

ALÉM DO *CLÍNAMEN*: EXPANDINDO O CÂNONE DO “MATERIALISMO DO ENCONTRO” DA ÚLTIMA FASE DE LOUIS ALTHUSSER

Felipe Melonio Leite¹

Resumo: Este artigo investiga a última fase do pensamento de Louis Althusser, centrando-se na expansão do cânone do "materialismo do encontro" para além do *clinamen* epicurista, com ênfase na incorporação da filosofia heraclítica. Argumentamos que a noção de *fluxo* proposta por Heráclito — associada à imprevisibilidade e ao dinamismo da realidade — oferece uma chave interpretativa para compreender a radicalização do materialismo aleatório de Althusser, especialmente em seus textos inéditos pós-1980. Por meio da análise de arquivos do filósofo francês (disponíveis no IMEC, França) e de diálogos críticos com autores como Vittorio Morfino e Carlos Henrique Escobar, demonstramos que a dialética heraclítica, longe de ser um resíduo hegeliano, emerge como um componente central para desestabilizar leituras deterministas do materialismo. O artigo estrutura-se em três eixos: (1) a crítica às interpretações que opõem "materialismo do encontro" e dialética; (2) a reconstrução da influência de Heráclito nos escritos tardios de Althusser; e (3) a expansão do cânone materialista para incluir Hesíodo e os sofistas como precursores de uma filosofia da contingência. Concluímos que a síntese entre o *clinamen* e o *fluxo* heraclítico não apenas enriquece a teoria althusseriana, mas também revitaliza o potencial político do materialismo, ao afirmar a história como um campo aberto de encontros aleatórios e lutas contingentes. O estudo contribui para debates contemporâneos sobre pós-marxismo, ontologia materialista e a recepção da filosofia pré-socrática na teoria crítica.

Palavras-chave: Materialismo do encontro; Louis Althusser; Heráclito; Clinamen; Contingência

BEYOND THE CLINAMEN: EXPANDING THE CANON OF THE "MATERIALISM OF THE ENCOUNTER" IN LOUIS ALTHUSSER'S FINAL PHASE

261

Abstract:

This article investigates the final phase of Louis Althusser's thought, focusing on the expansion of the "materialism of the encounter" beyond the Epicurean *clinamen*, with an emphasis on the incorporation of Heraclitean philosophy. We argue that Heraclitus's notion of *flux*—associated with the unpredictability and dynamism of reality—provides an interpretive key for understanding the radicalization of Althusser's aleatory materialism, particularly in his post-1980 unpublished texts. Through an analysis of the French philosopher's archival materials (available at IMEC, France) and critical dialogues with scholars such as Vittorio Morfino and Carlos Henrique Escobar, we demonstrate that the Heraclitean dialectic, far from being a Hegelian residue, emerges as a central component for destabilizing deterministic readings of materialism. The article is structured around three axes: (1) a critique of interpretations that counterpose the "materialism of the encounter" and dialectics; (2) a reconstruction of Heraclitus's influence on Althusser's late writings; and (3) an expansion of the materialist canon to include Hesiod and the Sophists as precursors to a philosophy of contingency. We conclude that the synthesis between the *clinamen* and Heraclitean *flux* not only enriches Althusserian theory but also revitalizes the political potential of materialism by affirming history as an open field of random encounters and contingent struggles. The study contributes to contemporary debates on post-Marxism, materialist ontology, and the reception of pre-Socratic philosophy in critical theory.

