

Marx: filósofo da potência



Por **FELIPE MELONIO LEITE***

Prefácio do livro de Carlos Henrique Escobar

“Cabe-me, dessa forma – passados tantos anos, desde textos de 1960 e 1970 –, revelar que publiquei posteriormente estudos sobre Marx e Nietzsche, investindo muito das minhas emoções diante desses filósofos [...]”.^[1]

É como “emoção” que Carlos Henrique Escobar categoriza a distinção essencial entre seus trabalhos anteriores perante o que, com alguma dose de ousadia irônica, podemos chamar de estudos da “maturidade”. Temos, na passagem supracitada, uma chave de leitura bastante interessante para o enfrentamento que é o estudo dos textos dos quatro livros mais recentes de Escobar (além do presente volume; *Marx trágico: o marxismo de Marx*, de 1993; *Nietzsche... (dos “companheiros”)*; e *Zaratustra (os corpos e os povos da tragédia)*; ambos de 2000). Autor de obra incontornável no debate público e acadêmico entre os anos 1960 e 1970 encontramos, nos trabalhos acima referidos, uma ampla virada estilística e de objetivos.

Seria temerário, outrossim, categorizar esse reposicionamento simplesmente como uma ruptura. Carlos Henrique Escobar, ao lado de uma importante produção poética e de dramaturgia, construiu uma obra teórica que avançou para muito além do simples, como a ele foi várias imputado, trabalho de “divulgação” de autores importantes da filosofia, linguística e psicanálise francesas. Em suas obras dos anos 1960 e 1970 encontramos verdadeiras leituras autônomas de diversos temas e campos. A interpretação dos autores internacionais apresentou grandes momentos de “produção” teórica.

Uma primeira visada desse trabalho criativo pode ser inferida a partir de sua abordagem integrativa de diversos campos de estudo. Escobar intervém em debates de múltiplas áreas como a linguística e a semiologia em *Proposições para uma Semiologia e uma Linguística: uma nova leitura de F. de Saussure*, de 1973; psicanálise em *Psicanálise e Ciência da História*, de 1974; epistemologia em *Epistemologia das ciências, hoje*, de 1975; e análise do discurso, em *Discursos, instituições e história*, de 1975. Apesar da polivalência de seus escritos observamos uma leitura coesa no âmbito do conceito de *Ciência dos Discursos Ideológicos*.

Essa unidade, entretanto, não é uma mera repetição dos modelos teóricos em voga na época. Escobar rejeita textualmente a solução estruturalista ortodoxa que visava uma análise em homologia dos signos. Sua *ciência dos discursos ideológicos*, percebemos, se torna oposta do modelo estrutural que possuía na linguística e na antropologia, a ciência piloto. Como observamos em sua interpretação de Saussure: “Não devemos confundir a linguística estrutural com a linguística de Saussure – o que não quer dizer que não exista uma relação entre elas (relação histórico-empírica, bem entendo). Para nós trata-se aqui de uma distinção ao nível das práticas teóricas respectivas (ciência e não ciência) que procuraremos trabalhar para comprovar na medida do possível. [...] Saussure, conforme mostraremos, produziu o objeto de conhecimento da linguística (a “*langue*”), enquanto que os estruturalismos, linguísticos e não linguísticos, têm se constituído em discursos sobre regiões empíricas, onde os conceitos mal compreendidos da linguística saussuriana chegam e imprimem artificialmente segmentações e classificações”. (ESCOBAR, 1973: 39).

A *Ciência dos discursos ideológicos*, que Carlos Henrique Escobar desenvolve durante a primeira metade dos anos 1970 nos textos de supracitados, em contraposição, é articulada em torno do conceito de “Produção histórica”. Ao sabor althusseriano, Carlos Henrique Escobar afirma que a ideia de produção não permite “o achatamento do inconsciente vazio levi-straussiano e as estruturas gramaticais estruturalistas e gerativas”. Seu substrato, afirma, é a concepção de que os “homens produzem contra a morte e na motivação do Desejo” (ESCOBAR, 1975: 55). Assim, mesmo com uma referência à ideia de “ciência” algo que vai ser continuamente reposicionado 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 a 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”, 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 onipotência originária do sujeito, recalcada pelas ideologias razoáveis, do desconhecimento inicial da morte.

