

LEITURAS CRUZADAS. ESPINOSA E MARX

Mariana de Gainza*

Resumo: Neste artigo procuramos tensionar o campo de leituras contemporâneas de Espinosa segundo dois eixos: um que considera a forma mais ou menos explícita em que o intérprete invoca o nome do filósofo; outro que, partindo dos encontros entre espinosismo e marxismo, assinala diversos posicionamentos na polêmica em torno da *contradição*. Aproveitando esses cruzamentos, seria possível conceber outra ideia da contradição que, tendo em conta as críticas que apontaram seus efeitos mistificadores, possa servir para pensar a complexidade dos processos políticos contemporâneos?

Palavras-chave: Espinosa, Marx, contradição, leitura, política.

I.

“Espinosa – diz Pierre Macherey – nos obsedia e nos acossa à maneira de um inconsciente teórico que condiciona e orienta grande parte de nossas eleições intelectuais e de nossos compromissos efetivos, na medida em que nos permite reformular os problemas que nos colocamos, independentemente de que prescreva ou não explicitamente as formas de sua resolução”. Essa afirmação pode ser estendida e considerada como a precisa descrição de um amplo campo de leituras contemporâneas da filosofia de Espinosa, entre as quais devem contar-se muitas das leituras marxistas do espinosismo (particularmente, as dos que formaram parte do precursor grupo althusseriano). Uma parte da sempre reconhecida diversidade de leituras de Espinosa, então, pode ser reunida sob essa acepção do “espinosismo” delineada pelas palavras de Macherey: o espinosismo como resposta a algo que o nome de Espinosa condensa, algo que obsedia, acossa, condiciona; algo que orienta eleições intelectuais e compromissos efetivos, que outorga uma forma peculiar a inquietações que são simultaneamente ético-políticas e teóricas.

Se quisermos distinguir no interior do campo espinosista circunscrito dessa maneira diferentes tipos de leituras, poderíamos distribuí-las ao longo de um eixo que pondere em que grau ou de que modo esse “assédio” é assumido, que tipo de relação mantém determinado pensamento com o pensamento de Espinosa. Assim, em primeiro lugar, é possível distinguir aquela que seria a “forma pura” em que um pensamento suscetível de ser

* CONICET (IIGG-UBA). Doutora em Filosofia (USP). Contato: marianagainza@gmail.com

concebido como um “inconsciente teórico” tem de manifestar-se: como ausência explícita, ou presença somente implícita. Dessa sorte, cabe afirmar que existe uma forma de “pensar *em Espinosa*”, onde “Espinosa”, ao invés de ser um objeto ao qual o pensamento se dirige para examiná-lo, constitui, antes bem, uma sorte de elemento especulativo, um terreno, um solo ou meio no qual se pensa. Essa forma de ler poderia ser ilustrada com a afinidade espinosana revelada por Freud, quando diz em uma carta: “*Admito imediatamente minha dependência da doutrina de Espinosa. Não há razão para mencionar expressamente seu nome, pois concebi minhas hipóteses a partir da atmosfera criada por ele*”¹.

No polo oposto a leituras desse tipo, podemos situar aquelas outras feitas por uma história da filosofia incisiva, como a que desenvolve, por exemplo, Marilena Chaui. Neste caso, Espinosa é o objeto explícito da pesquisa, e a insistência com que seu nome interpela o investigador se manifesta na pretensão exaustiva que estimula a reconstrução do andaime conceitual da obra espinosana. Sob a presunção certa de que a história e os textos filosóficos se iluminam reciprocamente, a experiência intelectual que pauta a vida de Espinosa é considerada enquanto expressiva de uma configuração histórico-cultural que a excede; e, ao mesmo tempo, graças ao trabalho de uma hipótese ético-política de leitura, essa experiência se singulariza e se recorta do fundo de sua época, explicando o interesse que um autor do passado pode ter para perguntas e inquietações formuladas de nosso presente.