Keywords: Materialism of the encounter; Louis Althusser; Heraclitus; Clinamen; Contingency

¹ Professor Substituto de Ciência Política - UFRJ; Bacharel em Ciências Sociais - UFRJ; Mestre em Ciência Política - UFF; Doutorando em Filosofia e em Ciência Política - UFF - fmelonio@yahoo.com.br - <https://orcid.org/0000-0002-4513-4921>

1. Introdução

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

Althusser, no momento da etapa autocrítica de sua produção², buscou dotar de precisão o conceito filosófico de matéria. Como observa Luca Pinzolo, o professor da *Rue d’Ulm* pensa a matéria em uma conceitualização *filosófica*, distinta da concepção *científica*, ou seja, em uma abordagem onde não há objeto delimitável *a priori*. No lugar do referido objeto temos uma prática, conflitiva, de demarcação a favor da novidade da produção de objetos do conhecimento: “È una presa di posizione, che, di contro all’idealismo ed all’empirismo afferma la *reale* esistenza dell’oggetto cui l’attività conoscitiva si rivolge, nonché la distinzione e l’autonomia del piano del pensiero rispetto a quello del reale [...]” (PINZOLO, 2012: 20)³.

O “*encontro*” ou o “*aleatório*”, como observamos, não é uma conceitualização recorrente no corpo teórico marxista. Associado ao *materialismo* temos, comumente, outra figura, a da *dialética*. Althusser, por sua vez, buscou, desde a etapa clássica de seu pensamento, afirmar a distinção entre a sua interpretação da abordagem marxista da dialética frente as

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

³ “É uma tomada de posição, que, contra o idealismo e o empirismo, afirma a *real* existência do objeto cuja a atividade cognitiva se dirige, bem como a distinção e a autonomia do plano de pensamento em respeito aquele do real” (tradução nossa)

leituras que dão maior peso à herança hegeliana. A dialética marxista, como é sabido, é interpretada por Althusser como uma maneira apartada da tradicional figura da inversão do modelo hegeliano, notadamente pela introdução do caráter *sobredeterminado* e *descentrado* da contradição real. Como já era percebido no texto *Contradição e sobredeterminação*, reunido no *Pour Marx*: “É então decididamente impossível manter, em seu aparente rigor, a ficção da ‘inversão’. Pois, na verdade, *Marx não conseguiu, ‘invertendo-os’, os termos do modelo hegeliano de sociedade*. Ele substituiu-os por outros, que têm com eles apenas longínquas relações.” (ALTHUSSER, 2015: 85)

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

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

263

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

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

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

Em texto:

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

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

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

264

Expandiremos, aqui, essa linha apresentada por Althusser. Ir além do momento fundador epicurista, mais centralmente, ir além do *materialismo do encontro* para retomar uma figura filosófica que foi, pelo próprio Althusser clássico traçada, a saber, a especificidade, sem precedentes, da *dialética marxiana*⁴.

⁴Carlos Henrique Escobar saúda os méritos de Althusser em permitir a construção de um sólido marxismo não-hegeliano. Nossa tese segue, portanto, o conjunto de nosso trabalho em buscar desenvolver essa abordagem ao marxismo: um Marx que não necessite do arcabouço hegeliano. Não por pura falta de simpatia mas por saber como os retornos idealistas, burgueses e logocêntricos incidem no procedimento oposto.

Vale a direta citação do *Marx trágico*:

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

Especificidade, entretanto, com uma fonte nítida: o *fluxo heraclítico*. Algo que marca, como veremos, a filosofia que é contemporânea ao próprio Althusser⁵.

É em um texto *jamaís publicado*⁶ de Althusser que encontramos uma interpretação direta da filosofia heraclítica, como vemos:

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

Ao afirmar o eterno fluxo heraclítico, *ao lado*, do materialismo aleatório epicurista, não teríamos, na última fase de Althusser, apenas um *materialismo do encontro*, mas uma *dialética do aleatório* e do *acaso*? É uma questão em aberto que pretendemos dar conta na pesquisa direta aos textos do autor que nunca foram publicados.

