

Carlos Henrique Escobar: genealogia, comunismo da potência e crítica do Direito

Carlos Henrique Escobar: genealogy, communism of potency and Law criticism

Carlos Henrique Escobar: genealogía, comunismo de potencia y crítica del Derecho

 <https://doi.org/10.47456/simbitica.v10i1.37599>

Felipe Melonio Leite

Professor Substituto de Sociologia da Universidade Federal do Maranhão, Brasil. Doutorando em Filosofia (UFF). Mestre em Ciência Política (UFF). Bacharel em Ciências Sociais (UFF). Graduando em Direito (UNIRIO). E-mail: fmelonio@yahoo.com.br

RESUMO

Carlos Henrique Escobar foi um dos filósofos mais destacados do debate público brasileiro dos anos 60 e 70. Sua contribuição incidiu na divulgação da filosofia pós-estruturalista francesa, incluindo o grupo althusseriano, Deleuze, Foucault e outros. Posteriormente empreendeu a incorporação da filosofia de Nietzsche e de clássicos da abordagem da *imanência*. Nesse trabalho analisamos sua obra de maturidade, inovadora no marxismo e na crítica ao direito, com os livros *Marx Trágico, Marx Filósofo da Potência* e o artigo *Direitos Humanos, Com Marx*. Desenvolveremos, centralmente, sua abordagem do “comunismo” como potência, ou seja, como um vislumbre sempre parcial das moralidades constituídas construindo uma contraposição material e não idealista.

Palavras-chave: Filosofia do Direito; pós-estruturalismo; pós-marxismo; Carlos Henrique Escobar.

ABSTRACT

Carlos Henrique Escobar was one of the most highlighted philosophers in the Brazilian public debate in 60's and 70's. His contribution focused on the propagation of the French post-structuralist philosophy, including the althusserian group, Deleuze, Foucault and others. Later developed the incorporation of Nietzsche's philosophy and classics of the *immanency* approach. In this paper we analyze his maturity's

work, innovative in Marxism and in criticism of law, with the books *Marx Trágico, Marx Filósofo da Potência* and the article *Direitos Humanos, Com Marx*. We will develop, centrally, his approach to “communism” as a power, that is, as an always partial glimpse of constituted moralities, building a material and non-idealistic opposition.

Keywords: Philosophy of Law; post-structuralism; post-marxism; Carlos Henrique Escobar.

RESUMEN

Carlos Henrique Escobar fue uno de los filósofos más destacados del debate público brasileño en las décadas de 1960 y 1970. Su contribución se centró en la difusión de la filosofía postestructuralista francesa, incluyendo al grupo althusseriano, Deleuze, Foucault y otros. Posteriormente, emprendió la incorporación de la filosofía de Nietzsche y los clásicos del enfoque de la immanencia. En este trabajo analizamos su obra madura, innovadora en el marxismo y en la crítica del derecho, con los libros *Marx Trágico, Marx Filósofo da Potência* y el artículo *Direitos Humanos, Com Marx*. El comunismo como poder. es decir, como un atisbo siempre parcial de las morales constituidas, construyendo una oposición material y no idealista.

Palabras llave: Filosofía del Derecho; posestructuralismo; posmarxismo; Carlos Henrique Escobar.



Introdução

Carlos Henrique Escobar é um nome central na recepção da produção teórica francesa contemporânea, em especial Louis Althusser e seu grupo, no Brasil. Filósofo autodidata e dramaturgo, teve, em seu trabalho de obtenção do título de *doutorado* pela Universidade Federal do Rio de Janeiro em 1992, um desenvolvimento bastante original dos postulados marxistas na chave pós-althusseriana. Sua trajetória teórica, entretanto, possui raízes no próprio debate intelectual brasileiro, originária na década de 1960, em um matiz não apenas acadêmico, mas público. Sua intervenção se deu por meio da filosofia, dentre um grupo de jovens teóricos com essa formação provindos do Estado da Guanabara, atuando em torno da *Revista Tempo Brasileiro*. A recepção althusseriana alternativa, eminentemente paulista, teve um maior enfoque no campo das ciências sociais.

A produção teórica de Escobar possui três momentos discerníveis. Entre 1966 e 1977 o autor publicou artigos e ensaios de interpretação e divulgação da produção do grupo althusseriano na França. Datam desse período, em acréscimo, obras acerca do método estruturalista, da teoria do discurso e da linguística. Já entre 1979 e o início da década de 90 o althusserianismo perde protagonismo em favor de trabalhos como *dossiers* temáticos de autores pós-estruturalistas como Foucault e Deleuze, além da análise da filosofia de Nietzsche. Por fim, sua obra de maturidade coloca em diálogo todo esse percurso teórico. Seu trabalho de doutorado (seu primeiro título acadêmico de tipo *tradicional*, já que sua formação anterior foi atestada por *Notório Saber* em 1986), publicado em 1993 sob o título de *Marx trágico*, seguido do livro de 1996, *Marx: filósofo da potência*, esboçam um caminho autônomo para a abertura pós-althusseriana. Mesmo não possuindo contato, na época, com o trabalho da última fase de Althusser, o teórico produziu uma interpretação análoga ao “materialismo aleatório”. Como constata Motta (2011:108):

Contudo, o interessante é que o seu reencontro com Althusser nessa fase coincide também com as mudanças operadas por Althusser na sua teoria. Essa mudança no seu pensamento teve como ponto inicial o artigo *Marxismo como teoria finita* de 1978, culminando no texto *A corrente subterrânea do materialismo do encontro* de 1982, aparentemente desconhecidos por Escobar, pois não são citados na bibliografia desses dois livros (sendo que o último texto era pouquíssimo conhecido no Brasil até a segunda metade dos anos 1990). Há de fato um “acaso” nesse reencontro de Escobar com Althusser já que ambos compartilhavam de uma posição semelhante: a filosofia de Marx é uma obra aberta, sujeita a emergência das novas questões, problemáticas e se caracteriza por um materialismo aleatório, do acaso, da contingência.

