligenciado por ela – era demasiado perigoso. Conseqüentemente, muito cedo, foi interpretado, recusado e distorcido como um idealismo da liberdade. Se os átomos de Epicuro que caem numa chuva paralela no vazio se encontram, é, então, para levar a reconhecer no desvio produzido pelo *clinamen*, a existência da liberdade humana no seio mesmo do mundo da necessidade. Basta evidentemente produzir este contrassenso interessado para eliminar qualquer outra possibilidade de interpretação desta tradição recusada que denomino materialismo do encontro. A partir desse contra-senso, as interpretações idealistas ganham fôlego, por não se tratar mais só do *clinamen*, mas de todo Lucrécio, de Maquiavel, de Espinosa e de Hobbes, do Rousseau do segundo Discurso, de Marx e de Heidegger mesmo, embora este só tenha tangenciado. E nestas interpretações triunfa uma certa concepção da filosofia e da história da filosofia que podemos, com Heidegger, qualificar de ocidental, pois, desde os gregos, ela domina nosso destino, e de logocêntrica, pois, ela identifica a filosofia com uma função do Logos responsável por pensar a antecedência do Sentido sobre toda realidade. (ALTHUSSER, 2005: 9)

Expandiremos, aqui, essa linha apresentada por Althusser. Ir além do momento fundador epicurista, mais centralmente, ir além do *materialismo do encontro* para retomar uma figura

filosófica que foi, pelo próprio Althusser clássico traçada, a saber, a especificidade, sem precedentes, da *dialética marxiana*<sup>3</sup>.

Especificidade, entretanto, com uma fonte nítida: o *fluxo heraclítico*. Algo que marca, como veremos, a filosofia que é contemporânea ao próprio Althusser<sup>4</sup>.

É em um texto *jamais publicado*<sup>5</sup> de Althusser que encontramos uma interpretação direta da filosofia heraclítica, como vemos:

O mundo é doravante um fluxo imprevisível. Se se quiser dar uma imagem, é preciso remontar a Heráclito (não nos banhamos duas vezes num mesmo rio), ou Epicuro (primado do vazio sobre os corpúsculos atômicos). Se se quiser da uma imagem mais próxima seguindo aquela de Deleuze (...), não é mais preciso representar o mundo como à Descartes como uma árvore hierarquizada, mas antes como um rizoma. Para mim, preferiria uma outra imagem, aquela de Marx. Marx dizia: os deuses existem nos interstícios de Epicuro. Acrescentava: da mesma maneira, as relações mercantes existiam nos interstícios do mundo escravista. Eu ainda diria: relações comunistas (o comunismo é o fim das relações de exploração econômica, o fim da dominação estatal e o fim das mistificações ideológicas) existem nos interstícios do mundo imperialista. (ALTHUSSER, 1986: 9, apud MORFINO, 2020: 65)

Ao afirmar o eterno fluxo heraclítico, *ao lado*, do materialismo aleatório epicurista, não teríamos, na última fase de Althusser, apenas um *materialismo do encontro*, mas uma *dialética*

<sup>3</sup>Carlos Henrique Escobar saúda os méritos de Althusser em permitir a construção de um sólido marxismo não-hegeliano. Nossa tese segue, portanto, o conjunto de nosso trabalho em buscar desenvolver essa abordagem ao marxismo: um Marx que não necessite do arcabouço hegeliano. Não por pura falta de simpatia, mas por saber como os retornos idealistas, burgueses e logocêntricos incidem no procedimento oposto.

Vale a direta citação do *Marx trágico*:

“[...] é Althusser sobretudo quem procura nos mostrar como Marx escapa da sedução e da força do pensamento especulativo de Hegel. Pensando o significado (materialista) da ‘determinação em última instância’ e do tópico do ‘edifício’ em Marx, Althusser desenha os estratagemas por onde Marx vencia e excluía Hegel de seu pensamento [...] A argumentação de Althusser o obriga também a afirmar que quando se recusa em Marx (como Lucrécio, como Spinoza e como Nietzsche) a Origem, o Ser, o Sujeito, etc, é-se obrigado a uma espécie de ‘dialética’, ou de ‘circulação de categorias’ em aberto. O que, enfim, leva este marxista-trágico (no pensamento e no corpo) que foi Althusser a dizer que ‘a dialética de Marx não era apenas a dialética de Hegel mas seu exato oposto’. (ESCOBAR, 1993: 160)

<sup>4</sup> Nossa tese, julgamos, traz uma pequena expansão para a afirmação de Toni Negri (2022: 182-3) de que haveria um certo deleuzianismo no último Althusser. Podemos pensar, ao contrário, ambos os autores, em todas as “fases” como intérpretes não do ‘pós-moderno’ mas da produção material incessante e “sem perdão”.

