

## Só há história universal das contingências: Deleuze-Guattari com Marx via Althusser e Balibar

Frederico Pacheco Lemos<sup>1</sup>

**Resumo:** Partindo da *Introdução geral à crítica da economia política* de Marx, Deleuze e Guattari afirmam, em *O anti-Édipo*, que só há história universal das contingências. O que está em jogo nessa valorização do aspecto contingente da história universal segundo a leitura deleuzo-guattariana de Marx? Nossa hipótese é a de que uma boa via para compreender o sentido desta valorização da contingência é através de um exame de alguns comentários de Althusser e Balibar à obra de Marx, em que defendem que os encontros contingentes são mais importantes do que a lógica da necessidade histórica no materialismo marxista.

**Palavras-chave:** História universal – contingência – necessidade – materialismo – idealismo

## There's only universal history of the contingences: Deleuze-Guattari with Marx through Althusser and Balibar

**Abstract:** Deleuze and Guattari say, in *The Anti-Oedipus*, that, according to Marx, there's only universal history of the contingences. What's at stake with this valorization of the contingent aspect of universal history according to Deleuze and Guattari's reading of Marx? Our hypothesis is that the exam of a few texts of Althusser and Balibar about Marx may help us to comprehend the sense of this valorization.

**Keywords:** Universal history – contingency – necessity – materialism – idealism

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense. E-mail: fredericop.lemos@gmail.com

“A história universal não existiu sempre; a história como história universal é um resultado.”<sup>2</sup>

## Introdução

Como encontrar inocência suficiente para fazer história universal?, perguntam-se Deleuze e Guattari no início do terceiro capítulo de *O anti-Édipo*, que carrega ironicamente o título “Selvagens, Bárbaros, Civilizados”<sup>3</sup>. Certamente, a ambição de *O anti-Édipo* não é fazer história universal à maneira de um Kant, um Hegel ou um antropólogo evolucionista. Não se trata de traçar o desenrolar contínuo e progressivo de uma tendência da razão, do espírito ou da civilização em direção a seu fim. Trata-se, para Deleuze e Guattari, de fazer como Marx. Mais especificamente, trata-se de seguir escrupulosamente as regras de método propostas por Marx, especialmente no único texto<sup>4</sup> em que ele teoriza sobre seu próprio método: a *Introdução à crítica da economia política*, de 1857. É através de uma leitura original deste manuscrito (que compõe os *Grundrisse*), que Deleuze e Guattari propõem uma nova concepção de “história universal”, que supõe e desenvolve o método de Marx, ao mesmo tempo em que imprime nele modificações importantes. Neste trabalho, tentaremos argumentar como a tese de que “só há história universal das contingências”, presente em *O anti-Édipo*, é forjada em diálogo com alguns comentários de Althusser e Balibar a respeito da *Introdução* de 1857 de Marx.<sup>5</sup>

A incorporação das regras de Marx por Deleuze e Guattari é explicitada na seguinte passagem:

(...) é procedente compreender retrospectivamente toda a história à luz do capitalismo, mas sob a condição de se seguir exatamente as regras formuladas por Marx: primeiramente, a história universal é a das contingências e não a da necessidade; é a dos cortes e dos limites e não a da continuidade.<sup>6</sup>

É assim que definem o que deve ser feito: partir das condições atuais “do capitalismo aparentemente vencedor”<sup>7</sup> e, retrospectivamente, percorrer a história das contingências que nos trouxeram até estas condições atuais. Primado das contingências sobre a necessidade, primado dos cortes e limites (ou simplesmente da *descontinuidade*) sobre a continuidade: eis o primeiro traço do esquema marxiano segundo Deleuze e Guattari.

O argumento segue da seguinte forma, especificando o sentido deste primeiro traço do método herdado de (ou atribuído a) Marx:

Porque foram indispensáveis grandes acasos – espantosos encontros que poderiam ter-se produzido em outro lugar, num tempo anterior, ou nem

<sup>2</sup> MARX, *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*, p. 62.

<sup>3</sup> DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 185.

<sup>4</sup> Cf. ALTHUSSER, *Por Marx*, p. 148.

<sup>5</sup> Especialmente em *Por Marx e Ler o Capital* (publicados em 1965), como indica Igor Krtolica em seu artigo “Deleuze, entre Nietzsche et Marx: l’histoire universelle, le fait moderne et le devenir-révolutionnaire”.

<sup>6</sup> DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 185.