Em entrevista realizada para Kogawa (2015:939), Escobar afirma que estava, naquele momento (2014), dentre seus planos um trabalho acerca da última fase de Althusser, em texto: “Mas Althusser tem nele muitas imagens intelectuais (...) direção de uma autocrítica, certamente mais rica que algumas de suas *formulações* teóricas por onde é conhecido. Entre meus planos para o futuro

(...) está escrever sobre o *último Althusser*, o do *materialismo aleatório*”. Pode-se afirmar que, com base nessa posição, acrescida da não citação dos textos da fase do “encontro” de Althusser e do quase completo desconhecimento do tema no Brasil do período, que o professor da UFRJ descortinou um caminho autônomo para a temática; ele utiliza, livremente, temas da oposição de Marx, Nietzsche e de indicações latentes nas fases althusserianas anteriores, às pretensões de verdade das posições idealistas em filosofia.

Nietzsche e o Pós-Estruturalismo: da transvaloração ao além-homem

A filosofia de Nietzsche é de ampla importância na perspectiva teórica pós-estruturalista e, por conseguinte, na de Escobar. O filósofo alemão foi, em seu tempo, pioneiro na defesa às alegações de anti-humanismo e irracionalismo, ponto de fundamental importância no pós-estruturalismo em geral e, por sua vez, na filosofia de Althusser em específico. Segundo a observação de Williams (2013:30), três aspectos das defesas de Nietzsche contra os ataques dos legados platônicos e kantianos são fundamentais para a construção da perspectiva pós-estruturalista. São eles: o método genealógico crítico a toda transcendência; a importância do estilo para o pensamento; e um novo trato para a análise da metafísica na filosofia. A *genealogia* implica na imanência de todas as pretensões de verdade, tudo é necessariamente incidente na sua produção, no limite, apenas *verdadeira*. Reside uma crítica a toda busca de *Verdade* externa aos embates históricos de dotação de sentido. Williams (2013:30-31) afirma:

Para Nietzsche, tudo tem uma genealogia histórica. Tudo se desenvolve a partir de lutas históricas e tudo continua a se desenvolver. Nada é independente de sua genealogia e todas as genealogias se entrelaçam. Assim, todas as coisas são parte do mesmo âmbito, isto é, são imanentes, ao invés de algum ser transcendente. Este é um dos legados mais fortes dos pensadores pós-estruturalistas. *Para o pós-estruturalismo, os valores são necessariamente imanentes e verdades externas abstratas são ilusões.*

Isso implica, no acesso às dotações sempre necessariamente parciais de sentido por análise *imane*nte, uma nova atenção ao estilo de desenvolvimento do pensamento. A “expressão da individualidade” é central para a escrita. Sua observação se opõe às metodologias de *Verdade*, pelo acesso monolítico dos textos metodológicos de bases universalistas: “Deve ser algo que comunica individualidade sem lhe impingir transparência absoluta, já que isso seria recair na ilusão da comunicação perfeita e das verdades universalmente acessíveis” (Williams, 2013:31).

Nietzsche desenvolve seu trato da filosofia idealista e metafísica pela percepção oposta à construção de uma metodologia fixa, de depuração de um objeto delimitável. O autor demonstra que apenas processualmente pode-se mesurar um mecanismo que é, por sua vez, também evasivo. Pelas flutuações e pela fluidez da *Vontade de potência*, o fulcro de validade dos saberes específicos, é possível observar a construção e o estabelecimento de ideias e corpos. Como demonstra Williams

(2013:32): "Todas as coisas são incessantes processos, como lutas entre diferentes vontades de poder, entre diferentes valores, diferentes modos de vida e entre diferentes formas de vida. Nenhuma ideia pode subsistir fora dessas lutas".

Nietzsche afirma, como ponto fundamental de construção de uma metafísica ocidental, o papel da filosofia grega clássica, pela figura do que é conceituado como *platonismo*. Esse se caracterizaria pela observação da possibilidade de acesso racional e argumentativo à certeza, ponto de construção de um *bom governo* ou de um *bem viver*. Na crítica de Nietzsche essa percepção é sinônimo da decadência de uma sociedade. A via racional seria a solidificação do absurdo do argumento já que, em uma sociedade funcional, as posições de mando, de hierarquia, estariam geometricamente estabelecidas. A razão como virtude é algo *construído* em resposta à crise, é um sintoma da decadência pois demonstra o apelo a algum ponto externo às validades previamente dadas ao contexto. Na margem o recurso à razão é o apelo a algo que se fez vitorioso em uma contenda para a substituição de motivações, é um apelo a uma nova lógica de poder. É o que se observa em Nietzsche:

Quando não há mais remédio senão elevar a razão à condição de tirano, como fez Sócrates, o perigo de que outra coisa nos tire não deve ser pequeno. Ante esse outro perigo a razão aparece como liberadora. Nem Sócrates nem seus doentes gozavam da liberdade de ser ou não racionais; isto lhes foi forçoso, era seu último remédio. O fanatismo com a reflexão grega na sua totalidade se arroja aos braços da razão, denuncia uma grande angústia; existia um perigo e restava somente esta alternativa: ou sucumbir ou ser absurdamente racional. O moralismo dos filósofos gregos desde Platão, está determinado patologicamente, o mesmo acontecendo com sua avaliação da dialética. Razão = virtude = felicidade: isto quer dizer: é preciso imitar Sócrates e opor aos apetites sombrios uma luz do dia permanente, uma claridade que é a luz da razão. É preciso ser a todo custo prudente, preciso, claro; qualquer concessão aos instintos e ao inconsciente nos rebaixa (Nietzsche, 2001:18-19).

