Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação Humanidades, Direitos e Outras
Legitimidades

Diego Soares Viana de Oliveira

**O esquema operatório da moeda:
corpo, imagem e transindividual**

Orientador: Prof. Dr. Gilson Schwartz

São Paulo

2018

Diego Soares Viana de Oliveira

O esquema operatório da moeda:
corpo, imagem e transindividual

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em para obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Gilson Schwartz

Versão original

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

VV614e Viana de Oliveira, Diego Soares
O esquema operatório da moeda: corpo, imagem e
transindividual / Diego Soares Viana de Oliveira ;
orientador Gilson Schwartz. - São Paulo, 2018.
469 f.

Tese (Doutorado)- Programa de Pós-Graduação
Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da
Universidade de São Paulo. Área de concentração:
Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades.

1. Moeda. 2. Dinheiro. 3. Imagem. 4. Transdução.
5. Esquema operatório. I. Schwartz, Gilson, orient.
II. Título.

VIANA, D. **O esquema operatório da moeda: corpo, imagem e transindividual.** (Doutorado).
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2018.

Aprovado em:

Banca examinadora:

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Agradecimentos

Um projeto de longo prazo como uma tese de doutoramento não chega a termo sem que tenhamos uma lista interminável de pessoas e instituições a agradecer. São interlocutores, apoiadores, amigos e parentes sem os quais sem dúvida ficaríamos pelo caminho.

A pessoa que sem dúvida suportou o pior dos humores e ausências deste doutorando foi certamente Nicole, minha companheira. Sem ela, sua paciência e seu sangue frio, não haveria nem tese, nem esboço, nem projeto, nem doutorando. Para ela, minha gratidão e meu amor são infinitos, e toda expressão deles é apenas parcial.

Os demais membros da minha família também tiveram de carregar uma parcela considerável desse peso e por isso agradeço profundamente.

Interlocutores do mundo acadêmico também são um ativo precioso. Mais ainda do que o texto final, são a herança que guardamos ao fim do processo. Devo citar nominalmente Gilson, Maurício, Márcio Luiz, Bruno, Maurice, Marlon, Leonardo, Cristina, Bernardo, Rodrigo, Moysés, Victor, mas esta é uma lista longe de exaustiva. Os franceses que me acolheram durante o período sanduíche de 2017 também devem receber menção especial: Marie Cuillerai, Bruno Thérét, Jérôme Blanc, Catherine Perret. O que aprendi com esses indivíduos e outros configura o grosso do que se encontra nas páginas que seguem.

A Capes financiou esta tese com duas bolsas. Primeiro, a de demanda social, ao longo de todo o período da pesquisa. Em seguida, a bolsa do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), que me permitiu passar dias a fio consultando o admirável catálogo da BnF, em Paris. Agradeço também à Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESP-SP), sobretudo na figura de Aldo Fornazieri, que me forneceu ajuda financeira para a participação em eventos no exterior.

Agradeço aos fundadores e administradores do programa Diversitas, um projeto admirável da Universidade de São Paulo, bem como seus funcionários, sempre prestativos.

Agradeço, sobretudo, a todos que acreditam e lutam pela universidade pública, pela reflexão filosófica, pela difusão do pensamento crítico, do saber, da arte, em tempos sombrios, obscurantistas e hostis. São essas pessoas que me alimentam pelo exemplo.

Resumo

VIANA, D. **O esquema operatório da moeda: corpo, imagem e transindividual.** (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2018.

Esta pesquisa investiga o conceito de moeda para além de sua determinação como dinheiro. Apoiada em conceitos oriundos da filosofia de Gilbert Simondon, busca deduzir um esquema operatório geral da moeda, do qual o dinheiro é uma dimensão. Os recursos para entender as demais dimensões da moeda, como imagem de poder e prestígio e como instrumento liberatório, são encontrados no exame de teorias não econômicas da moeda, na antropologia e na sociologia. A filosofia de Simondon fornece noções como a operação transdutiva, a alagmática, o transindividual e o ciclo genético da imagem, que permitem pensar a moeda não como substância, mas como rede de significações mediadas por imagens e objetos, cuja estrutura é correlata das operações que ela mantém. A tese busca demonstrar que o conceito de moeda se refere a uma operação de tomada de forma que marca o campo social, determinando atividades e relações. Essa marcação parte de uma esfera articuladora, que, com um modo de operação rítmico, se desdobra em dois eixos, um deles (vertical) tratando da remissão a uma temporalidade que transcende o ritmo da vida no campo social, e o outro (horizontal) ordenando as atividades da temporalidade interna ao ritmo da vida no campo social. Este esquema é válido tanto para a moeda enquanto dinheiro quanto para suas outras dimensões, como veículo de prestígio e como instrumento liberatório (paleomoeda). A moeda enquanto dinheiro é estudada a partir da escola francesa do "institucionalismo monetário", que integram reflexões sobre o papel da moeda na economia, na sociedade e na política. As teses do institucionalismo monetário são completadas pelas análises marxianas da relação entre a atividade somática do trabalho, as determinações sociais e o movimento do capital. Em seguida, o conceito de esquema operatório da moeda é empregado para investigar como o dinheiro, com as múltiplas dimensões em que opera, é deixado de lado na tradição da análise econômica, demonstrando que a teoria econômica garante sua autonomia como campo de estudo por meio da expulsão da moeda e, por isso, tem dificuldade de reintegrá-la. Como conclusão, o texto aborda iniciativas contemporâneas a partir da maneira como modificam o esquema operatório da moeda.