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

Além disso, não é um fenômeno no mínimo curioso que, tempos depois das filosofias platônicas e aristotélica que se expandiram rumo à totalidade, tenham emergido novos sistemas que não se basearam nessas ricas formas de pensamento, mas, com um olhar retrospectivo, voltaram-se para as escolas mais simples – para os filósofos da natureza no tocante à física, para a escola socrática no tocante à ética? Ademais, por que razão os sistemas que surgiram depois de Aristóteles encontraram seus fundamentos praticamente prontos no passado? Por que Demócrito se associa com cirenaicos, e Heráclito, com os cínicos? Será por acaso que, em epicuristas, estoicos e cétricos, estão

⁵ Nossa tese, julgamos, traz uma pequena expansão para a afirmação de Toni Negri (2022: 182-3) de que haveria um certo deleuzianismo no último Althusser. Podemos pensar, ao contrário, ambos os autores, em todas as “fases” como intérpretes não do ‘pós-moderno’ mas da produção material incessante e “sem perdão”.

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

⁶ Pesquisa informal que fiz com althusserianos participantes de redes e fóruns de internet, acerca da não publicação dos textos referidos, retornou com a seguinte tese: grande parte dos artigos escritos na fase posterior ao estrangulamento da esposa Hélène continham uma perspectiva política prática que traria óbvios embaraços para um intelectual, do porte de Althusser, que socialmente estava fadado ao silêncio. Muitos dos textos se tornaram de publicação direta proibida por indicação dos detentores do espólio do filósofo.

representados de modo completo todos os aspectos da autoconsciência, só que cada um como uma existência específica? (MARX, 2018: 31)

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

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

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

266

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

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

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

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

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

267

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

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

É, no entanto, entre os diálogos *Parmênides* e *Teeteto* que surge uma nova forma da pensar em Platão. Cresce a impossibilidade de rejeição à contradição, de considerá-la como

signo do não-ser. Althusser afirma que Banu nomeia essa fase de “Hereclatismo Instaurado”. Os textos *O Sofista*, *O Político* e *Políbio* apresentariam os resultados da autocrítica que advém de *Parmênides*. Percebe-se uma aceitação da contradição na esfera das ideias. Assimilam-se o “não-ser”, a complexidade, o movimento ao lado da integridade do mundo sensível.

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

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

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

Heráclito emerge, portanto, não apenas como o precursor de uma maneira de construir o pensamento pelo movimento e dinamismo. Sua inspiração permite, observa-se, atestar a resiliência material da concretude social e seu eterno desafio para todas as pretensões de formalização última. Dialética e materialismo, combinados, que retorna e é desenvolvido na última fase de Althusser, como veremos.

3. Expandindo o cânone para além do *clínamen*

A figura da chuva de átomos no vazio, em linha reta na acepção democrática, e dotada de *clínamen* em sua leitura epicurista aparece como ponto inicial do cânone do materialismo do encontro como descrito no texto *A corrente subterrânea do materialismo do*

encontro, de 1982. “Chove. Que este livro seja, então, de início, um livro sobre a simples chuva.”, passagem que abre o póstumo, evidencia essa centralidade; em fidelidade ao materialismo da “chuva de átomos” toda a linha teórica do encontro se estabelece: “a *chuva* do paralelismo de atributos infinitos de Espinosa e de outros autores ainda como Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger e Derrida” (ALTHUSSER, 2005: 9).

Devemos, portanto, compreender o fulcro desse cânone que, seguindo a tese do presente texto, se expandirá. É bela a imagem construída no primeiro capítulo do livro *Un atomismo per Althusser*, de Guido Mangialavori. O capítulo, intitulado *La caduta del diavolo*, demonstra que o fato do desvio só pode ser interpretado como algo diabólico. Demonstra: “Gli angeli perseverano nel bene, ovvero si mantengono nella rettitudine che pertiene loro fin della’origine, grazie alla buona volontà che Dio ha dato loro [...] Il diavolo abbandona la rettitudine e devia, [...] per il semplice uso della volontà [...] (MAGIALAVORI, 2024: 30)⁷. Desvio como criação de um mundo além do *já-sempre-estabelecido*. Como possibilidade de existência diversa ao determinado, como abertura, pela via do encontro, ao aleatório e ao devir.