Entre esses dois tipos de leituras extremos (Espinosa como objeto explícito da investigação / Espinosa como elemento especulativo que permanece ausente da investigação) podemos situar outros modos de ler Espinosa, como aqueles de Deleuze ou Negri. A leitura de Deleuze também responde à interpelação que o nome de Espinosa produz e, ao fazê-lo, torna Espinosa o interlocutor explícito de uma conversa filosófica que cria um solo discursivo comum. Mediante o recurso do que poderíamos chamar uma *analítica plástica* que procura destilar o que há de conceitual nas coisas, Deleuze formula os termos de sua própria filosofia, que vai se compondo com outras vozes (dentre as quais ressoam especialmente as de Espinosa e Nietzsche), cujas inflexões originais adotam, em virtude do diálogo, uma modulação propriamente deleuziana. Ou melhor: da contaminação recíproca surgem, sim, um Espinosa deleuziano e um Nietzsche deleuziano, mas, também,

um Espinosa nietzschiano e um Nietzsche espinosano; além de um Deleuze espinosano-nietzschiano.

Se a leitura que faz Deleuze de Espinosa é mais filosófica do que política, uma leitura que se inspira nela, como a de Negri, é pelo contrário mais política do que filosófica: a política é, certamente, o arco que tensiona todas suas indagações. Com o caráter de urgência que incita as intervenções ideológico-políticas de conjuntura, o filósofo italiano procura reatualizar a obra espinosana como elixir para a ação política do presente e, dessa maneira, inventa um espinosismo *sui generis*. O nome de Espinosa é esgrimido, então, como uma sorte de garantia ontológica da emancipação da humanidade.

Também o modo althusseriano de leitura pode ser situado entre os dois polos extremos desse eixo que representaria diversas formas da presença e da ausência da referência a Espinosa nas leituras de sua filosofia. Althusser reivindica explicitamente a perspectiva espinosana como aquela que sustenta sua própria intervenção teórica, mas o faz sem estender-se nos detalhes de dita identificação. Realiza alusões mais ou menos enigmáticas, ou invocações precisas a certas ideias chave de Espinosa, sem que as implicâncias de dita associação sejam exaustivamente explicadas. Tais coordenadas espinosanas funcionam, então, como uma espécie de dique direcionador do discurso, que discorre – sustentado por essa estrutura imanente – sobre *outras coisas* urgentes, vitais.

Pois bem, se essa série de matizes configura uma gama de leituras de Espinosa, segundo qual seja a resposta à pergunta pelo tipo de presença que Espinosa tem nelas, a maneira em que essas leituras, por sua vez, se deixam atravessar pela relação com Marx, permite-nos tensionar esse campo segundo outra polaridade: aquela que refere ao posicionamento desses leitores de Espinosa – que também são leitores de Marx – a respeito do problema da *contradição*. Nesse caso, podemos supor que a confrontação relevante seria aquela que distingue as posições de Althusser e Deleuze.

II.

Althusser foi quem disse, ao revisar a começos dos anos 70 os efeitos de suas opções teóricas: “Um marxista não pode fazer o desvio por Espinosa sem pagar o tributo. Pois a aventura é perigosa e, não importa o que se faça, faltará sempre a Espinosa o que Hegel deu a Marx: *a contradição*” (Althusser 6, p. 200). Lembremos que Espinosa tinha

sido retomado naquele tempo como inspiração para ensaiar uma crítica à dialética em sua configuração dominante: aquela dialética mobilizada durante o século para pensar a unidade da experiência histórica e a unidade da teoria e da práxis, enquanto essa unidade era marcada pela luta e pela resolução dessa luta, isto é, pelo “trabalho do negativo”. O coração dessa dialética, por sua vez, era a contradição, que a partir de Hegel se reivindicava como a maneira mais incisiva de pensar os contrastes e as diferenças constitutivas do mundo social e político moderno. Entretanto, a crítica dos anos 60 viu na “forma dialética” um princípio que, aplicado à história, atuava simplificando a complexidade, ou reduzindo a existência de uma formação social a uma contradição ou antagonismo fundamental – cuja resolução, esperava-se, inauguraria os tempos felizes da sociedade futura. Um subterfúgio, de fato, para evitar se pensar a verdadeira *diferença histórica*.