Palavras-chave: moeda, dinheiro, imagem, transdução, esquema operatório

Abstract

This thesis investigates the concept of money beyond its determination as currency. By resorting to concepts from the philosophy of Gilbert Simondon, it seeks to elicit the general operative scheme of money, of which currency is a dimension. The resources needed to understand the other dimensions of money, as as image of power and prestige, and as release instrument, are found by examining non-economic theories of money, in anthropology and sociology. Simondon's philosophy provides notions such as transductive operation, allagmatics, transindividual, and the genetic cycle of the image, which help to think money not as substance, but as a network of meanings, mediated by images and objects, with a structure that is relative to the operations it sustains. The thesis seeks to demonstrate that the concept of money refers to an operation of form giving, which marks the social field, determining activities and relations. This marking emerges from an articulating sphere, which, having a rhythmic mode of operation, doubles itself in two axes, one of which (vertical) deals with the remission to a temporality that transcends the rhythm of life in the social field, and the other (horizontal) ordaining the activities in the internal temporality of the social field's rhythm of life. This scheme is valid both for money as currency and for its other dimensions, as a vehicle of prestige and as a release instrument. Money as currency is studied in relation to the "monetary institutional" French school, which integrates analyses of the role of money in the economy, society and politics. The monetary institutional theses are completed with Marx's analyses of the relation between work as a somatic activity, social determinations and the movement of capital. The concept of operative scheme is then employed in the investigation of how money, with the several dimensions in which it operates, is left aside in the tradition of economic analysis, demonstrating that economic theory maintains its autonomy as a field of study only through the expulsion of money, and for that reason fails to reintegrate the concept of money. As a conclusion, the text deals with monetary invention initiatives from the angle of how they modify the operative scheme.

Keywords: money, currency, image, transduction, operative scheme

Παραχαρπτειν το νομισμα (Adultere a moeda!)

Injunção do oráculo délfico a Diógenes de Sínope, segundo o relato de Diógenes Laércio)

Dinheiro na mão é vendaval

Na vida de um sonhador

Paulinho da Viola, *Pecado Capital*

Pedí una caña de naranja; en el vuelto me dieron el Zahir; lo miré un instante; salí a la calle, tal vez con un principio de fiebre. Pensé que no hay moneda que no sea símbolo de las monedas que sin fin resplandecen en la historia y la fábula. Pensé en el óbolo de Caronte; en el óbolo que pidió Belisario; en los treinta dineros de Judas; en las dracmas de la cortesana Laís; en la antigua moneda que ofreció uno de los durmientes de Éfeso; en las claras monedas del hechicero de Las Mil y una Noches, que después eran círculos de papel; en el denario inagotable de Isaac Laquedem; en las sesenta mil piezas de plata, una por cada verso de una epopeya, que Firdusi devolvió a un rey porque no eran de oro; en la onza de oro que hizo clavar Ahab en el mástil; en el florín irreversible de Leopold Bloom; en el luis cuya efigie delató, cerca de Varennes, al fugitivo Luis XVI. Como en un sueño, el pensamiento de que toda moneda permite esas ilustres connotaciones mepareció de vasta, aunque inexplicable, importancia.

Jorge Luis Borges, *El Zahir*

How quickly nature falls into revolt

When gold becomes her object!

For this the foolish over-careful fathers

Have broke their sleep with thoughts, their brains with care,

Their bones with industry

William Shakespeare. *Henry IV*, Parte 2

Sumário

Introdução	p. 13
Parte I – Exegese e método	p. 31
Capítulo 1 A filosofia transdutiva de Simondon	p. 32
1. Transdução e pensamento transdutivo	p. 32
1.1 Transdução e ontogênese	p. 35
1.2 Identidade e realismo das relações	p. 40
1.3 Transdução, pré-individual e natureza	p. 43
2. Os regimes de individuação	p. 46
2.1 Do físico ao vital	p. 47
2.2 Do vital ao psicossocial	p. 52
3. Dois eixos: Da afetividade ao desejo	p. 55
3.1 Primeiro eixo: percepção, afetividade, ação	p. 57
3.2 Segundo eixo: a camada afetivo-emotiva	p. 64
3.3 Uma camada desejante	p. 70
Conclusão do capítulo	p. 74
Capítulo 2 O transindividual: grupos e significação	p. 75
1. Como uma axiomatização	p. 76
2. Deduzindo o transindividual	p. 82
2.1 Espiritualidade e angústia	p. 87
2.2 Imagens sociais e crises no transindividual	p. 89
2.3 Individuação de grupo, comunidade e sociedade	p. 93
2.4 Questões éticas: normatividade e valores	p. 97
3. A filosofia da técnica e o transindividual	p. 100
3.1 Objetos técnicos e o transindividual	p. 102
3.2 Tecnicidade e fases da cultura	p. 104
4. As fases dos modos de existência	p. 108
4.1 Fase primitiva: a "unidade mágica"	p. 110
4.2 Tecnicidade e religiosidade	p. 112
4.3 O pensamento reflexivo: ponto neutro	p. 113
Conclusão do capítulo	p. 117
Capítulo 3 O ciclo genético da imagem	p. 119
1. A imagem como atividade	p. 121
2. Antecipação e esquemas corporais	p. 125
2.1 A imagem desgarrada do organismo	p. 128
3. Da memória ao símbolo	p. 130
3.1 Lembrança e símbolo	p. 135
4. Invenção e coletivo	p. 140
4.1 Política e economia da imagem	p. 143
Conclusão	p. 145