<sup>7</sup> DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 185.

sequer terem ocorrido – para que os fluxos escapassem à codificação e, em escapando, não deixassem de constituir uma nova máquina determinável como *socius* capitalista: por exemplo, o encontro da propriedade privada com a produção mercantil (...). Ou então, do ponto de vista da própria propriedade privada, o encontro dos fluxos de riquezas conversíveis, possuídas por capitalistas, com um fluxo de trabalhadores que possuem apenas sua força de trabalho (...).<sup>8</sup>

“Grandes acasos”, “espantosos encontros” que se produziram efetivamente na história e que determinaram o curso das transformações históricas: é isso que significa o primado das contingências. Note-se uso do plural naquele trecho citado anteriormente (“primeiramente, a história universal é a *das contingências* e não a da necessidade”), que marca precisamente que não se trata de um primado vazio e abstrato da “Contingência”, ou do “Acaso”, ou do “Destino”, que seria meramente o inverso do primado abstrato e espiritual da “Necessidade” da história segundo o modelo hegeliano. Note-se, nesse sentido, nesta última passagem, a menção aos *encontros reais* que deram conta de produzir a máquina capitalista moderna: encontro da propriedade privada com a produção mercantil, encontro dos fluxos de capital com o fluxo de trabalhadores livres etc. Veremos, em outro momento, que é precisamente o *encontro*, a *conjunção* entre todos esses fluxos descodificados que define a novidade da máquina social capitalista para Deleuze e Guattari (argumento que eles extraem, em parte, de Balibar).

Por fim, Deleuze e Guattari concluem o parágrafo fazendo uma indicação mais direta ao texto da *Introdução* de 1857 ao resumir – e subscrever – alguns aspectos das regras preconizadas por Marx:

(...) se é o capitalismo que determina as condições e a possibilidade de uma história universal, isto só é verdade na medida em que ele tem de se haver essencialmente com seu próprio limite, com sua própria destruição: como diz Marx, na medida em que ele é capaz de criticar a si próprio (pelo menos até certo ponto, o ponto em que o limite aparece, ainda que no movimento que contraria a tendência...). Em suma, *a história universal não é apenas retrospectiva, mas também contingente, singular, irônica e crítica.*<sup>9</sup>

Algumas questões se colocam diante desses trechos. O que está em jogo na afirmação de que para se fazer “história universal” é preciso partir do capitalismo e analisar a história retrospectivamente? Haveria aqui, sub-repticiamente, o retorno a um argumento evolucionista por parte de Deleuze e Guattari? Além disso, o que significa dizer que o capitalismo “tem de se haver com seu próprio limite, com sua própria destruição”, e que ele é “capaz de criticar a si próprio” ao menos “até certo ponto”? Para responder a essas perguntas preliminares precisamos analisar um trecho da *Introdução* (1857) de Marx e em seguida o comentário preciso que Maurice Godelier faz sobre o estatuto da “universalidade” do capitalismo em Marx (trecho citado, em parte, por Deleuze e Guattari).

---

<sup>8</sup> DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 186.

<sup>9</sup> DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 186 (grifo nosso).

Em seguida, trataremos do aspecto “contingente” da história universal e dos “encontros” e “conjunções” que desembocaram na formação do capitalismo, valendo-nos de algumas análises de Althusser e Balibar que parecem ter contribuído parcialmente para a leitura deleuzo-guattariana de Marx.

## A “história universal” em questão

Numa famosa passagem da terceira seção da *Introdução* de Marx (intitulada “O método da economia política”), lemos que:

A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc. A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco. Por outro lado, os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida. Do mesmo modo, a economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc. Mas de modo algum à moda dos economistas, que apagam todas as diferenças históricas e veem a sociedade burguesa em todas as formas de sociedade.<sup>10</sup>

Marx dá exemplo de uma categoria que exprime uma relação capitalista e que pode ser meio para a compreensão de relações pré-capitalistas: através da renda da terra, pode-se compreender (retroativamente) o tributo, a dízima. Porém, ressalta Marx, “*não se deve identificá-los*”<sup>11</sup>. Além disso, ele indica que na própria sociedade burguesa existem relações típicas a formações sociais pré-capitalistas de forma atrofiada ou mesmo dissimulada, por exemplo a propriedade comunal<sup>12</sup>. “Por conseguinte”, diz Marx – e é neste momento que ele introduz o essencial de seu argumento, que fornece a chave de compreensão para o trecho anteriormente citado, e que impede uma leitura “evolucionista” de seu método:

se é verdade que as categorias da economia burguesa têm uma verdade para todas as outras formas de sociedade, isso deve ser tomado *cum grano salis* [com um grão de sal]. Elas podem conter tais categorias de modo desenvolvido, atrofiado, caricato etc., mas *sempre com diferença essencial*.<sup>13</sup>

É preciso sublinhar que o principal para Marx não está, como se vê, no reconhecimento daquilo que há de comum entre categorias da economia burguesa e

---

<sup>10</sup> MARX, *Grundrisse*, p. 58.

<sup>11</sup> MARX, *Grundrisse*, p. 58 (grifo nosso).

<sup>12</sup> MARX, *Grundrisse*, p. 59.

<sup>13</sup> MARX, *Grundrisse*, p. 58 (grifo nosso).

formas de relações sociais pré-capitalistas, mas justamente em pensar aquilo que as *diferencia*. Neste momento, Marx está indicando sua diferença específica com relação aos economistas burgueses, sua crítica interna à economia política burguesa. Aqui deve-se ter a maior atenção com o texto de Marx, caso contrário, corre-se o risco de tomar o pensamento de Marx como o evolucionismo mecanicista mais clichê, de modelo biológico, retendo de todo esse parágrafo nada além da metáfora do homem e do macaco, como se a sociedade burguesa estivesse para o homem evoluído tal como as sociedades pré-capitalistas estariam para o macaco.