Nietzsche ainda afirma que a solução apresentada pelo *platonismo* possui o sentido de um remédio *contra* uma guerra, uma crise, que não pode ser suplantada pela "superação". Apenas a tomada de posição no embate de forças, reconhecendo sua resiliência, é uma posição possível sem que haja o ocultamento de aspectos fundamentais do fazer humano. O apego ao aspecto "diurno", ao "intelecto", é uma tomada de posição sempre parcial, sempre incompleta, signo de uma decadência. Como afirma:

Dei a entender de que modo Sócrates fascina; parece um médico, um salvador. Será preciso mostrar o erro que sua crença na "razão a todo custo" continha? Enganam-se a si mesmos os moralistas e os filósofos ao imaginarem vão sair da decadência fazendo-lhe guerra. Escapar dela é impossível, e o remédio que escolhem, o que consideram meio de salvação, é apenas outra manifestação de decadência tão-somente mudam sua forma de expressão, contudo não a suprimem. O caso de Sócrates representa um erro; toda a moral de aperfeiçoamento, inclusive a moral cristã foi um erro. Buscar a luz mais viva, a razão a todo preço, a Vida clara, fria, prudente, consciente, despojada de instintos e em conflito com eles, foi somente uma enfermidade, uma nova enfermidade, e de maneira alguma um retorno à virtude, à saúde, à felicidade. Ver-se obrigado a combater os instintos é a fórmula da decadência, enquanto que na vida ascendente, felicidade e instinto são idênticos (Nietzsche, 2001:19).

É apenas na realidade do que se apresenta, como positividade – ou também como *o que se trata* – que Nietzsche pode aproximar-se das diversas produções morais sempre dadas nos alicerces dos povos. O filósofo afirma que a *filosofia do futuro*, onde reside o mínimo de possibilidade de um pensar aberto, não se confunde com o *livre-pensamento* da filosofia moderna, de apreensão científica-metodológica ou positivista da realidade. Essa constrói-se envolta em uma moralidade pois é apegada às ideias unívocas de saneamento racional do fazer humano. Como afirma Nietzsche em *Além do bem e do mal*:

(...) nós cremos que a dureza, a violência, a escravidão, os perigos externos e internos, o estoicismo, das artes diabólicas e tentadoras da má espécie, todo o mal, todo o terrível, todo o tirânico, toda a brutalidade dos animais rapaces, toda a perfídia da serpente que se acha no homem, tudo isso contribui para realçar e aperfeiçoar o tipo “homem”, tanto ou mais que seus contrários; e, ao dizer isso, não o dizemos tudo, mas já se vê por que dizemos e por que calamos, por que estamos no polo *oposto* de todas as modernas ideologias e aspirações pastoris; talvez sejamos seus antípodas” (...) Apelando a perigosa fórmula “além do bem e do mal”, com a qual nos preservamos do risco de ser confundidos com os outros, sabemos que somos algo diverso do “*livres-penseurs*”, “*libere pensatori*”, “livres-pensadores”, ou como queiram chamar estes advogados das ideias modernas (Nietzsche, 2012:65).

O que estrutura essa *filosofia do futuro* é o saldo da perspectiva *genealógica das moralidades*. O autor percebe toda *moralidade* como humanamente construída, variável conforme a própria variação de povos, em um esquema de oposição bem e mal. Como afirma em *Assim falou Zaratustra*:

Muitas coisas que um povo considerava boas, considerava-as, outro, como escárnio e opróbio: foi o que achei. Muitas coisas achei, aqui, chamadas mal e, acolá, ornadas de púrpúreas honrarias. Nunca um vizinho compreendeu o outro; sempre sua alma admirou-se da insânia e da malvadez do vizinho. (Nietzsche, 1998:84-85).

No mesmo movimento, de percepção da idiossincrasia histórica do sentido e da moralidade, o filósofo recebe, como resultado da percepção *genealógica*, a possibilidade da *transvaloração*, ou seja, o estudo do que há de específico nas diversas oposições de poder entre o bem e o mal, com a subsequente inquirição acerca da própria possibilidade de uma *moralidade humanamente reconhecida*. Observa o filósofo:

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 atirá 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).

A supracitada *transvaloração* observa sua solidificação na psicologia dos indivíduos com base no atributo inerente da *vontade de potência*. Não é apenas um impulso natural, o que

implicaria em um retorno metafísico, mas uma maior precisão da própria *vontade de existência*, ou ainda, do próprio impulso de permanecer sendo. Afirma: “Certamente não encontrou a verdade aquele que lhe desfechou a expressão *vontade de existência*: essa vontade – não existe! Porque: o que não existe não pode querer; mas, o que é existente, como poderia ainda querer existência!” (Nietzsche, 1998:146). O filósofo desenvolve que a vontade perene na vida não pode ser apenas de conhecimento já que, por definição, não há conhecimento permanente possível. Apenas há um flutuar, em avaliação, sobre os vários conhecimentos, conhecimentos de valores, construídos. Demonstra (Nietzsche, 1998:146): “Onde há vida também há vontade: mas não vontade de vida, senão – é o que te ensino – vontade de poder! Muitas coisas o ser vivo avalia mais alto do que a própria vida, mas através mesmo da avaliação, o que fala é – a vontade de poder!”.

Nietzsche percebe, por fim, que há, pela *vontade de potência*, uma possibilidade de vislumbre das diversas construções de moralidade exatamente pela própria percepção desses elementos como, em espécie, não necessários. A esse elemento, basilar na construção do *além-homem*, o filósofo confere o atributo de, antes de nova criação, a destruição de *valores*. O elemento de negação é, nesse ponto, prioritário para que não haja apenas um retorno na criação das novas moralidades, mas a percepção, antes, da finitude desse tipo. Assim, via *Zaratustra*, percebe Nietzsche:

(...) um bem e um mal que fossem imperecíveis – isso não existe! Cumpre-lhes sempre superar a si mesmos. Com os vossos valores e palavras do bem e do mal, exerceis poder, ó vós que estabeleceis valores; e este é o vosso amor oculto e o esplendor e o frêmito e o transbordamento de vossa alma. Mas um poder mais forte, uma nova superação nasce dos vossos valores: faz ela romperem-se o ovo e a casca do ovo. E aquele que deva ser um criador no bem e no mal: em verdade, primeiro, deverá ser um destruidor e destroçar valores. Assim, o mais alto mal faz parte do mais alto bem: mas é este o criador (Nietzsche, 1998:146-147).