Parte II - A moeda em geral e o esquema operatório	p. 148
Capítulo 4 A marcação: criar simetrias e espaçar o tempo	p. 149
1. Nietzsche: promessa, compromisso, crueldade	p. 151
1.1 Constância e responsabilidade	p. 153
1.2 Dívida sociogênica	p. 154
1.3 Cristalização e interiorização	p. 156
2. Simmel, sociação e dinheiro: modos de marcação	p. 157
2.1 As imagens e as máscaras	p. 163
2.2 Desejo, valor e preço	p. 166
3. <i>Socius</i> : código, fluxo, axiomática	p. 171
3.1 Selvagens, terra, dívida	p. 173
3.2 Desequilíbrio, troca e política	p. 174
4.3 Bárbaros e desterritorialização	p. 177
4.4 Capitalismo	p. 178
Conclusão	p. 181
Capítulo 5 Questões de origem e gênese	p. 183
1. Menger <i>versus</i> Knapp	p. 184
2. Grécia	p. 189
3. Dádiva, Kula, Gimwali	p. 192
3.1 O "instante fugaz": fato social total	p. 195
3.2 Uma instituição, uma noção, uma fé	p. 198
3.3 Uma permanência	p. 203
3.4 A moeda em etapas	p. 205
3.5 Os vendilhões e o templo	p. 208
4. Marcação e autenticação cosmológica	p. 213
4.1 Bens inalienáveis	p. 214
4.2 Polinésia e Melanésia	p. 216
4.3 A autenticação cosmológica	p. 220
Conclusão	p. 222
Capítulo 6 O instrumento liberatório	p. 224
1. Comparação e contraste	p. 226
1.1 Projeção do dinheiro	p. 227
1.2 Quantitativo ou quântico	p. 228
2. Paleomoedas	p. 229
2.1 Definições: técnica, valor, obrigação	p. 233
2.2 Inúteis e preciosos	p. 234
2.3 Padronização de relações	p. 235
2.4 Estratificação e classe	p. 236
2.5 Elementos técnicos	p. 238
3. Paleomoeda e dinheiro	p. 240
3.1 Ossatura do poder	p. 242
3.2 Circulação e fixidez	p. 243
Conclusão: paleomoeda em termos de dinheiro	p. 245

Capítulo 7 Síntese do esquema operatório da moeda	p. 250
1. Os três eixos	p. 252
1.1 O fundo	p. 253
1.2 A figura	p. 256
1.3 A esfera de articulação e determinação	p. 259
2. Articulações	p. 263
Conclusão: A moeda no ciclo da imagem	p. 267
Parte III – A moeda enquanto dinheiro	p. 270
Capítulo 8 Institucionalismo Monetário	p. 271
1. Questão de gênese	p. 278
1.1 Descarga afetiva	p. 280
2. O tripé da moeda	p. 282
2.1 Soberania	p. 282
2.2 Confiança	p. 284
2.3 Dívida	p. 288
2.4 Dívida nas sociedades capitalistas	p. 290
3. Sistemas monetários	p. 292
3.1 Homogeneidade e fracionamento	p. 294
3.2 O sistema hierárquico e a tríade	p. 297
4. Divergências	p. 299
4.1 Desejo e violência	p. 302
4.2 Hierarquia e política	p. 307
4.3 O sistema entre desejo e marcação	p. 308
Conclusão	p. 309
Capítulo 9 Marx, dinheiro e corpo	p. 313
1. A exposição ascendente	p. 317
1.1 Entre exteriorização e marcação	p. 317
1.2 Equivalência e dinheiro	p. 321
1.3 Marcação e tempo	p. 327
2. Dois ciclos: mercadoria e capital	p. 330
3. Produção e acumulação	p. 335
3.1 Dois metabolismos	p. 338
3.2 A produção no ciclo do capital monetário	p. 346
4. Dinheiro e capital como determinação	p. 349
4.1 Acumulação primitiva	p. 352
4.2 Lucro, renda, salário	p. 354
4.3 Finança / Dinheiro conversível	p. 358
Conclusão	p. 365
Capítulo 10 Teoria econômica e o apagamento da moeda	p. 369
1. Questões de método	p. 372
2. O processo histórico	p. 378
3.1 Da época medieval ao Renascimento	p. 383
3.2 O período pré-clássico ou "mercantilismo"	p. 386
3.3 Precursores da economia política	p. 389
3.3.1 Fisiocratas	p. 391

3.4 Primórdios da economia política	p. 395
3.4.1 De Smith a Ricardo	p. 398
4. A moeda na economia: véu e ilusão	p. 402
4.1 Utilidade, marginalismo e o modelo walrasiano	p. 403
5. Tentativas de reintrodução da moeda	p. 409
5.1 Heterodoxias	p. 412
5.1.1 Keynesianismo	p. 416
Conclusão	p. 420
Conclusão	p. 426
1. Propostas colocadas	p. 429
2. Invenção monetária hoje	p. 431
2.1 Tipos de invenção monetária	p. 432
2.2 Território	p. 433
2.3 Tempo	p. 437
2.4 Reações a crises	p. 440
3. Tecnologia	p. 442
Bibliografia	p. 451
Anexos	p. 469