Enfim, onde está o “grão de sal” com que se deve tomar a afirmação de que as categorias do capitalismo contemporâneo são válidas para compreender as relações sociais não capitalistas? Está exatamente no aspecto *retrospectivo* e crítico dessa compreensão. Para Marx, só é possível compreender as categorias sociais do passado através da crítica das categorias dominantes no presente: “a Economia burguesa só chegou à compreensão das sociedades feudal, antiga e oriental quando começou a autocrítica da sociedade burguesa”<sup>14</sup>. Portanto, uma vez que o “capital é a potência econômica da sociedade burguesa que tudo domina”, é o capital mesmo que “tem de constituir tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada (...)” de uma análise materialista da história das categorias econômicas.

Seria impraticável e falso, portanto, deixar as categorias econômicas sucederem-se umas às outras na sequência em que foram determinantes historicamente. A sua ordem é determinada, ao contrário, pela relação que têm entre si na moderna sociedade burguesa, e que é exatamente *o inverso* do que aparece como sua ordem natural ou da ordem que corresponde ao desenvolvimento histórico. Não se trata da relação que as relações econômicas assumem historicamente na sucessão de diferentes formas de sociedade. Muito menos de sua ordem “na ideia” (...). Trata-se, ao contrário, de sua estruturação no interior da moderna sociedade burguesa.<sup>15</sup>

Diferentemente dos economistas, “que apagam todas as diferenças históricas e veem a sociedade burguesa em todas as formas de sociedade”, o método de Marx busca exatamente a diferença essencial que há entre o capitalismo e todas as formações sociais não-capitalistas, inclusive para explicitar o modo como o capital expande seu domínio com os “escombros” do mundo feudal e antigo, as velhas tradições, que são ora destruídas, ora conservadas, porém com função modificada, para que sirvam como instrumentos da reprodução do próprio Capital. Como diziam Marx e Engels já no *Manifesto comunista*, ressaltando o grande corte histórico entre o capitalismo e as formações pré-capitalistas:

A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. Essa subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação permanente e essa falta

---

<sup>14</sup> MARX, *Grundrisse*, p. 58.

<sup>15</sup> MARX, *Grundrisse*, p. 60.

de segurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes. (...) Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar (...).<sup>16</sup>

É por conta dessa especificidade do capitalismo que nos aproximamos da resposta das questões levantadas antes. É por conta dessa “subversão contínua da produção” que o capitalismo consegue comportar, “até certo ponto”, uma crítica de suas próprias relações, como dizem Deleuze e Guattari. Mas em que grau? Justamente, o capitalismo só vive sobre essa base instável de uma subversão contínua das relações sociais (descodificação generalizada) sob uma condição: a de que essa subversão *não ameace o conjunto da máquina social capitalista*, não ameace a reprodução em escala ampliada (a acumulação) do capital. É esta, resumidamente, a relação do capitalismo com seus limites segundo Deleuze e Guattari: se por um lado ele vive de ultrapassar todos os códigos primitivos e sobrecodificações despóticas para fazer passar e estender sobre o mundo sua própria axiomática de fluxos descodificados (regulada pela lógica das quantidades abstratas sob o equivalente geral), ampliando seus limites *internos*; por outro lado, ele reprime violentamente o próprio processo desterritorializante do qual depende a cada vez que o sistema tende a se saturar e atingir seu ponto de autodissolução, a cada crise que o ameaça de perder as condições de sua própria reprodução, isto é, na medida em que vive o risco de traçar sua própria morte (seu limite *externo*).<sup>17</sup> Este duplo movimento combinado (que apenas resumimos aqui) é o modo como Deleuze e Guattari leem as tendências que definem a dinâmica capitalista segundo Marx, especialmente a lei geral da acumulação capitalista e a lei da queda tendencial da taxa de lucro.

Provavelmente apoiados no texto de Marx que atenta para a diferença essencial que há entre capitalismo e pré-capitalismo, Deleuze e Guattari atribuem a Marx a ideia de que o capitalismo seria o “negativo” de todas as formações sociais<sup>18</sup>. Porque a máquina capitalista civilizada é a primeira máquina social a se construir sobre um tipo de fluxo material que sempre foi rechaçado, limitado e regulado pelos sistemas das máquinas sociais anteriores: os fluxos *descodificados*. *Grosso modo*, eis a tipologia das máquinas sociais de *O anti-Édipo*, ou, dito de outra maneira, o esquema de sua “teoria generalizada dos fluxos”: i) a máquina territorial primitiva funciona a partir de um rigoroso sistema de codificação de todos os fluxos sobre o corpo intenso da Terra (a agricultura, o parentesco, os mitos e o simbolismo, tudo será marcado, cortado, sobre o corpo da Terra, de modo a assegurar a reprodução social do grupo); ii) a máquina imperial bárbara é produzida a partir de uma sobrecodificação de todos os antigos códigos das comunidades primitivas sobre uma superfície própria que é a do corpo do déspota e sua burocracia (sob a forma do imposto, por exemplo, instaura-se um princípio de subjugação do corpo social por um ponto que lhe é transcendente, que não necessariamente aniquila os antigos códigos mas sempre os desterritorializa, na medida em que agora eles deixam de ser signos que só se referem a si mesmos e a seu princípio de territorialidade e passam a ser reportados ao Déspota e seu império: todos os códigos, todas as forças produtivas, toda a matéria social se torna miraculada e apropriável pelo Déspota); por fim, iii) a máquina capitalista civilizada opera uma determinada conjunção entre fluxos

<sup>16</sup> MARX; ENGELS, *Manifesto comunista*, p. 43.