O diálogo entre Nietzsche, Althusser e Marx no comunismo da potência em Escobar

Escobar desenvolve sua análise do marxismo em diálogo com a teorização nietzscheana. Sua percepção afasta a *ciência da história* aberta por Marx de um trabalho apenas redutível à epistemologia. O termo *epistemologia*, como teoria do conhecimento, é, nessa perspectiva, afastado do fazer marxista e nietzscheano, já que, por resguardar rigidez ao que é possível conhecer, todas as descobertas possíveis tornam-se submetidas aos valores *fixos* de base. A perspectiva de *ciência*, aberta por esses autores, pressupõe, em seu fulcro, um elemento de *normatividade materialista*, ou seja, de abertura ao *dever* e ao *acaso* como potencialidades. São, antes de *epistemologias* (com a observação de todas as técnicas e metodologias que esse ramo necessita), *genealogias*, com efeito, exames valorativos imanentes aos seus pressupostos de produção. Como afirma Escobar (1993:13-4): “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 (...).” O elemento de base do marxismo, assim como da filosofia de Nietzsche e de Espinosa, por exemplo, é, para Escobar, necessariamente oposto à origem do ideal *reativo* de conhecimento e ciência, de origem no *platonismo*. O ideal não é a depuração pelo critério da *identidade*, pelo que é *mensurável*, mas a própria *ruptura*, a própria *diferença*, em sua natureza indômita. O pressuposto de todo conhecimento é, nesse sentido, sua parcialidade e sua abertura ao *devir*, ao *futuro*. Afirma:

Marx não pretendeu tornar-se um cientista do social, no mesmo espírito formalista e positivista de grande parte da sociologia. Marx, aliás, se posiciona contra tudo isso. O marxismo de Marx colocar em questão o ideal de ciência nesta tradição reativa que acoberta, mantém e reproduz um idealismo epistemológico cuja origem é platônica. Marx, enfim, não pode estar de acordo com as ciências enquanto ideais de verdade ligados a preocupações de identidade, de equilíbrio e de compensações. Nietzsche e Marx sabem que as ciências neste espírito devem fracassar porque se opõem ao *futuro* (*e aquilo do que se trata*) ou são dispositivos que resistem ao pensamento do eterno retorno e à transmutação-comunismo (Escobar, 1993:15).

O processo de aproximação *genealógica* da produção valorativa seria convertido apenas em uma fórmula esquemática, estruturalista e epistemologicamente regulada se não possuísse, como horizonte investigativo, uma posição subvertedora, externa aos próprios pressupostos de apreensão. Temos, nesse ponto, a afirmação do caráter político, de embate de forças, para a construção de toda moralidade. Não podendo ser lido como um embate externo às materialidades deve, para ser base da genealogia, ser abordado como um processo de precisão de valores, de transformação desse quantitativo “abstrato” em qualitativo, podendo assim ser avaliado *na* história. Escobar elucida (Escobar, 1993:14): “Marx pensa estas forças de maneira materialista, isto é, como quantidades de força ou potência como disse Nietzsche (vontade de potência). Transformar estas quantidades em qualidade designa num e noutro precisar valores e operar a história genealógicamente”.

O elemento que qualifica, que dá referência e avalia as diferentes construções *valorativas* é, nessa leitura, a “vontade de potência”. Apenas com o pensamento permeado por ela, em sua característica de *transportar os valores* lidando com suas finitudes, permite apreender o fundamento de toda a *moralidade* como, no limiar, fundamentada no *acaso*. *Potência*, como descreve Escobar (Escobar, 1993:14) é, “(...) elemento genético; ela é enfim, o elemento diferencial. Ela é o elemento *plástico* e ele mesmo múltiplo onde posso pensar a matéria como devir num drama onde o *factum se surpreende acaso* (...)”.

Se a *vontade de potência*, com os elementos de plasticidade e criação destruidora, está presente explicitamente em Nietzsche, a versão marxista do materialismo possui, na presente leitura, um desenvolvimento mais obtuso. Escobar atenta para as posições que lograram estabelecer uma perspectiva de finitude na obra de Marx. Essas propostas são diversas. O autor identifica, como mais influente, a proposta de Stalin como um “hegelianismo grosseiro” que pressupõe uma dialética

em forma de “lei e processo fechado” (Escobar, 1993:51), mas resguarda críticas também para os autores que dotam privilégio às passagens, ainda parciais e eventuais, humanistas e iluministas da juventude do clássico alemão (Escobar, 1993:56). Essas leituras, conforme afirma, são “(...) um preço para o marxismo de Marx advindo do seu *silêncio* e de sua imprecisão sobre sua filosofia materialista” (Escobar, 1993:55). Longe de ser uma insuficiência, Escobar lê o referido silêncio como uma ausência-presença provocativa, evidentemente natural para a radicalidade da perspectiva em questão, mas onerosa à própria garantia contra retornos ideológicos de diversas categorias.

Escobar também atesta o caráter inequívoco do *materialismo* de Marx, como *genealogia*, pela característica, sempre presente, de análise histórica com base em elementos *abertos* ao *devenir*. Marx, no seu fazer teórico, não busca elementos fundamentais. Sua proposta é sempre um incidente em *movimento*. A matéria, pensada somente como abstração, como não absoluta, é a afirmação do *devenir* dos valores. Fixar um ponto de univocidade da matéria é o procedimento oposto ao que empreende. Como afirma:

Se em Kant 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 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 *prioris*” 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).