Introdução

O estudo da moeda leva a momentos curiosos, indicativos da relevância e profundidade que esse objeto possui. Em conversas informais, é comum que pessoas lancem uma pergunta protocolar: "sua tese é sobre o quê?" – talvez esperando uma resposta abstrusa e repleta de jargões. Ouvindo a resposta – "é sobre a moeda" –, um estranho fenômeno se produz. Alguns interlocutores chegam a pedir mais detalhes, outros nem isso; todos logo se põem a falar de suas próprias conjecturas sobre o dinheiro: o quanto ele domina a vida moderna, como não sabemos muito bem o que ele é; no caso de quem já está há mais tempo neste mundo, as transformações por que ele passou, como a inflação, as crises, o confisco da poupança, a criação do euro; já quem está há menos tempo neste mundo costuma desandar a falar sobre criptomoedas. Não são perguntas. Interlocutores nessas conversas informais logo abrem mão do tom protocolar com que tinham levantado o assunto. A bem dizer, perde toda a relevância o fato de que do outro lado há alguém que traz nas costas a moeda como objeto de estudo. Claramente, a evocação de algo que diz respeito ao dinheiro suscita nos ouvintes uma urgência de se expressar, como se a evocação da moeda como problema filosófico despertasse um afeto muito profundamente ancorado na alma de cada um, mas violentamente silenciado.

Iniciar a exposição com uma experiência pessoal não é (apenas) uma concessão à crônica; é sobretudo uma maneira de se colocar de partida no coração do problema. A individuação de uma tese é a individuação de seu autor; esta individuação se dá na interação com textos e interlocutores, e nas relações que daí emergem. O que foi narrado no parágrafo acima é uma experiência recorrente, ao longo de cinco anos dedicados ao estudo da moeda como noção, que ressoou com o texto tal como se apresenta a seguir, por meio da ressonância que teve com aquele que o redigia. Não foi difícil perceber que tanto a carga afetiva da noção de moeda quanto seu intenso silenciamento são indícios recorrentes ao longo da história, bem como das teorias que tratam da questão monetária. O silenciamento é um dos alicerces, senão a pedra fundamental, da constituição de uma teoria propriamente econômica: para o economista de boa cepa, a moeda é ilusão, véu, um ativo entre tantos, uma conveniência trivial. Já a intensa carga afetiva povoa as referências ao dinheiro em textos literários, religiosos e psicanalíticos.

O poeta Sousândrade leva o Guesa a Nova York, onde ele se depara com Mammon (grafado *Mammão*), a divindade concupiscente que rivaliza com Deus no Evangelho de Mateus. Jorge Luis Borges encarna numa moeda de pequeno valor o "Zahir", objeto impossível de esquecer, senão repetindo seu nome infinitamente. Em *Antígona*, de Sófocles, o desgraçado rei Creonte faz um súbito aparte para culpar o dinheiro e a avidez com que os homens o buscam pela tragédia que abate sua família e a peste que destrói Tebas. Alan Pauls conta a história de um pai obcecado pela moeda impressa em *História do Dinheiro*. Diversos contos coletados pelos irmãos Grimm contêm moedas mágicas. A impressão de dinheiro sem lastro metálico é uma das estratégias de Mefistófeles para

seduzir o *Fausto* de Goethe. Baudelaire, no *Spleen de Paris*, expressa a crueldade social por meio de uma moeda falsa. Parábolas e passagens bíblicas citam o dinheiro abundantemente: a distribuição dos talentos aos filhos, a imagem do imperador na moeda destinada ao tributo ("a César o que é de César"), a expulsão dos vendilhões do templo. Esta última passagem é a maior manifestação de raiva do Messias em todo o Novo Testamento. Tal explosão afetiva pode conduzir a perguntar se sua origem não estaria no esforço de violentamente demarcar uma cisão entre noções em realidade muito próximas: o dinheiro e o sagrado.

*

Esta hipótese é particularmente sensível. Sua expressão mais clara provavelmente está numa brilhante charge do cartunista argentino Quino, em que também se podem ver amplamente os vários componentes técnicos e afetivos da noção de dinheiro (Anexo 1). O que há de mais instigante nesta charge é que, em primeira análise, ela expressa um antigo lugar-comum, banal e insuficiente, pelo qual se costuma fazer a crítica do dinheiro. No mundo contemporâneo, capitalista, consumista e materialista, o dinheiro teria tomado o lugar que cabe a Deus, ou, para usar um conceito mais amplo, ao sagrado. A pureza do divino estaria conspurcada porque uma figura vulgar, secular, teria ocupado seu lugar de direito. Ora, o evangelho de Mateus (6: 19-24) distingue a construção de riquezas terrenas e celestes, afirmando que não se pode escolher ambas, porque o coração estaria dividido: não se pode servir a dois mestres, não se pode amar a Deus e a Mammon (a riqueza). A conspurcação denunciada por Quino revelaria uma decadência moral, nos indivíduos e nas sociedades. O que o pai denuncia é o triunfo do imediato e utilitário sobre o transcendente e eterno.

A charge não se limita a apresentar a analogia entre o sagrado e o dinheiro, sob a forma da comparação e do julgamento. Nos demais quadros, encontramos um automóvel que tomou o lugar das pernas como meio de transporte; um computador que tomou o lugar do cérebro; um telefone que tomou o lugar do "contato humano"; a televisão que tomou o lugar da cultura. O pai se refere a inversões morais: amar a si próprio acima dos demais; ideais transformados no lixo que resta do consumo urbano. O universo de queixas na modernidade está completo, uma vez demonstrado que nada mais é *autêntico*. Tudo está invertido, transformado pela tecnologia e pela decadência moral, e esses dois processos estão intimamente vinculados. Mas na comparação queixosa, cada elemento da vida social e cultural foi transformado por outro sistema tecnológico. Já o dinheiro substitui aquele que deveria ser o mais alto dos valores: o sagrado.