Se o questionamento da dialética constituiu um clima de época, as respostas que se elaboraram a partir dessa problemática comum foram, entretanto, diversas, e, nesse contexto, Deleuze foi quem mais decididamente assumiu a exigência de afastar a contradição enquanto modalidade regressiva do pensamento. Conjugando uma ontologia positiva da potência de matriz espinosano-nietzschiana com uma série de reflexões ético-filosóficas e estéticas (desenvolvidas a partir da articulação de uma original releitura da história de filosofia e de um interesse voltado para a interpretação de diversas práticas radicais de seu tempo), o projeto deleuziano afirmou como seu eixo o conceito de *diferença*. Frente às potencialidades auguradas por uma política da diferença, o conceito de contradição revelava sua alma conservadora, ao mostrar-se tributário de uma constelação de paixões tristes associadas à interiorização da sujeição, de uma cultura dominada pela dinâmica especular do ressentimento, e de uma lógica do pensamento cúmplice da capitalização dos conflitos sociais para a acumulação do poder do Estado.

Althusser, por sua vez, foi mais cauteloso na hora de por em questão a atualidade da dialética. Engajado explicitamente num esforço para revigorar o pensamento marxista, realizou uma crítica implacável de suas versões contemporâneas, sem dar por desistido, entretanto, que o pensar dialético devia ser simplesmente abandonado. Antes bem, a crítica da dialética idealista no projeto althusseriano se fez tentando explorar as possibilidades de uma nova dialética materialista, que pudesse estar à altura do que foi inovador no pensamento marxiano; procurando-se *para isso* (ousadamente) forças filosóficas no

pensamento espinosano. A complexidade da causalidade imanente foi mobilizada, assim, contra o caráter simplificador e homogeneizante da contradição hegeliana, e foram alvo da crítica as *estruturas específicas* da dialética idealista: a negação simples, a negação da negação, a identidade dos contrários, a transformação da quantidade em qualidade, a lógica da superação.

Mas apesar de seus reconhecidos defeitos, a noção de contradição – transformada – foi conservada, pois ainda era concebida como horizonte conceitual apropriado para se pensar a política em sua constitutiva conflitividade. Esse *permanecer na contradição* valeu aos althusserianos – é interessante lembrar – um assinalamento crítico do próprio Deleuze em *Diferença e Repetição*: “não alcança pluralizar a oposição ou sobredeterminar a contradição, distribuí-las em figuras diversas que *ainda* conservam, apesar de tudo, a forma do negativo”, pois há “um descobrimento mais profundo, o da diferença, que denuncia o negativo e a oposição como aparências em relação ao campo problemático de uma multiplicidade positiva” (Deleuze 8, pp. 307-308).

Nesses apontamentos de Deleuze e Althusser se joga o rodeio por Espinosa e o destino da contradição. Entre Deleuze e Althusser, nas diferenças, deslocamentos e mudanças de perspectiva que se produzem entre um e outro, se decidem as derivas de uma categoria que tinha sido central para a análise e a práxis política dos séculos XIX e XX. Para Deleuze, a contradição não alcança, não é incisiva, fica na superfície quando se trata na verdade de pensar a vitalidade de uma multiplicidade de potências irreduzíveis às tentativas identificadoras da dialética do conceito. É por isso que não basta pluralizar a oposição: o caminho negativo que conduz à contradição deve ser substituído pela via afirmativa que sustenta o pensamento e a política da diferença. “Evidentemente – concede Deleuze – a filosofia da diferença deve temer converter-se no discurso de uma alma bela: diferenças, somente diferenças, em uma coexistência aprazível – na Idéia – de lugares e funções sociais... Mas o nome de Marx – conclui – basta para preservá-la desse perigo” (Deleuze 8, pp. 312-313).

Althusser, aprofundando em torno dos problemas abertos por esse nome, transita uma outra direção em relação à contradição, assinala uma bifurcação e adverte a possibilidade de uma perda. A bifurcação é aquela que divide os gestos (expressivos de diferentes atitudes em relação à manifestação do desejo de conhecer) do idealismo e do

materialismo; a perda, que pode ser onerosa para o pensamento emancipatório, é a da contradição. Essa perda, parece intuir Althusser, dificilmente pode ser substituída pela opção vitalista que apela à convergência de Espinosa e Nietzsche. De fato, um aspecto inescapável da complexidade dos conflitos reais que Althusser trata de desentranhar conduz ao ponto cego de todo vitalismo: o que fazer quando a conflitividade cinde de dentro as potências em luta?