Em texto: “Esses escritos versavam sobre a reabertura do pensamento althusseriano por si mesmo. Sobre questões que não se fixavam somente no tema da volatilidade da dimensão histórica, como uma espécie de abertura pós-moderna ao pensamento, mas que versavam, sobretudo, em profundidade, sobre a complexidade interna da luta de classes. Era algo que Althusser começara a compreender, em suas dimensões mais abertas e mais novas. Era incrível, e quero dizê-lo aqui: havia efetivamente certo deleuzismo no Althusser da última fase. Não um deleuzismo fraco, mas, ao contrário, um deleuzismo forte.”

<sup>5</sup> Pesquisa informal que fiz com althusserianos participantes de redes e fóruns de internet, acerca da não publicação dos textos referidos, retornou com a seguinte tese: grande parte dos artigos escritos na fase posterior ao estrangulamento da esposa Hélène continham uma perspectiva política prática que traria óbvios embaraços para um intelectual, do porte de Althusser, que socialmente estava fadado ao silêncio. Muitos dos textos se tornaram de publicação direta proibida por indicação dos detentores do espólio do filósofo.

*do aleatório e do acaso?* É uma questão em aberto que pretendemos dar conta na pesquisa direta aos textos do autor que nunca foram publicados.

Pensar Heráclito junto com Epicuro não é inédito. É algo que está presente na leitura marxiana desde a tese de doutoramento do clássico alemão. Interessa particularmente ao pensamento de Marx o modelo epicurista que vai à filosofia da natureza pré-socrática e não ao “pensamento da totalidade” de Platão e Aristóteles:

Além disso, não é um fenômeno no mínimo curioso que, tempos depois das filosofias platônicas e aristotélica que se expandiram rumo à totalidade, tenham emergido novos sistemas que não se basearam nessas ricas formas de pensamento, mas, com um olhar retrospectivo, voltaram-se para as escolas mais simples – para os filósofos da natureza no tocante à física, para a escola socrática no tocante à ética? Ademais, por que razão os sistemas que surgiram depois de Aristóteles encontraram seus fundamentos praticamente prontos no passado? Por que Demócrito se associa com cirenaicos, e Heráclito, com os cínicos? Será por acaso que, em epicuristas, estoicos e céticos, estão representados de modo completo todos os aspectos da autoconsciência, só que cada um como uma existência específica? (MARX, 2018: 31)

Para a produção do presente artigo acessamos os arquivos do autor presentes no acervo do IMEC, na cidade de Caen, Normandia, França. Buscamos, nele, as citações e interpretações da filosofia pré-socrática de Heráclito não apenas na última fase mas em toda a trajetória documentada do autor. Não é possível, por questões institucionais, elaborar citações diretas dos textos arquivados. Faremos, nesse ensejo, uma “notícia” dos estudos disponíveis ao lado da interpretação teórica dos mesmos.

## **2. Heráclito nos arquivos de Louis Althusser: textos de estudo filosófico**

Diretamente sobre Heráclito encontramos três textos completos nos arquivos do autor. Dois são textos produzidos pela pena de terceiros com anotações marginais pelo filósofo. Há, primeiramente, uma grande dissertação de Hélène Ioaniidi, *Ambiguité, polarité, contradiction chez Héraclite*, onde não são encontrados maiores comentários ou leituras por Althusser.

O texto de André Lazos, *Lecture parallèle d'Héraclite («Fragments») de Friedrich Engels («Ludwig Feuerbach ») chez Marx*, (*La Pensée*, n°97, mai-juin 1961), por sua vez, possui algumas marcas e comentários do franco-argelino. Temos aqui presente uma leitura que podemos tomar por “tradicional” acerca da herança heraclítica para o marxismo. Tomamos, por nossa vez, o texto como um “ponto-zero” da leitura, ou seja, a leitura padrão do que Heráclito lega para o pensamento ocidental em geral e para o marxismo em específico.

Lazos busca dotar de precisão a relação entre o que chama de “dialética primitiva” e o “racionalismo elementar”. O Fragmento 108, segundo o autor, resumiria a referida relação: “De quantos ouvi os discursos, nenhum chega a ponto de saber o que, separado de tudo, é o sábio”. Sobre esse ponto Lazos analisa que aí se resumem as “oposições afirmadas” que, entretanto, não são exploradas. Para sair da mera “afirmação” e ir em direção à “exploração” racionalista é necessária a passagem pela construção de conceitos estáticos. Lazos, portanto, reafirma a leitura clássica de Hegel, ou seja, do necessário confronto com a posição oposta na filosofia para uma síntese mais elevada entre as posições.

Considera, entretanto, que “nenhum autor sucessor foi capaz de destruir a intuição genial de Heráclito”. Platão, em sua leitura por exemplo, salva a dialética sacrificando o materialismo. O autor, por fim, reafirma a posição de Engels de que seria uma grande inocência metafísica pensar Heráclito como “profeta da dialética materialista”, fundamentalmente em sua versão marxista.