<sup>17</sup> Sobre os limites internos e externos do capitalismo, cf. DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, pp. 52-53 e p. 498.

<sup>18</sup> DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 204 (grifo dos autores): “Se o capitalismo é a verdade universal, ele o é no sentido em que é o *negativo* de todas as formações sociais: ele é a coisa, o inominável, a descodificação generalizada dos fluxos que permite compreender *a contrário* o segredo de todas essas formações (...).”

descodificados (sobretudo os dois fluxos principais: de trabalhadores livres e de capitais) que assegura a produção e reprodução em escala ampliada (acumulação) do capital através de uma regulação axiomática da descodificação de todos os fluxos. É o capital que se torna, no capitalismo, o corpo pleno improdutivo que se apropria de todas as forças produtivas e dos resultados da produção, tal como um vampiro (trabalho morto que suga trabalho vivo<sup>19</sup>), valendo-se dos códigos e sobrecodificações (pátrias, raças, famílias, valores morais, formas jurídicas...) como meios a serviço de sua própria expansão, traduzindo-os e/ou destruindo-os segundo as exigências contingentes da situação atual do capitalismo mundial.

Mas o que está implicado em chamar de fluxos descodificados estes fluxos como os de trabalhadores “livres”, os de capitais acumulados, de desenvolvimento técnico-científico, etc.? Eles são descodificados porque se constroem sobre a dissolução de todos os códigos anteriores, sobre seus “escombros”, em seus “poros”. Mesmo as máquinas de sobrecodificação dos Estados serão subvertidas pela máquina capitalista, de modo que o Estado será tomado como peça a serviço do capital, das lutas entre capitais que se desterritorializam por todo o mundo e engendram a máquina capitalista mundial. A máquina capitalista só está efetivamente montada quando assume uma escala mundial, universal, porque só se erige a pleno vapor a partir do momento em que a burguesia dá conta de “criar um mundo à sua imagem e semelhança”<sup>20</sup>, formando um mercado mundial integrado:

Impelida pela necessidade de mercados sempre novos, a burguesia invade todo o globo terrestre. Necessita estabelecer-se em toda parte, explorar em toda parte, criar vínculos em toda parte. Pela exploração do mercado mundial, a burguesia imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. (...) No lugar do antigo isolamento de regiões e nações autossuficientes, desenvolvem-se um intercâmbio universal e uma universal interdependência das nações.<sup>21</sup>

Essa formulação do *Manifesto* nos ajuda, enfim, a compreender o que está em questão aqui e que reaparece na última seção da *Introdução* de 1857 de Marx de forma quase aforismática: “A história universal não existiu sempre; a história como história universal é um resultado”.<sup>22</sup> Relembremos nossa primeira questão: qual é o estatuto do “universal” na história universal que Deleuze e Guattari pretendem elaborar seguindo as pistas de Marx? Ou, dito de outra forma, em que consiste a “universalidade” do capitalismo que condiciona a análise materialista de toda a história da produção da vida material? Ora, o capitalismo é universal não por corresponder a uma tendência interior e necessária ao desdobramento da “História”, mas ao contrário, por uma *contingência* e sobretudo pelo efeito de *relações de forças* na história: o capitalismo é universal porque se *impôs* enquanto universal. Um comentário de Godelier, citado parcialmente por Deleuze e Guattari<sup>23</sup>, é importante a esse respeito:

---

<sup>19</sup> MARX, *O capital*, livro I, p. 307.

<sup>20</sup> MARX; ENGELS, *Manifesto comunista*, p. 44.

<sup>21</sup> MARX; ENGELS, *Manifesto comunista*, p. 43.

<sup>22</sup> MARX, *Grundrisse*, p. 62.

<sup>23</sup> DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 186.