Marx, segundo a análise do ensaísta brasileiro, afirma-se como materialista ao não apenas *examinar* as formações sociais como reatividade. O próprio critério do exame de análises de reatividades possui fulcro no aspecto *normativo*. Essa *normatividade*, *materialista* em seu sentido, é o próprio pensamento do *comunismo*. Se a *normatividade* em Nietzsche, a *transvaloração*, possui o *além-homem* como horizonte (ator do vislumbre das moralidades e constructos valorativos), em Marx a crítica ao *reativo* é permeada pela possibilidade constante de subversão em multiplicidade dos elementos estabelecidos, subversão essa que possui o nome de *comunismo*. Como o autor afirma: “O materialismo em Marx, (...), só é *aquilo do que se trata* como um meio *crítico* acerbo (o materialismo histórico) imposto às formações sociais reativas e como uma política, ou seja, uma exigência de se situar como *comunista* na vida tomando para si valores afirmativos” (Escobar, 1993:67). O *comunismo*, na leitura analisada, não é um “estado de coisas”, um ideal ou um ordenamento jurídico. É, para Escobar, o futuro *afirmado* como futuro. É, antes de tudo, a constante negativa das fixações naturalistas, suturadas, em sentido último ou como ainda, no prisma oposto, a condensação das multiplicidades *afirmadas* possíveis. Explicita (Escobar, 1993:189): “Trata-se, conforme os termos de Marx, de que *o comunismo não é, para nós, um Estado a se estabelecer ou um ideal segundo o qual a realidade se deva orientar. Chamamos comunismo o movimento real*

capaz de eliminar o Estado atual. Isto é, o comunismo é aquilo de que se trata como filosofia do devir e daquilo que, afirmado e múltiplo, retorna no devir”.

Escobar desenvolve uma releitura do conceito de *comunismo* a partir de sua perspectiva transformada do que é o *materialismo* em Marx. O *comunismo* é aqui, antes de tudo, o horizonte de uma crítica radical. Como tal todas as fixações “intelectivas”, todas as “prescrições”, são suspensas. O ensaísta se opõe à perspectiva que considera o presente conceito como um “direito de igualdade”. Igualdade e desigualdade perdem o sentido assim que se apresenta o *comunismo* como a afirmação do múltiplo. Avaliando a “igualdade”, com a perspectiva do *comunismo*, Escobar percebe: “Marx quer dizer-nos que tal *igualdade* é antes que qualquer coisa uma abstração, uma medida abstrata, que só coloca o homem como trabalhador no propósito do capital. A *igualdade* leva a distribuição segundo o trabalho e nesse sentido (tal como a desigualdade) ela é uma noção e uma prática burguesas” (Escobar, 1993:211). O *comunismo*, como horizonte de uma *genealogia* das construções reativas, é, dessa forma, o limite, o acúmulo das positivities de todos os valores. Não há apelo a uma legalidade ou o apelo a uma moral a se estabelecer. Escobar é claro: “Marx não precisa de uma moral e muito menos de sua legalidade. Marx assume *aquilo do que se trata* para além de toda moral e vê nesta materialidade do *factum* as suas lutas como valores, onde a criatividade e a multiplicidade não se explicam por uma verdade ou uma legalidade” (Escobar, 1993:211).

O conceito de igualdade, como distribuição (o que também torna possível pensar a desigualdade), é lido como ausente de sentido pois é, necessariamente, fixado em uma perspectiva *cêntrica* de controle e distribuição. Há, para tal, uma estrutura de *ordem e mando*, algo que o *devir* não suporta como necessário. Nesse alegado equívoco incorreriam as interpretações do comunismo como apenas um *Modo de produção*. Necessária para o *comunismo*, como ideia e potência, é a resiliente demanda pelo *devir* afirmado, ou seja, pelas éticas *diversas* como *positividades*. Expõe Escobar (Escobar, 1993:212): “O comunismo é uma demanda no ser como *ser do devir* e como liberdade (valores). Marx sublinha esta positividade ética do comunismo estudando todas as vicissitudes políticas da potência como valores reativos e afirmativos”. A revolução, em sua modalidade comunista (inferimos como única possível, na fidelidade à radicalidade do termo, no âmbito da presente análise), é considerada como, simbolicamente e criativamente, uma *festa* pelas multiplicidades críticas e afirmativas. “A revolução é uma festa que mescla este imperativo na liberdade (grave) das numerosas éticas” (Escobar, 1993:212). Mais do que uma estrutura, um *modo de produção* ou um *ideal normativo* de base *idealista*, o comunismo é aqui percebido como, antes de tudo, uma *constante* crítica. Interpretado pela forma afirmativa se torna, como o ensaísta deixa explícito, uma *sensibilidade nova*. Sensibilidade, pois trata os *saberes*, mesmo os considerando necessariamente como incidentes de reatividade, em sua realidade positiva, como multiplicidade

real e diferenciada, exatamente pela não subordinação a um quadro de *idealidade*. Como o autor elucida:

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 solidariedade (novas) impossíveis de prever. O comunismo que não é um outro modo de produção, não é também um programa universal, mas sim uma *sensibilidade nova* (Nietzsche) que é aplicada e vivida como saberes múltiplos e diferenciados (Escobar, 1993:224).

No texto de 1996, *Marx filósofo da potência*, Escobar aprofunda temas específicos de sua proposta de leitura do marxismo. Além da precisão do materialismo, disciplina tratada amplamente no trabalho anterior, do significado valorativo do *comunismo* e do senso da filosofia ancorada nesses pressupostos, o livro em questão aborda a especificidade da *dialética* em Marx (como uma estratégia de discurso e apresentação onde a crítica e a não fixação possuem prioridade) e as implicações do *comunismo* como *política*, ou seja, no prisma do enfrentamento *institucional* com as formas correlatas que são, a seu ver, movimentos de contenção.