Texto de produção própria de Althusser é a resenha do texto de Ion Banu, *Platon l'héraclitique*, compreendendo oito páginas datilografadas. Percebe-se, argumentativamente, uma virada perante a posição do texto anterior. Banu, segundo Althusser, afirma um hereclatismo em Platão para além de “influência dialética metodológica” “a ser superada” pelo geometrismo pitagórico. Seria o confronto concreto com a realidade efetiva da política que traria uma forte suspeita contra o ideal utópico da organização matematizada da vida social.

Banu, sob a pena de Althusser, afirma Heráclito como autor da intuição da dialética. A dialética seria uma forma, um sistema, de pensamento que chegaria em Hegel e no marxismo. Seria definida como uma compreensão da natureza, do dinamismo e da sociedade. A atenção principal é ao meio criador como devir lastreado em um dinamismo infindo. Heráclito, na atual percepção, se oporia ao eleatismo. O último seria a pensamento do imóvel, do absoluto e da unidade sem contradições.

A resenha de Althusser segue afirmando que as duas tendências supracitadas estão presentes na filosofia de Platão. O autor (Banu) pretende apresentar o platonismo como o diálogo entre as duas tendências. Como método de texto busca pensar o platonismo dando prioridade para o hereclatismo, mostrando como ele avança sobre as preocupações do clássico grego, não dotando as contradições de soluções finais, mas como uma confrontação das tendências por dentro.

Constrói, assim, uma tipologia de três estruturas na produção de Platão. A primeira seria o “Eleatismo da Ideia”, talvez a leitura mais comum do que é o pensar platônico. Não se admitiria, sob esse padrão, a contradição heraclítica no mundo sensível. A dialética seria, nessa leitura, resumida a forma de diálogo de Platão consigo. Para Banu o texto da *República* se apresenta como o ápice desse esforço. Nele se apresenta a busca do confronto entre um Estado organizado à maneira eleata frente a “impossibilidade heraclítica” da complexidade prática da sociedade.

É, no entanto, entre os diálogos *Parmênides* e *Teeteto* que surge uma nova forma da pensar em Platão. Cresce a impossibilidade de rejeição à contradição, de considerá-la como signo do não-ser. Althusser afirma que Banu nomeia essa fase de “Hercelatismo Instaurado”. Os textos *O Sofista*, *O Político* e *Políbio* apresentariam os resultados da autocrítica que advém de *Parmênides*. Percebe-se uma aceitação da contradição na esfera das ideias. Assimilam-se o “não-ser”, a complexidade, o movimento ao lado da integridade do mundo sensível.

No diálogo *Timeu* emerge uma “física platônica”; dialéticas sociais, uma nova teoria da estética com uma relativização do caráter anteriormente tomado como secundarizado da arte. Percebe-se uma “teoria do intermediário” com um estatuto congruente e maior importância na teoria do conhecimento. Platão, mesmo com essa transição, não abandonaria seu idealismo. Ainda seria, na leitura de Banu via Althusser, um partidário da separação entre *o ideal* e *o sensível*. Apesar disso brechas materialistas se multiplicariam.

A resenha identifica, por fim, uma terceira etapa, nomeada de “Hercelatismo Pós-escrito”. Seria lastreada nos autores que acreditavam agir no “espírito de Platão”. Muito adviria da imagem de Platão construída por Aristóteles.

Althusser, a seguir, tece seu comentário sobre o texto de Banu. Na leitura do professor da ENS temos, em Platão, a “prática teórica” da relação entre a não-contradição e a dialética. Não haveria, por outro lado, uma teoria estruturada da mesma. O crescente respeito às posições heraclíticas anotado por Banu, em sua perspectiva, seria uma marca do debate entre o ideal eleata cristalizado na *República* e a resiliência dos problemas sociais e políticos, cada vez mais tomados como insuperáveis pela pura razão. O enfrentamento prático da “aventura em Siracusa” seria, em muitos sentidos, a fonte da crescente suspeita.

Heráclito emerge, portanto, não apenas como o precursor de uma maneira de construir o pensamento pelo movimento e dinamismo. Sua inspiração permite, observa-se, atestar a resiliência material da concretude social e seu eterno desafio para todas as pretensões de

formalização última. Dialética e materialismo, combinados, que retorna e é desenvolvido na última fase de Althusser, como veremos.

### 3. Expandindo o cânone para além do *clínamen*

A figura da chuva de átomos no vazio, em linha reta na acepção democrática, e dotada de *clínamen* em sua leitura epicurista aparece como ponto inicial do cânone do materialismo do encontro como descrito no texto *A corrente subterrânea do materialismo do encontro*, de 1982. “Chove. Que este livro seja, então, de início, um livro sobre a simples chuva.”, passagem que abre o póstumo, evidencia essa centralidade; em fidelidade ao materialismo da “chuva de átomos” toda a linha teórica do encontro se estabelece: “a chuva do paralelismo de atributos infinitos de Espinosa e de outros autores ainda como Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger e Derrida” (ALTHUSSER, 2005: 9).