A linha de desenvolvimento ocidental, longe de ser universal porque é encontrada em toda parte, aparece como tal porque não é encontrada em nenhuma outra parte. (...) Se é assim, por que a linha de desenvolvimento ocidental foi considerada por Marx e Engels como “típica” do desenvolvimento da humanidade? Em que sentido compreender a universalidade do que aparece agora como uma singularidade? Trata-se de um resíduo das ideias de superioridade do mundo capitalista sobre o resto do mundo, racismo disfarçado, pseudociência? Reconhecer uma forma “típica” de desenvolvimento supõe que, previamente, se tenha conhecimento da “linha geral” desse desenvolvimento, da natureza do seu movimento de conjunto. É possível captar retrospectivamente a natureza geral do movimento da história? Marx e Engels haviam tentado fazê-lo. (...) Em seu movimento de conjunto, a história tem feito passar a maioria dos povos de uma vida social sem classes às sociedades de classes. (...) Se o movimento de conjunto da história é tal, a forma “típica” de desenvolvimento da humanidade é aquela pela qual se realiza contraditoriamente o desenvolvimento máximo das forças produtivas e das desigualdades, das lutas de classes. Deste modo, para reconhecer, entre as linhas de evolução das sociedades, a linha típica, o critério a seguir consiste em buscar onde e quando foram realizados os maiores progressos das forças produtivas. A resposta é evidente e sem mistério: é a linha de evolução que deu nascimento ao capitalismo industrial (...). *Enfim, só a aparição do capitalismo industrial, ao permitir e impor a formação de um mercado mundial, tornou possível uma história universal sob a forma de uma submissão de todas as sociedades menos desenvolvidas ao seu próprio desenvolvimento, que é o das sociedades capitalistas ocidentais.*<sup>24</sup>

Segundo Godelier, a linha de desenvolvimento ocidental é, então, típica pois “só ela desenvolveu os máximos progressos” das forças produtivas só ela desenvolveu as “formas mais puras da lutas de classes”. É típica também porque “só ela criou as condições de superação, tanto para ela como para as demais sociedades, da organização em classes da sociedade”. Portanto, esta linha de desenvolvimento é típica porque “em seu desenvolvimento singular obteve um resultado universal. (...) A verdadeira universalidade da linha de desenvolvimento ocidental está pois em sua singularidade e não fora dela, em sua diferença e não em sua semelhança com as outras linhas de evolução”.<sup>25</sup>

Vemos então o sentido da “universalidade” do capitalismo: não é uma universalidade que já está lá desde o princípio e vai se realizando em figuras sucessivas, mas um universalidade singular, *contingente*, que só se torna universal como um efeito, *no fim do processo*, por subordinar as outras linhas de desenvolvimento à sua própria linha de desenvolvimento: das sociedades sem classes às sociedades com classes, e, paradoxalmente, abrir com isso a possibilidade de um novo tipo de revolução que ponha em questão a suposta necessidade histórica da própria forma da sociedade de classes.

---

<sup>24</sup> GODELIER, *Modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades*, pp. 54-59 (grifo nosso, tradução livre).

<sup>25</sup> GODELIER, *Modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades*, pp. 54-59.

Resta ainda compreendermos o estatuto da “contingência” que Deleuze e Guattari leem a Marx e em que medida esta concepção de contingência parece ser forjada em diálogo com estudos de Althusser e Balibar.

## A diferença da dialética marxista e a contingência na história

[E]ssa liberação de Marx em face de Hegel, essa reapropriação de Marx, essa descoberta dos mecanismos diferenciais e afirmativos em Marx, não é o que Althusser opera admiravelmente?<sup>26</sup>

Qual o objetivo geral da leitura realizada por Althusser da obra de Marx em 1965<sup>27</sup>? É distinguir, no interior do pensamento de Marx, elementos que lhe são próprios, e que são propriamente materialistas e fundam uma nova economia política; e outros elementos que são estranhos a seu sistema, que são idealistas e se apoiam na filosofia da história hegeliana. A premissa é a de que é preciso criticar os aspectos da obra de Marx que exprimem ainda compromissos com a filosofia hegeliana, e que por vezes nos atrapalham a perceber em que consiste propriamente a *novidade* ou a diferença de Marx. É disso que se trata, em linhas gerais, no “retorno a Marx” capitaneado por Althusser.

Mas como isso se dá efetivamente? Althusser sustenta que o procedimento de Marx não é simplesmente uma “inversão” de Hegel. Apesar do próprio Marx por vezes se referir a seu método materialista como consistindo numa “inversão” da dialética idealista de Hegel<sup>28</sup>, Althusser defende que se Marx tivesse apenas invertido a lógica hegeliana, permaneceria preso a suas estruturas e seus pressupostos.<sup>29</sup> Ou seja, permaneceria preso às determinações do método hegeliano, apenas aplicando-o a objetos diferentes (o mundo real, em vez de o mundo da Ideia). Se, ao contrário, concordamos que o que Marx faz é radicalmente diferente do que Hegel fez, não somente no que diz respeito à *natureza dos objetos* por ele considerados, mas também em seu próprio *método*, é preciso buscar com maior atenção em que consiste a diferença específica da dialética marxista.