O ponto de partida das comparações é técnico: o pai enxerga o transporte, a comunicação, a cognição e a cultura como decaídas, a decadência resultando da intervenção de um mediador técnico, um usurpador artificial. E o que as versões mediadas e adulteradas substituem? O que são cultura, cognição, comunicação, transporte, em estado *puro*, sem mediações? O personagem parece

crer na existência de um "grau zero" da atividade, que antecede os sistemas de códigos. Um estado natural humano, sem linguagem, sem símbolos, sem esquemas, sem artifício. Uma realidade de deslocamentos (transporte) em que as pernas não passam por caminhos traçados por mão humana.

O segundo aspecto levantado na charge, tratando de valores, contém um problema parecido. Neste caso, não é bem a mediação técnica que incomoda o pai, mas um certo mau funcionamento da capacidade de atribuir valor às coisas. Esta atribuição também estaria mediada por instrumentos técnicos que se antepõem a algo que seria a pura faculdade valorativa do ser humano não decaído. Uma vez mais, o pai parece crer na existência do estado puro, sem mediações. Nesse quadro, a assimilação do sagrado ao dinheiro aparece como inversão por excelência, a inversão absoluta. O papel de Deus, na tradição judaico-cristã em que foi produzida a charge, é ser absoluto, fonte absoluta de todos os valores e, por extensão, de todas as atribuições de valor. Mais ainda, o sagrado nessa tradição é criador de toda realidade, de todo sentido, de toda razão de ser e de todo ser, aquele que contempla a si próprio e move a si mesmo. A figura do divino expressa um horizonte de necessidade para o qual tende toda a contingência, no qual ela encontra sua justificativa e razão de ser, tanto no plano ontológico quanto no epistemológico e no moral.

Esta é a noção com que o dinheiro é comparado, e que teria o poder de adulterar: a noção de sagrado, aquilo que expressa a maior das potências, transcendente, que transborda o entendimento humano. Se o dinheiro é capaz de *concorrer* com o sagrado, eis um fenômeno digno de atenção. Se o dinheiro não é, ele mesmo, sagrado, será possível que movimente a mesma potência que o sagrado? Ao mesmo tempo, a tradição econômica nos habituou a pensar o valor do dinheiro como fictício, ilusório ou convencional. Um simulacro, signo (convencional) de outro signo (o valor da mercadoria para agentes que a desejam) e nada mais. Então o diagnóstico expresso na charge é inequívoco: a modernidade está condenada porque promoveu a inversão absoluta, em que o absolutamente fictício toma o lugar do absolutamente real. O mero representante de um valor vulgar e utilitarista tomou o lugar do valor e valorizador absoluto. O horizonte da necessidade se perdeu para uma circularidade das contingências, dos desejos mais banais. O profano deglutiu o sagrado, os ideais se tornaram lixo e a única alteridade que reconhecemos é nosso reflexo no espelho. Acusação grave – e recorrente. Resta, porém, algo a perguntar: como é possível que o dinheiro rivalize com o sagrado? Mesmo em tradições que não são a judaico-cristã, o sagrado tem o poder de orientar a atribuição de valores, mobilizar populações, justificar os estados de coisas e os atos dos indivíduos. Mitos explicam a origem do tempo e de tudo que está no tempo. Oferecem uma noção de eternidade, um parâmetro para o futuro, incluindo depois da morte, e orientam a preparação para esse futuro, como se precaver para as adversidades – como explicar as adversidades –, como escapar ao mal e buscar o bem, dada a modalidade de atribuição de valores que o mito determinou.

Quino fornece a chave para questionar as múltiplas dimensões do fenômeno monetário para

além de sua participação em transações como facilitador. O dinheiro, de fato, mobiliza pulsões, a faculdade afetiva do humano, na medida em que é um ente social, de modo que também mobiliza elementos de técnica (como nos primeiros quadros), afeto (uma vez que estão mobilizados o desejo e a potência de atribuir valor, isto é, julgar), ética e culto. Pensando não em termos de concorrência, mas de analogia operativa, pode-se dizer não que o dinheiro "toma o lugar" do sagrado, como quer o personagem, mas que opera pelas mesmas vias que o sagrado. Desta feita, o dinheiro pode atuar na ausência do sagrado, como parece denunciar a charge de Quino, mas também pode atuar em consonância com ele. O dinheiro pode até mesmo ser instrumento do sagrado.

*

No entanto, esta não é uma tese sobre o dinheiro. A profusão de referências na história da literatura, das artes e da filosofia sugerem que o dinheiro só pode ser compreendido como dimensão de um fenômeno mais amplo. Se nos acostumamos a considerar e abordar esse fenômeno somente por sua dimensão como dinheiro, é porque esta se tornou a dimensão dominante no modo de vida em que nos encontramos. Que estranhemos as analogias ao sagrado, que vejamos o dinheiro como mero instrumento, são consequências. Esta não é uma tese sobre o dinheiro, portanto, mas sobre a moeda. Marcel Mauss sugeriu em 1925 que há moeda em qualquer configuração social humana; mas isto não significa que haja dinheiro e, mesmo quando há, não é necessariamente a dimensão dominante. Esta pesquisa se alinha com as correntes que exploram essa intuição de Mauss.