Como afirma: “Se lembrarmos agora o que foi dito logo no começo desta exposição preliminar, isto é, que todos os discursos produzem a história, fazem a história conforme as duas vertentes intelectuais básicas. Poderemos compreender tudo aquilo que constitui essencialmente os discursos ideológicos da “loucura”. O recalcamento e não elaboração da onipotência originária (ou escolha da Morte) acabam, conforme complexidades específicas de estatuto psicológico-histórico, em certos PTP concretos, reaparecendo em suas exigências. Mas não mais para fazer morrer e sim para, no corpo de um discurso específico, conhecer a “morte”, produzir um tipo de conhecimento correlato a problemática da morte. Ora, ocorre que os discursos ideológicos da “loucura”, no plano dos discursos ideológicos, empreendem este conhecimento [...] Trata-se de uma recusa já sem poder de retomar o Não da “entrada” (o significante puro da onipotência originária) e que se constitui agora em discursos ideológicos específicos no seio da história” (ESCOBAR, 1975: 65-6).^[ii]

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” (ESCOBAR, 1975: 76).^[iii]

Em meados da década de 1970, mesmo afirmando a potência originária em suas expressões individuais na arte e na “loucura”, o grande termo para Escobar ainda é ciência. Já em 1979, Escobar acompanha, em larga medida, o movimento autocrítico althusseriano ao buscar um afastamento do “enfoque formalista” pretérito. Cita que emerge em Althusser e

Balibar um enfoque leniniano onde a centralidade reside no conceito de formação social e não na combinatória para “transições” previamente reguladas nos “modos de produção”. A abordagem se torna marcadamente política, como afirma: “não existe teoria geral da transição como explicação da causalidade real de um processo, donde a convicção de que cada transição histórica é diferente” (ESCOBAR, 1979: 24).[\[iv\]](#)

O livro de 1979, *Ciência da história e ideologia*, ademais, Carlos Henrique Escobar permite um vislumbre de como a temática da potência e da diferença passa a dominar o trabalho do autor em detrimento do tema da “precisão” do científico perante o ideológico. Temos, aqui, uma definição da teoria dos modos de produção em Marx como uma afirmação materialista da diferença. Escobar descreve que a grande novidade de Marx reside em sua leitura da dialética como tópica (determinada em última instância) e não como a interiorização de momentos de uma racionalidade única à maneira hegeliana.

Com isso Marx se torna um autor que possibilita uma leitura da produção desejante nunca submetida ao logocentrismo, como demonstra: “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. O todo marxista, reflexão da história, são partes diferentes e nestes termos articuladas, é um todo complexo e desigual, e desigual nas partes porque instauradas na determinação em última instância. [...] E aqui se encontra o teoricamente essencial, isto é, a tópica marxista não trabalha com contradições puras e ideais, não aspira trair os materiais naturais e históricos em nome de uma normatização lógica originária e teleológica” (ESCOBAR, 1979: 20-1).[\[v\]](#)

Outro signo de uma maior abertura para a interpretação “produtiva” e “desejante” da sociedade é evidente na mudança de posição em relação ao pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guatarri. Escobar, inicialmente, avalia o trabalho presente em *O anti-Édipo* como uma empreitada anaquizante que, mesmo com méritos em sua potência crítica, “reabastece o inimigo, dissolve o sentido do trabalho teórico (psicanalítico e marxista) e faz da prática um pluralismo crítico não articulado” (ESCOBAR, 1975: 124).[\[vi\]](#)

Já no texto “Alguns motivos deleuzianos”, da coletânea *Dossier Deleuze* (1991), Carlos Henrique Escobar reafirma o trabalho crítico do autor de *Diferença e repetição*. Da mesma maneira que anteriormente, a crítica ao hegelianismo e ao “platonismo do mesmo” é avaliada como necessária pois permite o escape do idealismo de uma “história social”, analisando o social pelo corpo e pelo desejo “em sua força e em sua diversidade – na pulsação livre do eterno retorno [...]” (ESCOBAR, 1991: 144).[\[vii\]](#)

Agora, outrossim, Carlos Henrique Escobar elogia essa teoria focalizada nos “corpos da tragédia” que Deleuze e Guatarri preconizam. Corpos pois desafio à representação ideal, pois ligados especialmente à produção de desejo em embate de forças. Carlos Henrique Escobar afirma: “É ver nos corpos malditos-para além representação – as ‘diferenças livres’ e a ‘repetição complexa’ como anedotas ou teatros singulares da espessura-pensamento” (*id*: 146). Corpo, aqui desejo, não se deixa conter pela simplicidade achatada do logocentrismo de seu conhecimento. É uma tradição, com paralelos não baseados no acaso com o *materialismo aleatório* do último Althusser[\[viii\]](#), que Carlos Henrique Escobar relembra e reivindica para a inserção de Deleuze.