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

[...] la doutrina di Epicuro si sviluppa e si fa spazio in polemica con il pensiero dominante, quello platonico-aristotelico, e che il concetto de *clinamen* non trova il suo posto fin dallo’inizio nel sistema epicureo, ma vi si forma e si sviluppa in seguito. [...] Epicuro adotta così il concetto della *’acatonamaston* aristotelico e, comprendendone la fecondità, lo declina su due delle più aspre critiche rivolte all’antico atomismo di Democrito: la critica al determinismo psicologico e la critica al determinismo fisico. No finisce qui: Epicuro, com il *clinamen*, intende netralizzare in un colo solo, oltre al determinismo fisico e psicologico, anche il determinismo logico, il principio di contraddizione [...] (MANGIALAVORI, 2024: 48-50)⁸

⁷“Os anjos se preservam no bem, ou seja, si mantêm na retitude que ao seu fim desde a orgiem, graças a boav ontade que Deus lhes concedeu [...] O diabo abandona la retitude e desvia [...] pelo simples usufruto da vontade [...]” (tradução nossa)

⁸ “[...] A doutrina de Epicuro se desenvolve e ganha espaço em polêmica com o pensamento dominante, o platônico-aristotélico, e o conceito de clinamen não encontra seu lugar desde o início no sistema epicurista, mas se forma e se desenvolve posteriormente. [...] Epicuro adota assim o conceito da acatamáston aristotélica e, compreendendo sua fecundidade, o aplica a duas das críticas mais agudas dirigidas ao antigo atomismo de Demócrito: a crítica ao determinismo psicológico e a crítica ao determinismo físico. Não termina aqui:

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

É o que ressalta Althusser ainda em 1982:

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

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

270

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

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

A lógica do encontro permite, por sua vez, um estudo dos elementos da história sempre baseado nos seus próprios e internos critérios de emergência. Os elementos históricos existem e se combinam em sua própria realidade, sem a necessidade de uma razão garantidora por trás, já que são lastreados no aleatório do encontro.

Epicuro, com o *clinamen*, pretende neutralizar em um só movimento, além do determinismo físico e psicológico, também o determinismo lógico, o princípio da contradição [...]” (tradução nossa)

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

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

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

271

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

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

A dialética, aqui, emerge sob a imagem do fluxo, do movente, ou, para pensar a realidade social, como a constatante transformação atrelada ao surgimento de subjetividades e moralidades. Jamais como um método para a emergência epistêmica da verdade e sim como o próprio aquilo *se trata*, o primado da produção social por excelência. Heraclítico, ainda segundo

Escobar, “[...] *tudo é fluente* e que significa um apelo à *imagem* da dialética (mais heraclitiana que hegeliana) à maneira de um pensamento capaz do materialismo de Marx, e tão somente capaz porque em desencontro com a dialética hegeliana” (ESCOBAR, 1993: 89)

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

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

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

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

Althusser afirma, na sequência do texto, que o procedimento acima descrito deságua nos estoicos, em Maquiavel, Espinosa e Marx. Filia, assim, o materialismo marxista

no fazer sofista; nota-se um importante caminho alternativo às tradições que ancoram o núcleo do proceder marxista ao racionalismo grego clássico⁹.

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

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

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

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

Na visão do texto o que temos são omissões arbitrárias em Heidegger; o *Filósofo da Floresta Negra* não teria realmente levado em conta os atomistas da antiguidade, Homero, Hesíodo, muito menos os estoicos. Temos, nesse ponto, uma indicação da posterior expansão

⁹ Podemos colecionar, como exemplo, a interpretação lukacisana do marxismo: “Em primeiro lugar, Lukács assinala que Marx percebe o procedimento abstrativo (método; epistemologia) como forma de alcançar determinações abstratas (ser; ontologia) constitutivas da essência do objeto. Central aqui é a dialética entre essência e aparência (ou fenômeno), que possui um longínquo passado filosófico. Mesmo sem entrar no âmbito da discussão dessas categorias em filosofias que desempenharam influência decisiva sobre Marx, como a de Aristóteles e a de Hegel, é possível defender uma interpretação do modo como Marx as concebeu baseada precisamente nos trabalhos ontológicos de Lukács.” (MEDEIROS; BONENTE, 2020: 12-3)

do que tratamos como cânone em Althusser. Vejamos, Hesíodo e Homero não tinham aparecido como autores da linhagem materialista proposta em outros trabalhos.