Devemos, portanto, compreender o fulcro desse cânone que, seguindo a tese do presente texto, se expandirá. É bela a imagem construída no primeiro capítulo do livro *Un atomismo per Althusser*, de Guido Magialavori. O capítulo, intitulado *La caduta del diavolo*, demonstra que o fato do desvio só pode ser interpretado como algo diabólico. Demonstra: “Gli angeli perseverano nel bene, ovvero si mantengono nella rettitudine che pertiene loro fin della’origine, grazie alla buona volontà che Dio ha dato loro [...] Il diavolo abbandona la rettudine e devia, [...] per il semplice uso della volontá [...]” (MAGIALAVORI, 2024: 30)<sup>6</sup>. Desvio como criação de um mundo além do *já-sempre-estabelecido*. Como possibilidade de existência diversa ao determinado, como abertura, pela via do encontro, ao aleatório e ao devir.

É, ainda segundo Magialavori, o *clínamen* que permite o combate, por Epicuro, ao “mundo eterno e único” das tradições fundadas por Aristóteles e Platão. Distante da *declinação*, e fiel à concepção de que há um *moto perpétuo* dotado de razão, memória e espontaneidade por detrás dos acontecimentos, o mundo clássico tende a cair não apenas no determinismo físico e psicológico, que também acomete Demócrito, mas também no lógico. Vejamos com Magialavori:

---

<sup>6</sup>“Os anjos se preservam no bem, ou seja, si mantêm na retitude que ao seu fim desde a origem, graças a boavontade que Deus lhes concedeu [...] O diabo abandona la rettitude e desvia [...] pelo simples usufruto da vontade [...]” (tradução nossa)

[...] la doutrina di Epicuro si sviluppa e si fa spazio in polemica com il pensiero dominante, quello platonico-aristotelico, e che il concetto de *clinamen* non trova il suo posto fin dallo'inizio nel sistema epicureo, ma vi si forma e si sviluppa in seguito. [...] Epicuro adotta così il concetto della 'acatonamaston' aristotelico e, comprendendone la fecondità, lo declina su due delle più aspre critiche rivolte all'antico atomismo di Democrito: la critica al determinismo psicologico e la critica al determinismo fisico. No finisce qui: Epicuro, com il *clinamen*, intende neutralizzare in un colo solo, oltre al determinismo fisico e psicologico, anche il determinismo logico, il principio di contraddizione [...] (MANGIALAVORI, 2024: 48-50)

Pressupor o *clinamen* é, assim, pressupor que o sentido e razão não podem ser ancorados em uma garantia última, em um ponto externo a uma formação contingente, posterior, e produzida. O *encontro*, baseado no *aleatório* de uma mudança infinitesimal de direção, transforma toda existência anterior dos átomos (como pontos mínimos de sentido) em um mero pressuposto abstrato e sem realidade.

É o que ressalta Althusser ainda em 1982:

O que se torna a filosofia nestas circunstâncias? Ela não é mais o enunciado da Razão e da origem das coisas, mas a teoria de sua contingência e o reconhecimento do fato, do fato da contingência, do fato da submissão da necessidade à contingência e do fato das formas que "dão forma" aos efeitos do encontro. Ela só é constatação: houve encontro e "pega" de elementos uns sobre outros (no sentido em que se diz que o cimento "pega"). Qualquer questão de Origem é rejeitada, como todas as grandes questões da filosofia: "Por que há alguma coisa e não o nada? Qual é a origem do mundo? Qual é a razão de ser do mundo? Qual é o lugar do homem nos fins do mundo? Etc.". (ALTHUSSER, 2005: 11)

Em tese semelhante com a que esboçamos em *Imanência, política e marxismo: da autocrítica althusseriana ao materialismo do encontro* (LEITE, 2020), Vittorio Morfino (2020) afirma que, entre a fase autocrítica de Althusser, notadamente a dos anos 1970, e o materialismo aleatório, dos anos 1980, o que subsiste é a radicalização da resposta a uma dificuldade que a própria teoria inicial do franco-argelino estabeleceu.

O *encontro* seria, no limite, uma saída para um resiliente *idealismo*, uma verdadeira filosofia de base da *origem* e da *gênese*, que, de maneira indesejada, permanece em suas formulações clássicas acerca da causalidade estrutural, notadamente na coletânea *Lire le Capital*. Morfino explicita:

Podemos supor que a tradução do termo *Verbindug* como *combinação* e sua leitura em termos de uma combinatória de elementos possa fazer pensar em uma preexistência dos elementos, que entram, então, em diferentes relações em diferentes modos de produção. A correção que Althusser introduz na segunda edição de *Lire le Capital* parece ter o propósito de evitar o risco de se pensar em elementos invariáveis combinados de maneiras diferentes em diferentes modos de produção. (MORFINO, 2020: 52)

A lógica do encontro permite, por sua vez, um estudo dos elementos da história sempre baseado nos seus próprios e internos critérios de emergência. Os elementos históricos existem

e se combinam em sua própria realidade, sem a necessidade de uma razão garantidora por trás, já que são lastreados no aleatório do encontro.