Pode-se, também, objetar que a moeda não está sozinha como instituição que é objeto de comparação ou analogia com o sagrado. Há quatro grandes instituições que, com frequência, se vêem remetidas ao divino, seja por sua origem, seja por sua operação: além da moeda, a lei, a linguagem, a violência da autoridade (*Gewalt*, em alemão, e objeto do ensaio seminal de Walter Benjamin, *Kritik der Gewalt*). Deuses transmitem leis aos humanos – Moisés e Maomé não são os únicos profetas a receber leis das mãos de Deus. Deuses presenteiam a humanidade com a linguagem. A fúria divina destrói civilizações e funda outras, além de permitir quotidianamente o exercício da violência coercitiva – aquela violência que *preserva* a lei: imperadores que exercem essa violência são muitas vezes seres divinos – e seus rostos são gravados na moeda. A moeda (também como dinheiro) está ao lado dessas instituições reconhecidas como as mais fundamentais da experiência humana, por remeter ao sagrado. Mas há nela uma particularidade: nenhuma outra dessas instituições é apagada da análise ou considerada ilusória, neutra, trivial, por um corpo teórico em que seu papel é supostamente central. Esta desapareição ocorre somente com a moeda, mas é menos uma desapareição e mais um *apagamento*. Uma certa concepção da modernidade parece só conseguir se constituir por meio da afirmação de um mundo em que os rastros da operação monetária estão apagados – os rastros de uma operação tão constituinte no mundo social humano

que chega a ser comparado ao divino. Ignorar, obliterar, *aviltar* a operação da moeda parece ser algo como um rito iniciático dessa concepção moderna de mundo; possivelmente, o rito que toma o lugar do rito da própria moeda, no momento em que sua dimensão de dinheiro se torna mais pronunciada. Este é o principal motivo pelo qual a moeda é um objeto misterioso e, ao mesmo tempo, fascinante: uma instituição que remete ao sagrado, que pode ser considerada análoga ao divino (ainda que um divino adulterado), que atinge profundamente a afetividade dos indivíduos, opera grandes transformações no modo de vida das sociedades, mas que ao mesmo tempo é silenciado, apagado, se deixa tratar como trivial ou ilusório. Tratada exclusivamente pelo ângulo do dinheiro, parece haver um paradoxo no coração da moeda, noção opaca e evanescente.

O modo como se dá, historicamente, o apagamento teórico da moeda é um longo processo. Um de seus elementos centrais, e mais reveladores, se encontra naquilo que pode ser denominado o “ato falho de Hume”. David Hume foi um dos principais autores do período moderno a dedicar um texto especificamente à questão da moeda, no ensaio “Of Money”, de 1752, parte de uma série de textos sobre o comércio e a riqueza nacional. O filósofo escocês escreve que “o dinheiro não é, propriamente falando, um dos objetos do comércio, mas apenas o instrumento sobre o qual concordaram os homens para facilitar a troca de uma mercadoria por outra” (Hume, 1983, p. 201). Mais notável ainda é a afirmação seguinte: “[O dinheiro n]ão é uma das rodas do comércio: é o óleo que torna mais suave e fácil o movimento das rodas” (*ibidem*).

Concedamos que o dinheiro seja considerado como mediador para trocas, somente. Ainda assim, podemos observar que o óleo das máquinas, ao qual Hume assimila o dinheiro, não é simplesmente algo que *facilita* o funcionamento de um mecanismo – no caso, o sistema das trocas. Mecanismos são sistemas de troca de energia. O óleo, muito mais do que facilitador, é algo sem o qual um mecanismo não pode funcionar: a máquina esquentaria, fundiria. O mesmo vale para mecanismos resfriados por água ou ar. É aquilo que faz de uma interação entre os organismos (as peças) da máquina uma interação de fato, e não um choque destrutivo. É o que mantém a temperatura e o desgaste no interior de uma banda de variação administrável – isto é, sob controle, capaz de reiterar seu funcionamento técnico. O óleo reduz as fricções, evitando a liberação de uma energia destrutiva para o sistema. Assim sendo, o ponto privilegiado do funcionamento da máquina é onde há descarga energética, e é nesse ponto, justamente, que o óleo tem de estar presente.

Ou seja, mesmo se fôssemos assumir a analogia de Hume de que o dinheiro seria um “óleo”, então teremos também de afirmar que, em qualquer sistema de trocas, algum “facilitador-possibilitador” opera para definir formas determinadas e sólidas, as peças ou organismos, como partícipes de uma certa operação – em pequena escala, a troca; em grande escala, a economia como um todo. Sem o óleo, a máquina pode existir no abstrato, na prancheta de um engenheiro, como imagem; mas concretamente, não há máquina, nem peças de máquina, porque a máquina estrutura e

gerencia energias, mas essas energias só podem circular se houver um elemento fluido – no caso, um óleo – que assegure a circulação das energias. Em Hume, a moeda exerce este papel no comércio, ainda que sua intenção seja apenas expressar que o dinheiro diminui o problema da dupla coincidência de demandas. A formulação de Hume é um "ato falho" porque revela algo que o autor não queria expressar, dizendo praticamente o oposto do que se buscava dizer. Uma economia fundada na troca e no crédito, mas não monetária, pode existir no abstrato, no modelo do economista; mas concretamente, pode existir? Olhando mais de perto a analogia técnica de Hume, em que o mecanismo envolve a circulação de energias, parece improvável.