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

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

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

274

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

Os dois textos acima referidos expandem o cânone para dois momentos fundamentais do pensamento ocidental, como dito, os sofistas; Hesíodo e Homero. O heraclitismo, por sua vez, já era anunciado no já célebre texto de 1982, quando o pensador pré-socrático é evocado como exemplo de abordagem materialista por excelência. Ao par do “pegar o trem em movimento”, imagem cara não apenas a Althusser mas ao próprio deleuzismo¹⁰,

¹⁰ “O problema para Deleuze e Guattari, no entanto, estaria no modo como Clastres explica o surgimento do Estado com uma passagem brusca de uma sociedade sem Estado para uma sociedade com Estado., mantendo assim dois polos opostos, radicalmente separados e que não parecem ter comunicação entre si. [...] Se os dois autores

aparece a “água de Heráclito” como exemplo de “pensamento *sem origens nem fins*”. Vejamos em texto:

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

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

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

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

concordam que o Estado surge de um golpe, bruscamente, eles problematizam o fatode que, apartir dessa concepção, as sociedades sem Estado e sociedades com Estado sejam consideradas como duas forças independentes, sobretudo, que o advento do Estado deixe de considerar uma presença permanente das forças nômades, inclusive de modo intrínseco e até sendo imprescindíveis às sociedades com Estado. [...] Assim como ele não pode prescindir, muitas vezes, de movimentos de troca, circulação e expansão que têm um componente decisivamente nômade, como vimos no caso da relação entre bandeirantes e cowboys, a expansão colonial e a ocupação dos territórios que constituíram os Estados do ‘novo mundo’ colonial.” (GUÉRON, 2020: 172-3)

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

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

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

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

Althusser empreende, em seguida, uma análise de sua conjuntura. A mesma vai culminar no que acima Morfino constatou como “posição messiânica” do comunismo no autor. Para nós é interessante, entretanto, constatar que o texto afirma a necessária existência de “relações comunistas existentes nos interstícios do imperialismo” e nelas aposta. Assim como haviam “relações mercantis nos interstícios do escravismo”, na imagem de Marx evoca “Deus existe nos interstícios”. Aqui é onde Althusser relembra, derradeiramente, Heráclito “o mundo é um fluxo imprevisível”, interpreta, “o mundo é um rizoma”.

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

4. Conclusão

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

277

6. Referências Bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Campinas: UNICAMP, 2015.

ALTHUSSER, Louis. **A corrente subterrânea do materialismo do encontro (1982)**. *Crítica Marxista*, v. 20, p. 9–48, 2005.

ALTHUSSER, Louis. **Thèses de juin**. . Caen: Imec. , 1986

ESCOBAR, Carlos Henrique. **Marx trágico: o marxismo de Marx**. Rio de Janeiro: Taurus, 1993.

ESCOBAR, Carlos Henrique. **Marx: Filósofo da potência**. Rio de Janeiro: Taurus, 1996.

GUÉRON, Rodrigo. **Capitalismo desejo & política: Deleuze e Guatarri leem Marx**. Rio de Janeiro: Nau, 2020.

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.

MEDEIROS, João Leonardo; BONENTE, Bianca Imbiriba. **Considerações sobre o método de Marx a partir da Ontologia de Lukács**. Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política, v. 55, p. 1–22, 2020.

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

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

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

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

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. 2 São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MANGIALAVORI, Guido. **Un atomismo per Althusser**. Milano: Mimesis, 2024.

MANGOLIN, César. **Althusser e o materialismo do encontro: continuidade, complementariedade ou ruptura?** Crítica Marxista, n. 46, p. 17–25, 2018.

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

PINZOLO, Luca. **Il materialismo aleatorio: una filosofia per Louis Althusser**. Milano: Mimesis, 2012.