A racionalização, o estudo da realidade social como um todo, só pode ter lugar se *afirma* o encontro, o aleatório que gesta o encontro, ou seja, a concepção de que não há nada que não poderia ter se dado de forma diversa ou, politicamente, nada que não possua um *novo mundo* (uma nova declinação) em seus interstícios. O materialismo aleatório, do encontro, é, assim, a afirmação da realidade dos mundos criados pela declinação. Como observamos no texto de Morfino:

Contra esse esquema da gênese, Althusser opõe a teoria do encontro., cujo exemplo privilegiado (aqui e alhures) é o modo de produção capitalista como resultado de um processo que não tem a forma de uma gênese. Em vez disso, o modo de produção capitalista resulta de um processo no qual uma multiplicidade de elementos definidos, indispensáveis e distintos se encontram, engendrada pelo processo histórico anterior de diferentes genealogias independentes umas das outras. (MORFINO, 2020: 60)

Morfino, por fim, interpreta a produção “materialista aleatória” de Althusser como marcada por duas tendências, não exatamente conflitantes, mas que dotam a interpretação da presente filosofia de ênfases distantes. Os escritos até 1982, para Morfino, dariam maior ênfase no *clínamen*, na afirmação dos mundos criados ao aleatório do encontro, ou seja, na posição lucreiana; ao passo que os textos de 1985-6, majoritariamente não publicados, dariam maior ênfase na tendência escatológica, anunciadora de um *devir comunista* já presente nos vazios e intervalos do mundo atual. Como explica o autor, ‘[...] uma tendência messiânica na qual o vazio deve devir pleno, as margens-centro, os interstícios-mundo, onde a ausência não tem um caráter determinado, mas é a espera de uma *parousia* plena [...]’ (MORFINO, 2020: 67).

Nosso enfoque ao acessar esses textos, para além do debate supracitado, demonstra que não há possibilidade de pensar a criação “aleatória” de mundos de maneira isolada, mecânica, e apartada do fluxo e do dinamismo, dialético, da vida social. Pensamos o “dialética”, na presente interpretação, em fidelidade ao todo do althusserianismo, ou seja, em militante oposição à contenção hegeliana (em sua totalidade fiel ao platonismo criticado por Nietzsche) do conceito.

Nas palavras de Carlos Henrique Escobar:

Althusser parece resistir à ousadia de Engels e tenta de alguma forma reabilitar o controle de uma dialética que se aspira um saber sem acasos. Ao dizer isso não estamos esquecendo que cabe a Althusser – mais do que a ninguém – o mérito de ter aproximado a dialética tanto de uma problematização aberta (a um materialismo dialético não platicamente dialético) quanto ao acaso na categoria de sobredeterminação. (ESCOBAR, 1996: 35-6)

A dialética, aqui, emerge sob a imagem do fluxo, do movente, ou, para pensar a realidade social, como a constante transformação atrelada ao surgimento de subjetividades e

moralidades. Jamais como um método para a emergência epistêmica da verdade e sim como o próprio aquilo *se trata*, o primado da produção social por excelência. Heraclítico, ainda segundo Escobar, “[...] *tudo é fluente* e que significa um apelo à *imagem* da dialética (mais heraclitiana que hegeliana) à maneira de um pensamento capaz do materialismo de Marx, e tão somente capaz porque em desencontro com a dialética hegeliana” (ESCOBAR, 1993: 89)

O primeiro texto que noticiamos é *Les 2 grands courants de l'histoire de la philosophie*, composto por 14 folhas datilografadas, e escrito entre 1985 e 1986. Observamos, principalmente, uma retomada e uma atualização da recorrente distinção althusseriana entre materialismo e idealismo. O franco-argelino inicia por demonstrar como se define uma ou outra corrente. A imagem aqui presente do idealismo é a de um passageiro de trem que compra um bilhete e sabe exatamente qual o destino da viagem. O materialista, por sua vez, à semelhança dos “cowboys” de filmes, pega o trem em movimento, não sabe seu destino e nem onde vai desembarcar. Althusser busca, aqui, ilustrar o limite do que considera como um *processo sem origem nem fins*.

Passa, a seguir, a desenvolver exemplos das duas correntes na história da filosofia. Inicia por Descartes autor que, em sua visão, sempre teve uma ideia, mesmo mimetizando procedimentos célicos, do que seria “a coisa”. Rousseau, diferentemente, apelaria ao “infinito material”; imagem da floresta primaveril, infinda, originária, onde todas as relações existem como possibilidade. O contrates desse última seria nítido perante a filosofia de Kant: a terra seria, toda e desde sempre, coberta de direito e propriedade.

Althusser é taxativo: o vício fundamental da filosofia idealista é o efeito de buscar e pretender encontrar a origem radical de todas as coisas. O idealismo seria, assim, baseado em uma lógica específica, a saber, a da consequência e da implicação. *Origem, princípio, causa e seus efeitos*. Estaríamos no reino do, em última instância, determinismo absoluto. O ideal é o da abolição do aleatório.