III.

Entre essas alternativas e esses desvios, entre a crítica da contradição e a persistência de algo relativo a ela que o pensamento não deve abandonar, podem se definir algumas coordenadas. Sintetizemos o que consideramos legítimo das críticas à contradição e, e qual é a mudança de terreno produzido por elas – que determina uma cena teórica contemporânea diversa à imaginada pelos marxismos ortodoxos.

Criticou-se corretamente da lógica da contradição sua pulsão homogeneizadora e hierarquizante, guiada por certa astúcia que sempre favorece a resolução do conflito (e apesar de que o reconhecimento da conflitividade tinha sido, em princípio, a grande virtude filosófica da dialética) em uma instância superadora. Três momentos conformam, assim, o dispositivo racionalizador que se aplica à multiplicidade real dos conflitos sociais e que permite fazer dessa multiplicidade real algo acessível e dócil para o pensamento:

Em primeiro lugar, a *homogeneização* dos conflitos implica uma operação de abstração que reduz a complexidade problemática do que enfrenta, ao simplificar a caracterização das forças que participam dos confrontos, as questões que se jogam neles e seus níveis de ressonância. Graças a essa simplificação, o conflito pode ser concebido segundo *uma* lógica polarizadora que, ao subsumir tudo aquilo que se expressa – e eventualmente choca – em uma dinâmica de reações especulares, distorce-o e o desnaturaliza. Essa é a maneira em que o grande idealismo torna pensáveis os conflitos reais: identifica-os com as operações de abstração imaginativa do pensamento e, ao fazê-lo, transfigura as forças enfrentadas nos argumentos em conflito de uma controvérsia discursiva. Contradizer é *dizer contra outro dizer*; e em virtude desse tratamento lógico-discursivo dos conflitos, a legitimidade das razões adversas será estabelecida pela mediação (o ponto de vista que avalia e julga) que decide sobre suas consistências recíprocas.

Em segundo lugar, o ordenamento e *hierarquização* dos conflitos (outra operação que realiza a lógica da contradição) permite que tais conflitos sejam caracterizáveis como *principais e secundários, essenciais e inessenciais, necessários e contingentes*. Dessa forma, aquilo que de certa perspectiva se vive como crucial e urgente é submetido à medição pública do seu valor, a qual limita sua expressão ao espaço restringido que lhe atribuem certos critérios preestabelecidos de relevância social, ao mesmo tempo em que o condena à espera – acaso infinita – de que algum dia chegue a hora de seu protagonismo. Aquilo catalogado como secundário, inessencial ou contingente, somente o é para um ponto de vista exterior que, desconsiderando a diferença constitutiva que o singulariza, arroga-se o direito de relativizá-lo e sacrificá-lo a outras prioridades. A lógica da contradição implica, então, essa capacidade de dar um rodeio totalizador em torno de uma multiplicidade conflitiva a partir da mobilização de um determinado *conflito central*, que é aquele que permite calcular as distâncias (entre o principal e o secundário), hierarquizar as lutas segundo seu fundamento (essencial ou inessencial) e, finalmente, ordenar a estrutura do campo político (separando o necessário do contingente).

Finalmente, a lógica da contradição conduz a pensar os conflitos sob o prisma de sua *resolução*. E se assim funciona, é porque tende a pressupor que todo conflito é, de algum modo, o resultado de uma quebra circunstancial e transitória de uma ordem social originária. As diferenças *reais* são, no fundo, visualizadas como dissolventes e como pura negatividade, de modo que se espera a intervenção que possa reconduzi-las para um plano superior que garanta o “retorno à ordem”. O imperativo da resolubilidade dos conflitos é, portanto, a verdadeira causa que põe a *trabalhar a negatividade* ao serviço do “restabelecimento” da Identidade (do corpo social, dos valores, etc.). E é o mesmo imperativo o responsável pela cisão do social e do político, que faz com que essa segunda instância – que se exprime na forma da unidade estatal – fique a cargo da *decisão* capaz de reintegrar o que se manifesta conflitivo à identidade da comunidade.