A *dialética* em Marx recebe, pela interpretação de Escobar, uma posição primordial de crítica, de ruptura com o pressuposto da *Verdade*. Dessa forma ela não pode conter elementos de *apropriação* do real, de apreensão com leis, desenvolvimento, finalidade e superação. A *dialética*, assim, o evasivo como pensamento. Pode apenas ser considerada como uma *tática* perante o real que se apresenta, nunca uma metodologia ou, como anteriormente mencionado, uma epistemologia. O autor esclarece: “Marx não encara a dialética como uma verdade, ou como as leis da história ou da natureza. (...) A dialética tem, é verdade, um sentido tático para Marx — é aliás por isso que ela, ao contrário da dialética hegeliana, é *uma tática conceitual tão aberta quanto complexa* (...)” (Escobar, 1996:41). Sendo tática é, antes de tudo, posição numa confrontação, uma “plataforma crítica” contra as dotações unívocas de sentido da chave idealista. A inovação de Marx em filosofia, esse ponto Escobar dota de precisão, é a observação do risco da afirmação das multiplicidades, o risco dos embates de forças. “Dar-se conta do marxismo de Marx é acabar de vez com esta história da dialética e pressupor uma originalidade marxista como filosofia” (Escobar, 1996:47), desenvolve, “Marx não examina o sentido ou a história sem o *risco* (...), isto é, sem assumir sua sensibilidade e sua inteligência como concepção e interpretação” (Escobar, 1996:47). Todas as *leis* e *tendências* e *saltos lógicos* de Marx – bases das notórias abordagens *avaliativas* de *acertos* ou *erros* do autor, nas interpretações mais vulgarizadoras, é verdade – possuem um caráter histórico, não absoluto, com lastro no “solo arenoso” da própria produção indefinida de realidade e sentido.

A *dialética* assim afirmada é pensada como oposta ao projeto hegeliano pois, em seu fulcro, exclui tanto o “momento negativo” quanto a recomposição em um “centro” elevado que regeria a complexidade. A dialética em Marx e Nietzsche, conforme leitura de Escobar, opõe as

complexidades como afirmações de *realidades*. Há sempre a positividade, com efeito, em realidades e reproduções parciais-finitas, mas, ao seu modo, passíveis de avaliação como *potência*. O filósofo disserta:

Marx (como Nietzsche) não é um hegeliano de esquerda ou de direita, ele é visceralmente um anti-hegeliano. Não existe em Marx ou Engels uma concepção de relações de força em termos de uma essencialidade negativa. Marx, com seu pensamento comunista, não faz das forças que relacionam um processo de negação, seja porque não totaliza *aquilo do que se trata* num *Ser* como alienação e processo, seja porque o comunismo subentende as forças enquanto relações como afirmações de suas potências. São, aliás, estas últimas que constituem a filosofia de fundo do marxismo de Marx e nela as relações de força que produzem “necessidades” se dão nas lutas, e é nos seus resultados que as cabe analisar. (...) Marx se situa, em última instância, na agressividade das diferenças como quantidades (finitas) de potência e é por aí que ele, na sua filosofia subentendida, rompe com a tradição metafísica. É como o *pensamento do comunismo* (com o materialismo trágico) que Marx pensa criticamente as formas reativas de vida nos modos de produção (Escobar, 1996:87).

É exatamente na abordagem da *dialética* que podemos perceber, em Escobar, um nível de filiação explícita com o trato althusseriano, em suas flutuações, do legado filosófico do marxismo. O filósofo brasileiro comenta que é a imagem teórica da *Determinação em última instância pelo econômico*, provinda dos constructos do seu par franco-argelino, o exemplo de ruptura mais acabada com o monocausalismo e economicismos reinantes nas recepções clássicas. Althusser legaria, com esse conceito, a primazia da articulação sobre o momento, a univocidade fundadora, de uma instância. O *econômico*, aqui, apenas pode ser determinante enquanto expressão não da *economia* (produção, técnica, organização das relações de trabalho, trato da escassez) mas como *matéria* ou, em termos diversos, *existência afirmada*. Escobar consolida: “Marx, ao colocar na *última instância* o *econômico*, se refere por um lado, filosoficamente, ao *factum* (fatalidade) materialista e irrecusável que nós, a nossa maneira, designamos como *aquilo que se trata* enquanto recalcado (...)” (Escobar, 1996:89). O *econômico*, nessa chave, é lido como a clássica marxiana primazia da existência, em suas condições, sobre as interpretações e “racionalizações” acerca dela. Nesse espectro Escobar afirma como justa a posição de Althusser ao considerar a *tópica* marxista como um elemento impensável para as filosofias de *centração* idealista no processo de *Verdade*. A *tópica* – edifício clássico de *estrutura* e *superestrutura* – exprime-se menos para imputar um primado de um dos dois polos e mais para afirmar a necessidade *última* da combinação dos elementos presentes para o *fazer* social. Como afirma:

Estou de acordo como Althusser para quem “a última instância funciona aqui para fazer explodir a tranquila figura do círculo ou da esfera” (Hegel), mas não se trata apenas da última instância de prática econômica nesta ou naquela formação social. Trata-se, disso sim e também, dos discursos idealistas que na cultura do Homem sustentam esse horizonte metafísico da carência, do trabalho das ciências e da produção, trata-se enfim, em tudo isso, da acumulação da riqueza e dos conceitos nas formas da extorsão e da sujeição (Escobar, 1996:101).