O materialismo, em contraposição, praticaria outra lógica. Não a “consequência” mas a “*consécution*”. Ponto, para nós, central: Althusser afirma que essa é a lógica operada pela primeira corrente que, observamos, expande o que chamamos de cânone. A “*consécution*” seria, exatamente, a forma dos sofistas. A fórmula é, na atual percepção, a do “*si*”, “*allors*”; parte-se, sempre, de condições dadas, de fenômenos observáveis, do *já-dado*, barrando, assim, a regressão ao princípio final e absoluto.

Althusser afirma, na sequência do texto, que o procedimento acima descrito deságua nos estoicos, em Maquiavel, Espinosa e Marx. Filia, assim, o materialismo marxista no fazer sofista; nota-se um importante caminho alternativo às tradições que ancoram o núcleo do proceder marxista ao racionalismo grego clássico<sup>7</sup>.

O filósofo da *Rue d'Ulm* exemplifica: tanto o *Príncipe* quanto o *Discorsi*, de Maquiavel são amplos inventários de “*Si*”; “*allors*”. São apresentadas situações factuais onde se busca o trato do aleatório (*fortuna*; *aleatório*).

Althusser conclui afirmando que central é a oposição à lógica teologista e idealista. Apenas assim se pode atestar a perenidade da filosofia, como uma luta eterna entre as tendências idealistas e materialistas. O idealismo seria, no limite, um pensamento de/do Estado (lembremos da célebre tese de Pierre Clastres que, perante o eterno do Estado o que subsiste são sociedades *contra o Estado*). A filosofia idealista se ocupa da unificação, do todo, sempre limitando seu horizonte à subjetividade das classes dominantes. O materialismo seria a insistência no caráter produzido dessas unificações, dessas tomadas de distância, obstáculos, perante o real.

Uma segunda expansão do *cânone* observamos no texto *La philosophie c'est enfantin*, também de 1985-6. É possível observar, no texto presente, uma sólida oposição a uma alegada posição “parcial” na crítica à metafísica elaborada por Heidegger, a saber, sua fixação ao caráter exclusivamente originário dos pensadores eleatas.

Althusser inicia afirmando que não está de acordo com as divisões epocais elaboradas por Heidegger. Para ele toda a linha materialista é negligenciada. Cita, Hesíodo, Homero, Demócrito, Epicuro, Maquiavel, Espinosa e Marx. Ainda a parcialidade observada em Heidegger o filósofo faz referência à posição de Derrida, precisamente, o fato de que as diferentes formas do ente não podem ser resumidas ao esquecimento do ser originário.

Na visão do texto o que temos são omissões arbitrárias em Heidegger; o *Filósofo da Floresta Negra* não teria realmente levado em conta os atomistas da antiguidade, Homero,

---

<sup>7</sup>Podemos colecionar, como exemplo, a interpretação lukacisana do marxismo: “Em primeiro lugar, Lukács assinala que Marx percebe o procedimento abstrativo (método; epistemologia) como forma de alcançar determinações abstratas (ser; ontologia) constitutivas da essência do objeto. Central aqui é a dialética entre essência e aparência (ou fenômeno), que possui um longínquo passado filosófico. Mesmo sem entrar no âmbito da discussão dessas categorias em filosofias que desempenharam influência decisiva sobre Marx, como a de Aristóteles e a de Hegel, é possível defender uma interpretação do modo como Marx as concebeu baseada precisamente nos trabalhos ontológicos de Lukács.” (MEDEIROS; BONENTE, 2020: 12-3)

Hesíodo, muito menos os estoicos. Temos, nesse ponto, uma indicação da posterior expansão do que tratamos como cânone em Althusser. Vejamos, Hesíodo e Homero não tinham aparecido como autores da linhagem materialista proposta em outros trabalhos.

Reitera o franco-argelino que Heidegger não dá atenção aos sofistas (reafirmados como pais da lógica científica), nem aos estoicos, mas apenas aos pensadores pré-socráticos cujos fragmentos são admitidos como certamente profundos. A crítica de Althusser, entretanto, se dirige a como, no filósofo alemão, eles se “marcos eternos”. O objetivo anunciado se torna o de redescobrir essa escolha “arbitraria-libidinal”.

Dentre os pré-socráticos, distingue Althusser, Heidegger possui olhos apenas para Parmênides. Nele haveria o modelo do “pensamento do ser” como uma “coisa-só-sempre”; a intuição genial por excelência ocultado por Platão selando, por fim, o destino da metafísica ocidental. O texto afirma que o alemão não se abriria para as alternativas (Hesíodo, sofistas, atomistas antigos).

Os últimos, na perspectiva em tela, são prenúncio do materialismo. Não chegam ao “princípio” mas, fundamentalmente, *pensam a vida*. Não haveria, exatamente, uma filosofia mas alegorias. Althusser, no atual ponto, afirma o *pensamento da vida* como o próprio limite do pensamento. Reafirmando essa posição ele aponta os elementos que permitem auferir Hesíodo e Homero como pioneiros dessa forma de abordar o fazer humano.