Frente a esses problemas, Deleuze – como já insinuamos – é o inspirador filosófico de um caminho que enfrenta as ilusões associadas à ordem imaginária da contradição afastando-se dela, em direção ao solo firme de uma ontologia da diferença. Com esse movimento, trata-se de fugir dessa lógica imaginária que considera a política como a instância que autoriza a “passagem” da multiplicidade dos conflitos sociais para o espaço

público de sua resolução (a transcendência estatal) a condição de homogeneizá-los e organizá-los em uma única “cartografia” espaço-temporal.

Mas acontece às vezes, entretanto, que a tentativa de evadir a dinâmica imaginária posta em jogo pela contradição produz o efeito paradoxal de que o que se perde de vista é precisamente a estrutura real dos conflitos sociais. E, além de tudo, foi precisamente Espinosa quem insistiu em que não podemos “fugir” da lógica imaginária que organiza a vida em comum, mas devemos trabalhar *ao interior* da imaginação para compreender seus efeitos (onde tal *compreensão* não sugere a possibilidade de não estar sujeitos a esses efeitos, mas sim a possibilidade de não ser presos de seu *desconhecimento* – e das dinâmicas opressivas que o requerem).

Uma reconsideração crítica da contradição, que considere essa impossibilidade de evadir-se da lógica imaginária em sua fusão com os conflitos reais, exige ter em conta o fato crucial de que os conflitos nas sociedades contemporâneas, sendo variados e multiformes, caracterizam-se também por um movimento de interiorização, quer dizer, por uma tendência a transformar-se em *conflitos internos* das próprias potências ou identidades em luta. Nesse sentido, o discurso que concebe a política em termos de contradição não envolve pura e simplesmente o apaziguamento da conflitividade social que pretende representar: constitui ainda o “modelo” mais adequado para pensar como essa conflitividade se irradia para o interior dos sujeitos em luta. Por isso, se persistirmos nessa interrogação, Marx deixa de ser só um nome a ser invocado; ao mesmo tempo em que outro nome, o de Espinosa, se torna reivindicável – especialmente se se realizar o esforço de “despositivizar” o espinosismo, isto é, o esforço de relativizar a imagem estendida de que representaria um caminho do pensamento oposto e incompatível com as vias da negatividade crítica. Pois é possível sustentar, a partir de um espinosismo também rigoroso, duas coisas que entram em polêmica com sua leitura deleuziana: *A diferença não é absoluta; e o conflito – suscetível de ser compreendido como contradição – pode ser interno.*

IV.

Procuremos agora reconectar este itinerário com o começo de nossa exposição. Sugerimos que certo ponto chave polêmico vinculado à relevância filosófica

contemporânea do pensamento de Marx tensionava o campo daqueles pensadores que consideramos *afetados* por Espinosa (no sentido descrito por Macherey), campo que incluía desde um autor como Freud (para quem o pensamento espinosano podia atualizar-se como atmosfera especulativa sem que fosse necessário pronunciar seu nome ou reproduzir suas teses) até uma pensadora como Chauí (que fez de Espinosa o objeto explícito de suas investigações mais importantes). Pois bem, honrando agora, por fim, o nome desta mesa², vale dizer algumas palavras sobre uma filósofa brasileira *explicitamente* espinosana. Explicitamente espinosana e implicitamente marxista; pois o que resulta interessante, para o caso, é que seu modo explícito de ser espinosana é um modo implícito de ser marxista. Se considerarmos o pensamento de Chauí segundo a forma em que, conforme assinalamos, ela considera o pensamento de Espinosa, podemos afirmar também que “sua obra é expressiva de uma configuração histórico-cultural que a excede”; e que, simultaneamente, “recorta-se do fundo de sua época”, graças ao peculiar modo de expressar a singularidade de uma situação, de um olhar e de certos compromissos. Assim, a forma em que se foram configurando suas buscas intelectuais deve ser associada não somente às lutas pela democratização social, cultural e política no Brasil dos anos sessenta em adiante, mas também ao clima de ideias no contexto do qual, naqueles mesmos anos sessenta, gerou-se aquela “virada espinosana” na tentativa de pensar de outra maneira o legado de Marx. Em relação a isso encontramos em um texto de Chauí do ano 1983 um posicionamento explícito sobre o debate que nos ocupa:

A busca de uma tradição de pensamento não-hegeliana para a obra de Marx pode ter como conseqüência a anulação do papel decisivo da dialética de e em Marx, podendo levar, por exemplo, a abandonar a contradição pela oposição real kantiana (como em Colletti) ou pela “causalidade estrutural” supostamente espinosana (como em Althusser). Além disso, tal procedimento arrisca-se a neutralizar o trabalho do pensamento de Marx conquistando seu campo próprio de expressão, substituindo-o por um mosaico mecânico de “influências” variadas. (Chauí 9)

Comprovamos, então, a incumbência em relação àquela polêmica, que Chauí, entretanto, não localiza como eixo articulador de sua própria leitura de Espinosa. Por razões concretas que se apresentam nesse mesmo parágrafo: a busca de outra antecedência para Marx que não seja a de Hegel pode conduzir a anular o papel decisivo da dialética em Marx; e pode conduzir também a neutralizar o trabalho do pensamento de Marx, a maneira em que ele mesmo conquista seu próprio campo de expressão. Esses riscos apontados por

Chaui delimitam negativamente o que ela entende como “compreensão de uma obra filosófica”. Trata-se de pôr em movimento uma pluralidade de recursos metodológicos e interpretativos, históricos e filológicos, para não suprimir a distância que separa o escrito por um autor em certo contexto histórico e a situação atual do leitor. Somente o respeito dessa distância permite evitar anacronismos e distorções conceituais e, ao mesmo tempo, favorecer a força expressiva da obra do passado em sua acolhida por um presente capaz de perceber nela algo do caráter universal de certos dilemas humanos. Esse é o “método”, então, que Chaui aplica em sua leitura de Espinosa. O mesmo método que lhe permite alertar sobre a perda do *papel decisivo da dialética em Marx* em caso de ceder à tentação de transformá-lo em espinosista, é aquele que a faz investigar o *papel decisivo da imanência em Espinosa*, sem ceder à tentação de dialetizá-lo; procurando, pelo contrário, reconstruir “o trabalho de pensamento” de Espinosa “conquistando seu campo próprio de expressão”.

E, entretanto, esse interesse, o interesse por Espinosa, responde também em Chaui, podemos supor, àquele grande chamado de atenção sobre sua filosofia no campo do pensamento crítico e político, cujos responsáveis mais eminentes foram Althusser e Deleuze. Dessa maneira, a obra de Chaui pode ser lida como resposta peculiar à interpelação de um grande programa teórico: aquele que Althusser formulou como “uma busca em Espinosa da filosofia ausente em Marx”. Se a filosofia espinosana, segundo esse programa, pode ser concebida como aquela que melhor exprime os desejos de emancipação que orientaram as análises histórico-críticas do modo de produção capitalista por parte de Marx, entende-se nossa afirmação de que fazer de Espinosa o objeto explícito de uma investigação filosófica rigorosa e de grande fôlego, como a de Chaui, pode ser um modo peculiar de ser implicitamente marxista. Por isso, seria possível “fazer dizer” a Chaui algo homólogo àquilo que disse Freud quando se referiu à sua relação com Espinosa. Bem poderia ela dizer: “Não há razão para mencionar expressamente o nome de Marx em minhas pesquisas sobre Espinosa, pois concebi minhas hipóteses a partir da atmosfera criada por ele”.

V.

Para nós, ser *implicitamente marxistas* (isto é: admitir que dependemos como pensadores críticos de certa atmosfera criada por Marx) se torna compatível tanto com a