Mas a própria analogia é enganadora. Capta somente os aspectos em que a moeda enquanto dinheiro pode ser abordada segundo uma perspectiva instrumental. Mas o instrumento não esgota o conceito da moeda, nem mesmo como dinheiro, se esse conceito pode remeter ao divino, rivalizar com ele, até mesmo manifestá-lo. A idéia de que o óleo facilita o funcionamento do mecanismo pressupõe que o mecanismo precede o óleo. Deixemos de lado a concessão a Hume: para a moeda, essa pressuposição é válida? Esta investigação da noção de moeda buscará demonstrar que não. As formas comumente reconhecidas como mercantis, bem como as atividades correlatas, como produção, trabalho e consumo, são geradas por intermédio da operação de uma imagem monetária. Mesmo aquilo que há, efetivamente, de instrumental no dinheiro só pode atuar porque há algo nele que vai além desse aspecto, que deve ser explicitado.

*

No entanto, o ato falho de Hume teve uma enorme posteridade na economia. Modelos sofisticados são capazes de obliterar a moeda como elemento dotado de operatividade. É o caso do modelo de Arrow-Debrew, um dos mais importantes da microeconomia, onde as trocas se dão diretamente entre bens – mas permanece a figura de um *numerário*, um bem destacado entre todos para a comparação das proporções, ou seja, preços relativos. Na macroeconomia, o monetarismo mais castiço é aquele que enxerga no manuseio de instrumentos monetários a única possibilidade ao alcance dos governos para manter um nível do produto próximo ao desejado; o keynesianismo atribui o mesmo poder às políticas fiscais, através de um estudo amplo das propensões a reter ou gastar moeda (em razão da preferência pela liquidez), sobretudo nos casos da chamada armadilha de liquidez, em que as economias caem, em tempos de depressão.

Em todos esses casos, o papel da moeda na teoria continua sendo subsidiário, porque a ênfase do discurso recai sobre o maior ou menor efeito que pode ter sobre o produto. A moeda é introduzida, se tanto, como contraponto a uma economia dita *real*, onde o que se troca são ativos, mercadorias. Ainda assim, o caráter misterioso e, por extensão, digno de ser investigado da moeda é ressaltado pelo próprio fato da sua posição secundária. Essa posição, paradoxalmente, não deixa

jamais de representar uma função teórica de primeira importância, uma vez que as linhas que distinguem diferentes doutrinas ou escolas são determinadas em boa medida pelo papel que cabe à moeda em seus modelos: tem efeito ou não sobre o nível do produto? Esse efeito ocorre no longo prazo ou no curto prazo? O sistema econômico e financeiro cria sua própria moeda ou ela é introduzida do exterior? Diferentes respostas a essas questões estão no cerne da variedade das doutrinas que povoam o debate na teoria econômica.

Stanley Jevons, nas décadas de 1860 e 1870, busca desenvolver uma teoria do equilíbrio dos mercados em que a moeda não seja um componente necessário. No livro *Money and the Mechanism of Exchange*, em que também aplica a analogia mecanicista de Hume, lê-se: "a moeda é, para a ciência da economia, o que a quadratura do círculo é para a geometria, ou o moto perpétuo para a mecânica" (2009, p. ix). Por outro lado, confrontemos a fórmula de Hume com a imagem de Bernard Lietaer, um dos mais ativos proponentes de uma multiplicidade monetária na atualidade. O dinheiro é para nós como a água do aquário é para o peixe, diz Lietaer: ubíqua e invisível, indispensável e esquecida. De um lado, o dinheiro como ilusório, irreal ou acessório. Do outro, o dinheiro como ativo, determinante e crucial.

Para penetrar nesse paradoxo, vejamos em primeiro lugar como é a cadeia operativa em que a moeda enquanto dinheiro é apreendida, pela perspectiva da mediação e facilitação de trocas. Tanto em abordagens clássicas quanto nas modernas, as ortodoxas como as heterodoxas (segundo o cânone econômico), ou mesmo nas abordagens mais radicais e inventivas (para além do cânone econômico), ela é estudada segundo sua participação em interações em que os atores, os objetos e os ambientes já estão postos em sua forma acabada – mesmo que, circunstancialmente, a intervenção da moeda possa modificá-los. Desse modo, a moeda figura como um elemento adicional, mas jamais como elemento central da constituição dos próprios agentes. Esta é a perspectiva herdada de Hume. A troca aparece como interação entre dois ou mais indivíduos – que podem ser também grupos, povos, empresas, Estados, mas são sempre entes determinados, plenos, substanciais – e envolvendo duas ou mais *mercadorias*, que sejam trigo e gado, trabalho e tempo, financiamento e juros, títulos e dinheiro. Nesse contexto, a moeda intervém como facilitador e segundo as três funções pelas quais é conhecida: unidade de conta (e, por extensão, de registro), meio de pagamento (instrumento liberatório) e reserva de valor (ou riqueza). A troca ela mesma é uma relação entre mercadorias e entre indivíduos mercadores. Por meio da moeda, encontra-se um ponto de convergência, uma de equivalência (como o preço), que absorve a assimetria entre as utilidades dessas mercadorias, que caso contrário seria irreduzível.