Hesíodo descreve, segundo o franco-argelino, a lógica do trabalho camponês. Leituras do rito da lua e das estrelas: fundamental seria sua forma de *anotar os saberes*. O autor cita aqui duas experiências socialistas do Séc. XX: como Stalin desarticulou o *savoir-faire* dos camponeses frente em contraposição na China. A segunda abordagem, presume-se, estaria muito mais próxima do materialismo. Homero, em excelência, trata das questões humanas. Althusser nota a beleza trágica de Ulysses: sua concepção de mundo seria basicamente da conjunção e do encontro, há privilégio para a surpresa e para a ameaça.

Os dois textos acima referidos expandem o cânone para dois momentos fundamentais do pensamento ocidental, como dito, os sofistas; Hesíodo e Homero. O heraclitismo, por sua vez, já era anunciado no já célebre texto de 1982, quando o pensador pré-socrático é evocado como exemplo de abordagem materialista por excelência. Ao par do “pegar o trem em

movimento”, imagem cara não apenas a Althusser mas ao próprio deleuzismo<sup>8</sup>, aparece a “água de Heráclito” como exemplo de “pensamento *sem origens nem fins*”. Vejamos em texto:

[...] a “descoberta” de uma tradição profunda que buscava seu assento materialista numa filosofia do encontro (e portanto mais ou menos atomista, dado que o átomo é a figura mais simples da individualidade na sua “queda”), portanto na rejeição radical de qualquer filosofia da essência (Ousia, Essentia, Wesen), ou seja, da Razão (Logos, Ratio, Vernunft), e portanto da Origem e do Fim – a Origem não sendo mais do que a antecipação do Fim na Razão ou ordem primordial, isto é, da Ordem, seja racional, moral, religiosa ou estética –, a favor de uma filosofia que, recusando o Todo e qualquer Ordem, recusa o Todo e a ordem a favor da dispersão (“disseminação”, diria Derrida, em sua linguagem) e da desordem. Dizer que no início era o nada ou a desordem é se instalar aquém de qualquer montagem e de qualquer ordenação, é renunciar a pensar a origem como Razão ou Fim para pensá-la como nada. À velha pergunta: “Qual é a origem do mundo?”, esta filosofia materialista responde: “o nada” – “coisa alguma” –, “eu começo por nada” – “não há começo, porque não existiu nunca nada, antes de qualquer coisa que seja”; portanto, “não há um começo obrigatório para a filosofia” – “a filosofia não começa por um começo que seja sua origem”; ao contrário, ela “pega o trem andando”, e pela força do braço “sobe no comboio” que passa desde toda a eternidade, como a água de Heráclito, [na] sua [frente]. Portanto, não há fim nem do mundo, nem da história, nem da filosofia, nem da moral, nem da arte ou da política etc. (ALTHUSSER, 2005: 25)

Vamos encontrar, por fim, uma referência mais desenvolvida a Heráclito no texto *Thèses de Juin*, de 1986. Althusser anuncia o texto como uma série de observações geriais para “homens engajados” na luta e que esperam uma “outra política”. Pessoas que, segundo ele, observam o comunismo como um movimento real e não como uma utopia. Para tal busca construir uma análise dos instrumentos teóricos que permitam análise da situação concreta.

O filósofo, a seguir, questiona quais seriam esses instrumentos. Existiriam, primeiramente, os instrumentos falhos da ciência social burguesa. Haveriam, por outro lado, os “conceitos científicos insubstituíveis” de Marx, resguarda Althusser, válidos apenas sob uma “filosofia justa”.

---

<sup>8</sup> “O problema para Deleuze e Guattari, no entanto, estaria no modo como Clastres explica o surgimento do Estado com uma passagem brusca de uma sociedade sem Estado para uma sociedade com Estado., mantendo assim dois polos opostos, radicalmente separados e que não parecem ter comunicação entre si. [...] Se os dois autores concordam que o Estado surge de um golpe, bruscamente, eles problematizam o fato de que, apartir dessa concepção, as sociedades sem Estado e sociedades com Estado sejam consideradas como duas forças independentes, sobretudo, que o advento do Estado deixe de considerar uma presença permanente das forças nômades, inclusive de modo intrínseco e até sendo imprescindíveis às sociedades com Estado. [...] Assim como ele não pode prescindir, muitas vezes, de movimentos de troca, circulação e expansão que têm um componente decisivamente nômade, como vimos no caso da relação entre bandeirantes e cowboys, a expansão colonial e a ocupação dos territórios que constituíram os Estados do ‘novo mundo’ colonial.” (GUÉRON, 2020: 172-3)

Encontra, assim, essa “filosofia justa” no anti-humanismo teórico que deve ser elaborado ao lado de um “humanismo prático”, da concepção da possibilidade de um “comunismo fraternal”.