aceitação do enriquecimento recíproco que pode se dar entre um pensar dialético e uma inspiração espinosana, quanto com a afirmação de nossa particular situação latino-americana de enunciação. Dissemos que era necessário aceitar as críticas que se formularam à dialética e à lógica da contradição, sem abandonar por isso um pensamento capaz de dar cabimento às tensões irreduzíveis da realidade, aquelas tensões às quais a dialética idealista não foi capaz de fazer justiça. Pois bem, é justamente um trabalho do pensamento crítico aquele que pode batalhar contra aquela pulsão homogeneizante, hierarquizadora e resolutória do pensamento dialético. De que maneira? Enfrentando a interpelação permanente que pretende homogeneizar as forças e o sentido dos conflitos com a constatação da heterogeneidade radical dos atores sociais, no que se refere a suas histórias e suas experiências, seus interesses, perspectivas e valores. O qual implica um reconhecimento da abertura incessante dos processos de construção das identidades e das hegemonias políticas, que não precisa, por sua vez, desconhecer as complexidades das relações sociais de dominação nas quais esses processos se realizam. Um conceito *outro* de contradição pode sustentar a tensão entre ambas as ênfases, tentando expandir as potencialidades democráticas e transformadoras das distintas situações. Do mesmo modo, uma lógica materialista da contradição seria aquela capaz de perceber os deslocamentos, inversões e mudanças de ordem que explicam que, em certa conjuntura, o supostamente secundário possa revelar-se como fonte privilegiada de conflitividade e o que foi considerado inessencial possa manifestar sua urgência social. Finalmente, a idéia de resolubilidade também tem de ser submetida à confrontação com a irresolubilidade constitutiva da conflitividade social, associada ao fato de que os conflitos persistem para além de sua resolução pontual, em virtude de uma potência de repetição inerente à constituição de toda sociedade. Este dispositivo crítico, em definitivo, não estaria atuando a favor da instauração de uma Identidade (com maiúscula), mas permitiria conceber uma noção negativa ou crítica da identidade, graças à qual as ideias de cooperação, comunicação, reconhecimento ou entendimento mútuo poderiam ser expropriadas do imaginário da ordem e da harmonia, para ser articuladas segundo certa noção de “paz” que abertamente se sustenta sobre a conflitividade produtiva da existência comum. Parece-nos – e com esta afirmação concluímos – que nossa atualidade latino-americana constitui um contexto privilegiado para esse tipo de exercícios críticos.

CROSSED READINGS. SPINOZA AND MARX

Abstract: In this article, we inquiry the contemporary readings of Spinoza according to two axes: one that considers the way, more or less explicit, in which the interpreter invokes the name of the philosopher; another that, in view of the encounters between Spinozism and Marxism, points out different positions in the controversial about “contradiction”. Leveraging these intersections, would it be possible to conceive another idea of contradiction which, taking into account the critics of its mystifying effects, may serve to think the complexity of contemporary political processes?

Key-words: Spinoza, Marx, contradiction, reading, politics.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ALTHUSSER, L. “Marx y Freud (1976)”, em *Nuevos Escritos*, Barcelona, Laia, 1978.
2. _____. “La querelle de l’humanisme”, em *Écrits philosophiques et politiques II*, Paris, Stock/Imec, 1995.
3. _____. “La única tradición materialista (1985)”, em *Youkali. Revista de las artes y el pensamiento*, N° 4, Dic. de 2007. Disponível em: <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>
4. _____. “Defensa de tesis en la Universidad de Amiens (1975)”, em *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008.
5. _____. “¡Por fin la crisis del marxismo! (1977)”, em *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008.
6. _____. “Elementos de autocrítica (1972)”, em *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008.
7. ALTHUSSER, L. & BALIBAR, E. *Para leer El Capital*. Madrid, Siglo XXI, 1998.
8. DELEUZE, G. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
9. CHAUI, M. “Marx e a democracia (o jovem Marx leitor de Espinosa)”, em FIGUEIREDO, E. L., CERQUEIRA, G. F., KONDER, L. (Eds.), *Por que Marx?*, Rio de Janeiro, Graal, 1983.
10. MACHEREY, P. *Avec Spinoza, Études sur la doctrine et l’histoire du spinozisme*. Paris, PUF, 1992.
11. TOSEL, A. *Du matérialisme de Spinoza*. Paris, Kimé, 1994.
12. YOVEL, Y. *Espinosa e Outros Hereges*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

NOTAS

¹ Carta de Freud a Lothar Bickel, 28 de Junho de 1931. Citada em Yovel 12, p. 139.

² “Brasil e Argentina” foi o nome da mesa em que este trabalho foi lido nas jornadas *Marxistas leitores de Espinosa*.