Althusser compara o estatuto metodológico da “contradição” em Hegel e em Marx. Seria possível assimilar o uso da contradição entre eles? Para ele, a resposta deve ser negativa, pois Hegel fala de uma contradição que é um princípio simples espiritual que se desenrola de modo contínuo na História, através de diferentes figuras sucessivas que são totalizações de um momento histórico, cada figura reunindo, como equivalentes, todos os elementos díspares de uma conjuntura no interior de seu conceito. Ao passo que, em Marx, a contradição é *inseparável* de toda uma gama de múltiplas circunstâncias reais em desequilíbrio que a afetam diretamente, impedindo que um momento da luta de classes seja redutível a uma figura simples; impedindo até mesmo que a contradição fundamental “Capital-Trabalho” tenha qualquer sentido fora das circunstâncias e condições reais (políticas, jurídicas, ideológicas) em que se encarna. Se para Hegel as circunstâncias e condições concretas são indiferentes à contradição (são apenas o “fenômeno” em que se encarna a verdade necessária da contradição), para Marx, ao contrário, o que define a “contradição” é

---

<sup>26</sup> DELEUZE, “Gilles Deleuze fala da filosofia”, p. 187.

<sup>27</sup> Em *Por Marx e Ler o Capital*.

<sup>28</sup> Notadamente no *Posfácio* à segunda edição do livro 1 d’*O capital*.

<sup>29</sup> ALTHUSSER, *Por Marx*, p. 71-ss.

uma unidade complexa entre circunstâncias, correntes, tendências que atravessam o corpo social num momento dado e que *podem vir a se fundir numa unidade de ruptura* que efetivamente dá conta de transformar o corpo social. Note-se: “*podem vir...*”, pois não há nada que garanta que necessariamente uma contradição explodirá um dos elos da corrente de uma conjuntura, abrindo o presente histórico para o futuro de uma nova situação. Não está dado numa suposta necessidade espiritual da contradição qual o resultado real que tal ou tal estágio da luta de classes terá a partir de seu próprio conceito. Na verdade, se uma contradição terá ou não a força para virar uma situação política ao avesso é algo que depende de uma série de circunstâncias absolutamente contingentes.<sup>30</sup> É em função destas múltiplas determinações variáveis que dependem de jogos de forças e circunstâncias reais para definir o curso da contradição que Althusser propõe que a contradição marxista seja dita uma contradição *sobredeterminada* (marcada por uma “acumulação de determinações eficazes”<sup>31</sup>).

Althusser apresenta outro argumento importante sobre a especificidade da dialética marxista ao considerar os conceitos de totalidade social em Marx e em Hegel. O que vemos em Hegel? Segundo Althusser, Hegel conserva uma concepção de sociedade que retoma as aquisições da teoria política e da economia política do século XVIII e que considera que toda sociedade é, por assim dizer, constituída por duas sociedades: a sociedade civil e a sociedade política (Estado e tudo o que se encarna no Estado: religião, filosofia, etc).<sup>32</sup> Assim, esquematicamente, pode-se dizer que em Hegel a sociedade é constituída de um lado pela “vida material” e de outro lado pela “vida espiritual”, de tal modo que a vida material (a sociedade civil, a economia), “não é senão Astúcia da Razão”, quer dizer, apesar de aparentemente autônoma, ela é movida por uma lei exterior que é seu “Fim”: o Estado, a vida espiritual.<sup>33</sup>

Pois bem, há uma maneira, aí também, de inverter Hegel, gabando-se de engendrar Marx. Essa maneira consiste justamente em *inverter a relação dos termos hegelianos, ou seja, em conservar esses termos*: a sociedade civil e o Estado, a economia e a política-ideologia, mas transformando a essência em fenômeno e o fenômeno em essência, ou, caso se prefira, fazendo agir a Astúcia da Razão *a contrapelo*. Enquanto em Hegel o político-ideológico é a essência do econômico, em Marx seria o econômico que faria toda a essência do político-ideológico.<sup>34</sup>

Qual é o equívoco de se tomar a relação entre estrutura econômica e superestrutura político-ideológica em Marx como uma simples inversão do esquema hegeliano? Se isso fosse verdade, Althusser repete seu argumento, Marx estaria apenas conservando os termos de Hegel e a relação entre esses termos, embora invertendo o seu sentido. E se a economia fosse a “essência” que se manifesta no “fenômeno” da política, da ideologia, do direito etc., como poderíamos compreender uma tese tão conhecida como a de que a luta de classes (que é uma

---

<sup>30</sup> Cf. a análise althusseriana da teoria do “elo mais fraco” de Lenin a esse respeito, ALTHUSSER, *Por Marx*, p. 71-ss.

<sup>31</sup> ALTHUSSER, *Por Marx*, p. 88.

<sup>32</sup> ALTHUSSER, *Por Marx*, p. 84.

<sup>33</sup> ALTHUSSER, *Por Marx*, p. 84.

<sup>34</sup> ALTHUSSER, *Por Marx*, p. 84.

luta também *política*) é o motor da história.<sup>35</sup> Com Althusser, vemos que o que Marx faz é antes uma *subversão da relação que reinava entre os termos* de Hegel e mesmo *uma modificação dos próprios termos*. Marx inventa termos novos para exprimir relações novas, que não existem no hegelianismo, como o conceito de “classe social” ligado ao de “relações de produção”. O materialismo não é apenas o inverso do idealismo, sua diferença se revela mais profunda que isso.