O texto desenvolve que, perante a busca de Marx de se posicionar como um “pensador positivo”, Hegel aparece mais como um obstáculo epistemológico do que como um apoio. Central, para Althusser, é o materialismo do clássico alemão. Afirma, contra as tentativas de se criarem leis inexoráveis da dialética que “o verdadeiro materialismo é o materialismo aleatório”. Filia essa posição à linha de Demócrito, como uma posição num campo de batalha mais do que como uma “filosofia sistemática”.

Enumera, na sequência do texto, as vantagens teóricas e políticas do “materialismo aleatório”. Inicialmente haveria o “primado do materialismo sobre todo o resto”, ou “primado da materialidade”. Se referindo a Derrida, o materialismo, segundo Althusser é “o traço” da escritura. Uma segunda vantagem seria a possibilidade de não fixar uma determinação inequívoca em última instância. Tudo pode, ao final, ser determinante.

Elementos central para nossa abordagem vem a seguir: perante a possibilidade do materialismo em tela ser lido como um “novo mecanicismo”, ou como uma retomada dos materialistas clássicos, Althusser se ancora em Engels, precisamente, a afirmação na qual “o materialismo não é mecanicista mas dialético”. Não estariamos diante de um “materialismo da história feita”, de onde se tiram leis como da física. As leis, seguindo o que considera uma expressão genial de Marx, são “leis tendenciais”. Não são “constantes”. Podem comportar bifurcações ou, utilizando-se do termo chave da etapa de pensamento que estudamos, podem acontecer encontros. “A cada cruzamento de caminho tudo pode mudar”. Althusser encontra essa leitura no próprio Marx: **“o aleatório é a famosa dialética em si”**. O aleatório (agora dialético), afirma, não comporta leis.

Esse ponto, desenvolve o franco-argelino, é o que Popper não compreendeu tanto no marxismo como na psicanálise. Esses não são metodologias para uma “história já cumprida” mas, em seus passos, a própria história viva nas tendências aleatórias. São ciências estrangeiras ao “determinismo” das leis físicas.

Althusser empreende, em seguida, uma análise de sua conjuntura. A mesma vai culminar no que acima Morfino constatou como “posição messiânica” do comunismo no autor. Para nós é interessante, entretanto, constatar que o texto afirma a necessária existência de “relações comunistas existentes nos interstícios do imperialismo” e nelas aposta. Assim como haviam

“relações mercantis nos interstícios do escravismo”, na imagem de Marx evoca “Deus existe nos interstícios”. Aqui é onde Althusser relembra, derradeiramente, Heráclito “o mundo é um fluxo imprevisível”, interpreta, “o mundo é um rizoma”.

Conclui constatando que “alguns povos são abertos ao comunismo”. Haveria comunismo onde não reinaria a dominação e a mistificação ideológica. Movimentos alternativos e alternativas, desenvolve, surgiriam em todos os lugares. Abre, por fim, a proposta de um centro de convergência dessas informações, de informação e não de direção. Um banco de informações sobre a luta de classe lastreado no exemplo de Marx, a saber, já que o proletariado ocupa as margens da sociedade burguesa seria necessário fazer da margem o centro.

#### 4. Conclusão

Nos textos abordados encontramos três elementos de expansão do cânone já clássico do materialismo do encontro. São eles o procedimento sofista; a filosofia da vida de Hesíodo e Homero e; e o mundo como fluxo por Heráclito. A dialética, observamos, jamais poderia ser descartada no complexo teórico dessa fase derradeira do autor. Não como o modelo clássico hegeliano, isso sempre foi por ele descartado, mas como algo completamente novo em Marx. Sempre, entretanto, ancorado na intuição genial de Heraclítico. A dialética, como vimos, é para Althusser uma grande aliada do pensar pelo “encontro”.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis. A corrente subterrânea do materialismo do encontro (1982). *Crítica Marxista*, v. 20, p. 9–48, 2005.
- ALTHUSSER, Louis. *Thèses de juin*. . Caen: Imec. , 1986
- BADIOU, Alain. *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo, 2012a.
- BADIOU, Alain. *L'aventure de la philosophie française*. Paris: La fabrique, 2012b.
- ESCOBAR, Carlos Henrique. *Marx trágico: o marxismo de Marx*. Rio de Janeiro: Taurus, 1993.
- ESCOBAR, Carlos Henrique. *Nietzsche... (dos "companheiros")*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. Hegel e os gregos. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril

Cultural, 1979. p. 203–214.

MORFINO, Vittorio. Um ou dois materialismos aleatórios? *Althusser e o materialismo aleatório*. São Paulo: Contracorrente, 2020. p. 39–79.

NEGRI, Antonio. Uma abertura para o deleuzismo. *Por Althusser: vinte conversas*. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2022. p. 171–184.

NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na era trágica dos gregos. *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1989.

MARX, Karl. Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro. São Paulo: Boitempo, 2018.

MOTTA, Luiz Eduardo. *A Favor de Althusser: Revolução e Ruptura na Teoria Marxista*. Rio de Janeiro: Gramma, 2014.

ŽIŽEK, Slavoj. A hipótese comunista. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 79–130.