Ponto originário dessa tradição é Heráclito: “O corpo não-humano do pensamento na velocidade e na monstruosidade (esplêndida) de Heráclito e Empédocles, de Sade e de Nietzsche, dos céus, da terra, dos lobos, dos loucos e sobretudo de Zaratustra, cujos ritmos são singulares e fissuram os homens, as cidades e o conhecimento – este corpo não se deixa conter pelo abraço como as braçadas de flores e as águas. Corpos que respiram – que espessuram – o eterno retorno, que o respiram sem os pulmões “corpos sem órgãos”, sem organicidade, intensas feições (na espessura só feições, só exteriores) desse heraclitiano queimar” (ESCOBAR, 1991: 147).[\[ix\]](#)

Se, como dissemos no início, é sob o termo “emoção” que Carlos Henrique Escobar descreve o ânimo geral de seus textos de maturidade, podemos agora perceber que, mesmo mantendo respeito às noções de ciência (fundamentalmente no sentido estrito que, segundo Escobar, Marx utilizava, como “criação e irreversibilidade” e não como repetição platônica), a

busca é pelo fundamento materialista anterior, a potência do pensamento.

Como Carlos Henrique Escobar afirma na introdução do presente volume: “No lugar dos *a priori* do espírito, da matéria e da lógica, o que se vê em Marx (e em Engels) é uma problemática em aberto que nos remete, por sua vez, à questão da dialética”[x]. Precisamente, a questão da dialética de Marx, em sua leitura, remete não à teleologia hegeliana mas ao fogo, à dinâmica, heraclitiana.

Carlos Henrique Escobar aborda Heráclito como o pensador originário, à maneira nietzscheana, do trágico e do dionisiaco, crítico de todo processo de imputação de uma substância insofismável: “O pensamento grego trágico (Heráclito sobretudo) tematiza o fogo e o pensa num grau surpreendente e inigualável como resistência ao pensamento e à política grega em processo de substancialização. Empenho grego retomado sob diferentes formas (o devir, o tempo, as transformações) por onde se desenha a força grega do pensar e o envolvimento desse povo com as alternativas políticas. [...] Marx e Nietzsche não pensam o eterno retorno apenas por influências específicas da física do calor e das tecnologias térmicas do sec. XIX, pois suas filosofias e suas políticas contêm a temática do tempo como condição de “justiça” que aspiram e promovem para a vida. Neste sentido, onde a história e os princípios se combinam, Marx e Nietzsche são tão gregos quanto modernos”.

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 nietzscheano 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.

O autor consolida: “Não há no marxismo uma questão epistemológica porque esta questão por si está presa ao ideal da Verdade e à recusa de tudo aquilo de que se trata como o materialismo de Marx. O materialismo impõe às questões epistemológicas a crueza crítica do materialismo histórico. [...] O materialismo de Marx é um “saber” inseparável da singularidade que se inventa como dobras do espessar-pensar, ele é o comunismo como diferenças e como aquilo do que se trata no factum, no acaso (e factum-pensamento). O materialismo de Marx é inseparavelmente o materialismo histórico, mas não como epistemologia, e sim como crítica e combate às sociedades reativas de um ponto de vista das filosofias da potência”.

É precisamente o comunismo, a construção de uma política do comunismo, a única a chave para a interpretação do pensamento “do que se trata” em sua singularidade. E, na presente leitura, o comunismo nada mais é do que o pensamento, em suas resoluções políticas, da certeza do futuro afirmado enquanto futuro. A certeza de que o único fato possível para a política é o “poder trabalhador”, muito além do “poder do trabalhador”. A aposta na ideia de que o devir é a incessante produção de realidades e diferenças indômitas.