Para distinguir a totalidade social de Hegel da de Marx, Althusser recorre à *Introdução* de Marx, em que lemos que o “concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade”<sup>36</sup>. Ele comenta:

*A Introdução... não é mais do que uma longa demonstração da tese seguinte: o simples jamais existe senão numa estrutura complexa; a existência universal de uma categoria simples nunca é originária, ela só aparece ao fim de um longo processo histórico, como o produto de uma estrutura social extremamente diferenciada; nunca lidamos portanto, na realidade, com a existência pura da simplicidade, seja ela essência ou categoria, mas com a existência de “concretos”, de seres e de processos complexos e estruturados. É esse princípio fundamental que recusa terminantemente a matriz hegeliana da contradição.*<sup>37</sup>

Se o todo de Hegel é simples e espiritual, indiferente às condições em que se encarna, o todo de Marx é complexo, estruturado segundo múltiplas determinações materiais (“síntese do diverso”), que definem suas circunstâncias reais, suas condições de existência. O todo contraditório de Marx é neste sentido “sobredeterminado”, efeito de níveis ou instâncias relativamente autônomas que coexistem numa mesma unidade estrutural complexa: o todo é o conjunto de estruturas distintas sobrepostas e conjugadas. É em função disso que Althusser recusa a abordagem economicista de Marx, que tenderia a ver na superestrutura apenas o epifenômeno da infraestrutura econômica, e defende que há uma *autonomia relativa* dos diferentes níveis que compõem a superestrutura de uma formação social, que só se integram diferencialmente na totalidade através da determinação em última instância operada pela economia. É por essa via que Althusser descobre os “mecanismos diferenciais e afirmativos” do pensamento de Marx, como disse Deleuze.<sup>38</sup> Antes de concluirmos, vejamos como esses mecanismos são postos em funcionamento através de um breve comentário ao caso da transição do feudalismo ao capitalismo.

## **A conjunção contingente que marca a “passagem” do feudalismo ao capitalismo**

---

<sup>35</sup> ALTHUSSER, *Por Marx*, p. 173.

<sup>36</sup> MARX, *Grundrisse*, p. 54.

<sup>37</sup> ALTHUSSER, *Por Marx*, p. 159. Sobre a importância da *Introdução* de Marx segundo Althusser, cf. ALTHUSSER; BALIBAR, *Lire le Capital I*, p. 106: “O capítulo III da *Introdução* de 1857 pode bem ser tido pelo *Discurso do Método* da nova filosofia fundada por Marx.”

<sup>38</sup> Ver também os comentários de Deleuze a Althusser em *Diferença e repetição*, pp. 101-102, 250.

Sobre o problema da transição do feudalismo europeu para o capitalismo, Deleuze e Guattari escrevem páginas importantes em *O anti-Édipo*. Sim, tudo o que era sólido se desmanchou no ar, todos os tipos de códigos territoriais e mesmo as sobrecodificações das formações estatais pré-modernas foram dissolvidas, destruídas e traduzidas pela maquinaria capitalista: em uma palavra, foram “descodificadas” e postas a serviço da lógica das quantidades abstratas (em que dinheiro gera sempre mais dinheiro: D-M-D’). Todos os tipos de laços tradicionais que uniam indivíduos e grupos são desinvestidos, em proveito da relação capitalista (que conjuga capital e força de trabalho), elevada como a relação social por excelência. Sabemos que a história desse longo e gradual processo de “transição” é a história da violenta expropriação entre produtores e seus meios de produção, “gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo”<sup>39</sup>. E é no interior desse processo de acumulação “original” de capital que toda uma série de fluxos descodificados serão liberados, intensificados, corroendo, ao longo de certo tempo, o antigo *socius* (através de seus “poros”, como dizia Marx), até darem conta de *formar efetivamente um novo tipo de máquina social*.

Fluxos descodificados — quem dirá o nome deste novo desejo? Fluxo de propriedades que se vendem, fluxo de dinheiro que escorre, fluxo de produção e de meios de produção que se preparam na sombra, fluxo de trabalhadores que se desterritorializam: será preciso o encontro de todos estes fluxos descodificados, sua conjunção, a reação de uns sobre os outros, *a contingência deste encontro, desta conjunção, desta reação que se produzem uma vez, para que o capitalismo nasça* e que o antigo sistema encontre a morte que lhe vem de fora, ao mesmo tempo em que nasce a vida nova e em que o desejo recebe seu novo nome. *Só há história universal da contingência*.<sup>40</sup>

É nesse sentido que Deleuze e Guattari dizem que o capitalismo não se define simplesmente pelos fluxos descodificados, por conviver com esse tipo de fluxo, mas precisamente pela *conjunção* entre todos os fluxos descodificados numa organização própria.<sup>41</sup> O diferencial do capitalismo é o de constituir uma organização social toda feita não contra, mas *sobre fluxos descodificados e desterritorializados*, subvertendo continuamente suas próprias relações. Dentre esses fluxos, os dois principais são aqueles indicados por Marx no coração do livro I de *O capital*: de um lado, o trabalhador expropriado, forçado a vender sua força de trabalho; de outro lado, o dinheiro que se tornou capital e capaz de comprá-la.<sup>42</sup> Comentam Deleuze e Guattari:

Que estes dois elementos provenham da segmentarização do Estado despótico em feudalidade, e da decomposição do próprio sistema feudal e de seu Estado, não nos dá ainda a conjunção extrínseca destes dois fluxos, fluxo de produtores e fluxo de dinheiro. O encontro poderia não ter ocorrido; os trabalhadores livres e o capital-dinheiro continuariam existindo “virtualmente” cada qual do seu lado. É que um desses elementos depende

<sup>39</sup> MARX, *O capital*, livro I, cap. 24. “A assim chamada acumulação primitiva”.