A leitura do *econômico em última instância* como *além-economia* constrói-se elucidativa da própria percepção de Escobar da necessidade resumidamente *tática* das *apostas políticas* de Marx na luta proletária. A *luta de classes*, em sua percepção, não é, por si, absoluta. Isso seria perceptível já em Marx pois ele vislumbra a superação, a extinção, das classes como potência, horizonte e desdobramento da modalidade. A luta de classes, percebe, é incidente nas formas sociais reativas e delimitadas. Na multiplicidade dos corpos haveria todo um espectro possível de resistências e afirmações de valores. Como exalta: “A luta de classes em Marx não é causa, mas formas eventuais e elas mesmas bastante complexas, que podem tomar em certos tipos de formações sociais reativas, a potência como corpos impostos como lugares e como disciplinas” (Escobar, 1996:110). Mesmo afirmando que o único elemento perene é a multiplicidade de lutas valorativas, corpóreas e singulares em sua genealogia e recorte histórico, a aposta na *luta de classes* não é sem razão (Escobar, 1996:117). Ao ser observada não como elemento de fixação, de imposição das relações econômicas sobre o todo, mas como possibilidade de vislumbre do que é seu intento, ou seja, do *comunismo*, a luta de classe *ativa* o que é *reativo* e delimitado, permite seu próprio fim. Percebe: “O comunismo *mata* a luta de classes ativando-a – ou a liquida com as lutas de forças como lutas medicalizadas ou dispositivos da sociedade burguesa – na sua política da potência ativada” (Escobar, 1996:188).

A historicidade dos Direitos Humanos: a teoria crítica do direito perante o comunismo da potência

Escobar, em 2008, publica o artigo *Direitos Humanos, Com Marx*. Esse é, até o momento, seu último trabalho autoral. Nele se nota uma maior aproximação do autor com a filosofia do *último* Althusser, além da incorporação ampla dos conceitos de autores pós-althusserianos dentre os pós-estruturalistas. Temos aqui um esboço, ainda que de ampla profundidade teórica, de crítica à teoria do direito como um ramo científico autóctone, de validade própria e externa à realidade social conflitiva. O filósofo considera que o postulado, já esboçado à época por Marx, de que a universalidade dos *Direitos do Homem e do Cidadão*, e, por extensão, os *Direitos Humanos Universais* da *Carta de 1948*, possuem como significado a consolidação do homem *normativo* e *abstrato burguês* é, inequivocamente, aceitável pela teoria racionalista-liberal do Direito. O exemplo é Norberto Bobbio que aceita a ressalva, mas a transmuta em uma afirmação do *juspositivismo*, uma escolha *normativa* que, também por escolha civilizatória, *deve* ser defendida em universalidade. Percebe o filósofo que, mesmo nesse recuo técnico, a proposta universalizável dos direitos humanos apenas possui sentido se referido à própria *construção* de sua necessidade, a saber, o contexto *ocidental, filosófico-idealista* com seus valores religiosos. O escamoteamento

desse caráter sempre incide, como por definição, na imposição de uma perspectiva sobre outra. O saldo é inequívoco, o retorno da violência, em resistência ou difusa, à margem das arquiteturas racionalistas dos ordenamentos. Adverte Escobar:

Marx relembra que a “Declaração” concernente à Revolução Francesa fala efetivamente de um “homem abstrato” por isso mesmo “universal”, mas que na verdade se trata de um homem singular, ou o burguês, visto como um homem egoísta e à margem da comunidade. Se Bobbio não contradiz isso (que é evidente para todos), ele contudo ainda saúda os Direitos do Homem designando-os positivos, pois “pensamento político universal”, e acrescentando em seguida a frase “do qual não se pode voltar atrás” como conquista jurídica e como preocupação política. Ora, ocorre que a formulação da noção de “universalidade” não aspira nem pode transformar-se, ela mesma, num momento verdadeiro de um processo histórico, subentendendo uma história linear do Direito. É preciso situar o Ocidente, e sua singularidade – auferir os modelos insistentes (mas mesmo assim provisórios), coletores de valores teológicos cristãos e também de comportamentos culturais e históricos da Antiguidade, que configuram uma certa herança, uma espécie de “inconsciente histórico”, resistente (Escobar, 2008:49-50).

O direito reside, nessa leitura, como apartado da realidade como objeto, o que não significa sua exclusão como *real*, mas sua efetivação como técnica necessária na produção e na reprodução de *uma* realidade. As versões *juspositivistas*, percebendo essa motivação, reduzem a incidência aos elementos apenas estruturantes do *normativo*. Algo, por fim, diminuto já que engloba elementos díspares em um quadro de univocidade *ideal*. O direito, pela perspectiva materialista, só pode ser considerado na produção da forma-Estado moderna, como necessário, interno e real. É o que Escobar afirma seguindo a filosofia do contemporâneo filósofo Giorgio Agamben:

O que nas palavras do filósofo italiano Giorgio Agamben quer dizer que o Direito não deve ser visto como proclamações de valores eternos, mas como uma captura da vida “natural” na ordem jurídico-política do Estado-nação. Em outras palavras, isso equivale à entrada da vida na estrutura do Estado, por onde a “vida nua” natural (o nascimento) torna-se fonte e portadora do direito na medida em que potencializa o poder e assegura a produção como reprodução ampliada. Para Agamben, isso tudo abre uma das suas maiores teses (no estatuto do Direito) que é a da apropriação da “vida nua” pelo Estado através do “estado de exceção”. Cujo efeito, diz ele, é de uma guerra civil legal que permite matar tanto os inimigos quanto os cidadãos inseridos no sistema político (Escobar, 2008:52).

Observa-se, nesse artigo, uma abordagem específica, em continuidade, dos temas gerais tratados nas obras dos anos 90. Escobar percebe o direito como elemento-*produto* finito na reatividade do Estado moderno ocidental. Sua perspectiva não é a universalidade dele, mas a *intensificação* das lutas em positividade, na multiplicidade que as caracteriza, podendo elas serem, até mesmo, recepcionadas pelos *direitos humanos* nos limites de sua “realidade parcial”. Em texto:

Se é este o nosso propósito político, ele não exclui os engajamentos em lutas micropolíticas (Deleuze-Guattari e Foucault), nem em protestos mais gerais no espírito do “Direito dos Homens”, no qual a maioria dos quadros é reformista e às vezes até capazes de excluir aqueles que, em suas posições, os façam lembrar os objetivos comunistas. Enquanto nos faltam a teoria e a luta que nos une devemos usar a diversidade e saber levá-la até seu limite – pois é aí que a nossa luta nos espera como pensamento e forma (Escobar, 2008:57).