Carlos Henrique Escobar compreende, assim, uma possível universalidade em Marx, totalmente oposta ao cinismo iluminista da mera compreensão de diferenças: “Estas diferenças estão presentes na política comunista pela independência do pensamento do comunismo (daquilo que se trata) frente às formações sociais reativas (sejam como modo de produção ou como formações sociais). Ou então porque a universalidade como propósito do capitalismo é uma ficção de abstração e terror e a “universalidade aberta”, sugerida pelas políticas da transmutação-comunista, são predisposições limiares ausentes de todo poder de causação na histórica social como objeto. Logo não se pode confundir esta universalidade – aceção de Marx – com o “universal” iluminista do progresso, do processo dialético ou da absolutização da razão. O universal em Marx não é o Mesmo (o retorno do mesmo ou a culminância num “mesmo verdadeiro”) mas a filosofia e a política do comunismo como comunismo das diferenças que se colam e que exploram condições limiares no processo histórico reativo.

Para Escobar o comunismo deve ser lido como uma festa. Festa da livre criação da vida^[xi]. Festa pois é o pensamento da abundância e, criticamente, o pensamento da certeza de que se pode fazer algo “além” em termos coletivos. O comunismo desafia todas as negativas, reações, substancializações. Ser comunista é apostar na política do desejo. Para Escobar o comunista é, não representa. Ele deseja.

Seguir a leitura de *Marx: filósofo da potência* é adentrar em uma perspectiva completamente não convencional do clássico alemão. Carlos Henrique Escobar, entretanto, não estava sozinho. A reafirmação da potência crítica do comunismo foi algo que retornou no período de crise que o marxismo oficial atravessou no começo dos anos 1990. Autores como Žižek, Badiou, Guattari, Negri, Vattimo e outros reanimaram um debate acerca do que ficou conhecido como “Ideia do comunismo”. A reedição desse livro (ao lado de *Marx Trágico* também pela Ciências Revolucionárias) é, sem dúvidas, um convite para que novos companheiros se debrucem sobre essa temática e atinem para as inovações que Escobar, um filósofo brasileiro, autonomamente construiu.

***Felipe Melonio Leite** é doutorando em filosofia na Universidade Federal Fluminense (UFF).

Referência

Carlos Henrique Escobar. *Marx: filósofo da potência*. São Paulo, Ed. Ciências Revolucionárias, 2022.

Notas

^[i] ESCOBAR, Carlos Henrique. Prefácio. *Linguística & marxismo: condições de emergência para uma teoria do discurso francesa no Brasil*. São Paulo: Editora FAP-Unifesp, 2015. p. 15-19.

^[ii] ESCOBAR, Carlos Henrique. *Discursos, instituições e história*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1975.

^[iii] Idem

^[iv] ESCOBAR, Carlos Henrique. *Ciência da história e ideologia*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

^[v] idem

^[vi] ESCOBAR, Carlos Henrique. *Discursos, instituições e história*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1975.

^[vii] ESCOBAR, Carlos Henrique. *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, 1991.

^[viii] Como demonstramos no nosso artigo (LEITE, Felipe Melonio. Imanência, política e marxismo: da autocrítica althusseriana ao materialismo do encontro. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, v. 13, n. 3, p. 109-139, 2020.): “O autor, no entanto, afirma que o posicionamento de Epicuro é apenas o primeiro de uma série de filosofias, sufocadas pela tendência idealista de unificação da ideologia dominante, que seriam destarte materialistas em seus princípios. Essa corrente, “subterrânea”, transpassaria todo o pensamento ocidental, indo do próprio Epicuro até Heidegger. Incluiria as contribuições de Lucrécio, Maquiavel, Espinosa, Hobbes, Rousseau do segundo discurso, até o próprio Heidegger. Seria inclusive Heidegger que daria o sentido do sufocamento dessa corrente: a presidência do Sentido sobre a realidade, o logocentrismo”. (p. 130)

^[ix] ESCOBAR, Carlos Henrique. *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, 1991.

[x] Pg 07 da primeira edição

[xi] Marx Trágico (p 14.) da primeira edição.

O site A Terra é Redonda existe graças aos nossos leitores e apoiadores.

Ajude-nos a manter esta ideia.

[Clique aqui e veja como](#)

A Terra é Redonda