<sup>40</sup> DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 297 (grifos nossos).

<sup>41</sup> Cf. DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 297-298.

<sup>42</sup> Cf. o capítulo 4 do livro I de *O capital*, “A transformação do dinheiro em capital”.

de uma transformação das estruturas agrárias constitutivas do antigo corpo social, enquanto o outro depende de uma série totalmente distinta, a que passa pelo mercador e pelo usurário, tal como eles existem marginalmente nos poros desse antigo corpo.<sup>43</sup>

Ao final desta passagem, Deleuze e Guattari citam, em nota de rodapé, um trecho do texto “Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique” de Balibar que é luminoso a respeito da contingência com que se formou o capitalismo, e que testemunha o quanto os autores de *O anti-Édipo* foram marcados pelos autores de *Ler o Capital*:

A unidade que a estrutura capitalista possui, uma vez constituída, não se encontra antes dela (...) [É preciso] que o *encontro* se tenha produzido, e tenha sido rigorosamente pensado, entre estes elementos, elementos que são identificados a partir do resultado de sua *conjunção* (...).<sup>44</sup>

Note-se a convergência em torno da tese da conjunção e do encontro de fluxos que caracteriza a máquina capitalista. Balibar ressalta, com as noções de conjunção e encontro, a independência relativa de que gozam cada um dos elementos que constituem a estrutura do modo de produção capitalista: cada um deles tem uma historicidade própria, e nenhum deles tomados em si mesmos bastaria para definir o capitalismo. O capitalismo só aparece enquanto tal a partir da conjunção contingente entre todos esses elementos relativamente independentes, nas circunstâncias singulares do desenvolvimento ocidental moderno. Cada elemento possui uma história própria, mas *é só quando se conjugam que produzem uma nova lógica propriamente capitalista*. “Há todo tipo de fatores contingentes que favorecem essas conjunções. Quantos encontros foram necessários para a formação da coisa, a inominável!”<sup>45</sup>

Não há passagem linear, necessária, do feudalismo ao capitalismo. Não há nada no feudalismo que faça nascer o capitalismo, nem no colapso do feudalismo. Essa passagem é uma *conjugação de fatores contingentes, independentes entre si*. A rigor, não há necessidade na história, apenas contingências, que tornam possível uma “con-juntura” ou outra. Igualmente, não haverá passagem linear e necessária do capitalismo a um novo corpo social... Eis uma das lições políticas de *O anti-Édipo*, no cruzamento de ideias de Marx, Althusser e Balibar.

## Considerações finais

Não foi nossa intenção aqui identificar o projeto de Deleuze e Guattari ao(s) projeto(s) de Althusser e Balibar, nem dizer que há uma identidade entre as leituras que esses autores fazem de Marx, tampouco analisar as diversas diferenças teóricas e práticas entre esses autores. Tentamos apenas explorar os elementos de composição da tese de que só há história universal das contingências, percorrendo algumas menções explícitas e implícitas a

---

<sup>43</sup> DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, pp. 298-299. Ver a reaparição desse mesmo argumento em Id. “7.000 a.C. – Aparelho de captura.” In: *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 161, fazendo referência ao mesmo texto de Balibar.

<sup>44</sup> BALIBAR; *apud* DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 299 (grifos de Deleuze e Guattari). Reproduzimos aqui apenas o início da nota de rodapé.

<sup>45</sup> BALIBAR; *apud* DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 300.

textos de Althusser e Balibar, num esforço para evidenciar quais são as vias em que os criadores da esquizoanálise se valem de certas teses desses filósofos marxistas para construir seu argumento, e o papel especial que parece ocupar a *Introdução* de 1857 de Marx nisso. Resumidamente, essas vias são: a defesa de um Marx radicalmente distinto de Hegel; de uma história universal que é singularidade produzida no fim e não princípio ideal evolutivo; de um primado da contingência dos encontros que se conjugam na história contra a ideia de uma “Necessidade” histórica; e de uma consequente reorientação da concepção de revolução, que deixa de ser dada por uma lei necessária e se torna tarefa criativa, contingente, num esforço por dar consistência a processos revolucionários singulares.

## Referências bibliográficas

ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne. *Lire le Capital I et II*. Paris: François Maspero, 1969.

ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2015.

DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2011.

GODELIER, Maurice. *Modo de produção asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1969.

KRTOLICA, Igor. “Deleuze, entre Nietzsche et Marx: l’histoire universelle, le fait moderne et le devenir-révolutionnaire”. In: *Actuel Marx*, n° 52, 2012/2. P.U.F., p. 62-77.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.