Considerações finais: o debate acerca da ideia do comunismo

Escobar, em larga medida, antecipa um debate que obteve condensação apenas na virada da primeira para a segunda década do séc. XXI: a retomada da perspectiva aberta sobre o *comunismo* ou, formalmente, a discussão sobre a *Ideia do Comunismo*. A insatisfação com a finitude teleológica que o termo incutiuiu durante o séc. XX, junto com a derrocada das propostas oficiais de Estado, animaram essa abordagem nitidamente de cunho *pós-marxista*. Não há mais a inquisição da *necessidade*, do desenvolvimento de leis e da razão para a emergência desse *modo de produção* como mais *elevado*, mas, por sua vez, o próprio questionamento, a partir do que o que se pode considerar como *comunismo* remete, ao nosso fazer *social* e sociabilidade, ou ainda, com inspiração em Escobar, nossas “moralidades *reativas*”. Sobre esse campo de pesquisas Žižek resume:

(...) quando se trata de um filósofo realmente grande, a verdadeira pergunta não é o que ele ainda pode nos dizer, o que ainda pode significar para nós, mas o oposto, isto é, o que *nós* somos, o que nossa situação contemporânea pode ser para *ele*, como nossa época aparece aos olhos *dele*. O mesmo se aplica ao comunismo, ao invés de fazer a pergunta óbvia, “A ideia de comunismo ainda é pertinente, ainda pode ser usada como ferramenta de análise e prática política?”, devemos perguntar o oposto: “Como fica, hoje, nossa difícil situação do ponto de vista da ideia comunista?” Aí reside a dialética do velho e do novo: os que propõem a criação constante de novos termos para compreender o que acontece hoje (...) deixam de ver os contornos do que realmente é novo. A única maneira de compreender a verdadeira novidade do novo é analisar o mundo pela lente do que era “eterno” no velho (Žižek, 2011:19).

Alain Badiou (2012), que integra igualmente o debate em questão, também afirma o *comunismo*, na perspectiva da *ideia*. Analogamente à perspectiva da *potência* de Escobar, percebe: “A ideia comunista é o que constitui o devir Sujeito político do indivíduo como sendo também e ao mesmo tempo sua projeção na história” (Badiou, 2012:135)¹. Constata-se, com isso, a possibilidade de pesquisa, em diálogo, do tema da *normatividade materialista*, pelo constante-*devir comunista* a partir de um campo amplo, onde a importância da diáspora althusseriana é inequívoca.

O pensamento de Escobar, ademais, é notório menos pela exegese e ancoragem de sua perspectiva em originais marxianos, mesmo que amplamente referido a eles, e mais pela avaliação do que a própria intervenção de Marx implica. Escobar percebe, em Marx, uma *filosofia* sem *finalidade última*, genealógica, pela própria necessidade do pensar radical. Demonstra, assim, uma

¹ O posicionamento pessoal como comunista é traduzido por Badiou (2012), em solidariedade com a crítica do sentido, como um “fragmento” de percepção sempre simbólica da produção social da história. É, liminarmente, a percepção da possibilidade de atuação na história pela suspensão de sua constituição como um real unívoco. Badiou afirma que “a Ideia comunista é a operação imaginária pela qual uma subjetivação individual projeta um fragmento do real político na narração simbólica de uma História” (Badiou, 2012:137). A ação comunista é, assim, a própria ação pelo devir na realidade simbólica de mundo que aparecem e nunca transcendem, como demonstra conceitualmente: “não há dúvida de que não existe nenhum real da História, portanto é verdade, transcendentemente verdade, que ela não pode existir (...) Contudo o que existe, sob a condição real da ação política organizada é a Ideia comunista (...)”.

abordagem que menos incide no *pensador* Marx em si e mais no que a própria intervenção, como *pós-metafísica*, *pós-epistemologia*, confere ao campo do saber. Escobar é, dessa forma, adjacente, observador do *não-escrito*, e por isso fundamental na interpretação dos limites últimos do que se pode alcançar *sendo* marxista.

Recebido em 16-01-2022

Modificado em 10-06-2022

Aceito para publicação em 09-07-2022

Referências

- BADIOU, Alain (2012), *A hipótese comunista*. São Paulo, Boitempo.
- ESCOBAR, Carlos Henrique (1993), *Marx trágico: o marxismo de Marx*. Rio de Janeiro, Taurus.
- ESCOBAR, Carlos Henrique (1996), *Marx: Filósofo da potência*. Rio de Janeiro, Taurus.
- ESCOBAR, Carlos Henrique (2008), “Direitos Humanos. Com Marx”. *Psic. Clin.*, v. 20, n. 2, pp. 47-59 [Consult. 23-07-2019]. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652008000200004
- KOGAWA, João (2015), “Carlos Henrique de Escobar por ele mesmo: tragicidade e teoria do discurso”. *Diálogos*, v. 18, n. 2, pp. 927-942 [Consult. 15-07-2019]. Disponível em <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/34060>
- MOTTA, Luiz Eduardo (2011), “Sobre ‘quem tem medo de Louis Althusser?’ De Carlos Henrique Escobar”. *Achegas.net Revista de Ciência Política*, v. 44, pp. 105-120 [Consult. 02-04-2019]. Disponível em http://www.achegas.net/numero/44/luiz_eduardo_motta_44.pdf
- NIETZSCHE, Friedrich W. (1998), *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich W. (2001), *O Crepúsculo dos Ídolos ou A Filosofia a Golpes de Martelo*. Curitiba, Hemus.
- NIETZSCHE, Friedrich W. (2012), *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. Petrópolis, Vozes.
- WILLIAMS, James (2013), *Pós-estruturalismo*. Petrópolis, Vozes.
- ŽIŽEK, Slavoj (2011), *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo, Boitempo.