Essas abordagens do fenômeno monetário são, por efeito da lógica que as constitui, insuficientes para compreender o escopo de operação da moeda. A moeda consiste em um elemento da vida coletiva que, em suas múltiplas formas fenomenais, participa da própria determinação dos

atores e dos ambientes em que sua atuação pode ser verificada *a posteriori*. Moeda, portanto, não é meramente aquilo que opera *em* interações, sobretudo no caso particular das *transações*; moeda também é algo que opera *as* interações, sobredeterminando-as, conferindo-lhes uma forma particular. Esta afirmação não implica, entretanto, uma outra afirmação segundo a qual, sem a introdução da moeda, não haveria formas de trocas, nem distribuições econômicas, nem bens, nem consumo. Implica, porém, a afirmação de que a interação não-monetária não é o escambo: o escambo, ao contrário, é uma troca monetária onde a moeda está objetivamente ausente, mas atua virtualmente e simbolicamente. Na prática, o escambo ocorre em casos de colapso de economias monetárias, quando é preciso se adaptar a uma situação excepcional, ou ainda como fenômeno marginal ou ocasional para uma economia monetária dada e em pleno funcionamento. Ele não é, portanto, de modo algum um sistema econômico autônomo, um predecessor das moedas ou, como quer crer a economia mais ortodoxa, o campo de surgimento da moeda ela mesma. Ao contrário, a dominância da dimensão de dinheiro da moeda precede os modos de interação (troca) em que a moeda (inclusive como dinheiro) pode ser tomada como instrumental. Para compreender as implicações dessa proposição, é preciso não apenas abdicar de pensar o dinheiro como instrumental, mas também de pensar a moeda como reduzida à sua dimensão de dinheiro.

*

Assim, o sentido da noção de moeda e a extensão dos objetos a que se refere são radicalmente alterados quando deixamos de considerá-la como esse intermediário para agentes que a precedem e dentro de um contexto cujo caráter mercantil também a precede. Ao contrário, a individualidade dos membros da troca e o contexto eminentemente mercantil em que ela ocorre são engendrados por intermédio da participação de um objeto, um símbolo, como caso particular de imagem, que possui a potência de organizar desta maneira específica o campo da realidade coletiva. A moeda precede a individualidade dos partícipes da troca e das mercadorias que se trocam, bem como da relação mercantil em que ocorrem as trocas. A simetria necessária para considerar que a moeda interfere em processos já presentes de transação, ou seja, um modo preciso de interação que pressupõe agentes determinados em contextos também determinados, é uma formulação *ex post*. Essa simetria das estruturas sociais determinadas pode ser obtida apenas através de um processo sociogênico. Abstraída a moeda, os corpos não se deixam apreender como membros determinados de uma comunidade de troca; os bens que circulam nessa comunidade não se deixam apreender como mercadoria; os gestos pelos quais há interações e trocas não se deixam apreender como transações mercantis. Essas proposições implicam que a moeda tem papel operatório que vai muito além do mero facilitar as trocas, permitir o acúmulo de valores e a organização de financiamentos, e mesmo as análises que ressaltam seu poder de agregar energias e manusear a temporalidade só

poderão adquirir sua potência plena quando incorporarem essa operação mais ampla.

Nesta perspectiva, a moeda aparece como um problema mais vasto do que as relações entendidas habitualmente como econômicas. Mas é preciso trazer à tona o fato de que, malgrado a amplitude sufocada pelo silenciamento da moeda, quando vista como dinheiro neutro ou auxiliar em processos de troca mercantil, ainda assim não é possível fazê-la desaparecer. Domínios diversos da vida coletiva humana transparecem mesmo ao abordar problemas que parecem bem especificamente econômicos. Não é casual que investigações sobre a moeda frequentemente se deparem com o problema do território, como nas reflexões de Gabriel Tarde, nas seções sobre a extração de renda em Ricardo e Marx, mas também no projeto de unidade monetária continental na Europa e das iniciativas de moedas comunitárias em diversas partes do mundo.

A abordagem mais disseminada da moeda a enxerga como um vetor de gênese de equivalência a partir de uma assimetria de fundo. Sendo assim, então sua questão é um problema de como as formas da atividade mercantil, econômica, financeira, vêm a ser. No campo da vida coletiva, com seus corpos que desejam, o volume indeterminado do virtual se torna objetivo, é marcado e pontuado com uma significação, uma determinação, e este processo ocorre por meio de uma imagem, como a moeda. Algo se torna presente com essa marcação, uma forma estável, mas aberta à temporalidade, ao devir. A gênese de formas sociais, onde encontramos a operação da moeda, se situa correlativamente a uma abertura da temporalidade, onde passa a residir o virtual. É nessa abertura que está implicada a formulação do futuro enunciado. A própria elocução implica uma tendência na direção desse futuro, como realização ou frustração. Essa tendência dá forma à virtualidade das relações e ações dos corpos postos em interação, já que os gestos subsequentes dirão respeito àquilo que foi marcado. Como veremos, a marcação, como movimento inicial da tomada de forma na vida coletiva, envolve a formulação de compromissos, promessas, normas.

É neste movimento que começa a problemática da moeda, para além da dimensão de dinheiro. Nesta pesquisa, a disposição de fundo é pensar a operação denominada *moeda*, não sua essência – ou seja, pensá-la como processo, não substância. Esta perspectiva implica a articulação entre movimentos de diferentes ordens de grandeza, tanto no campo do cotidiano, das interações bilaterais, quando no campo da remissão ao sagrado, no campo da transcendência. Para se referir a essa articulação, será empregada a expressão *esquema operatório*, de modo que o que está sendo investigado nos capítulos que seguem é o *esquema operatório da moeda*. Este esquema designa o modo de articulação dessas ordens de grandeza, que se concretiza em diferentes arquiteturas particulares, com suas estruturas de funcionamento e suas regularidades processuais.

*

Para avançar paradoxo adentro, é preciso se afastar da equivalência, rumo à assimetria. Em

que consiste a assimetria? Se há assimetria entre o que está atualizado no social e o que permanece virtual; se a assimetria diz respeito aos mundos vividos que se conjugam no coletivo; se existe uma incompletude da esfera coletiva que interdita a simetria, é preciso descrever a gênese das simetrias, das formas correlatas e das estruturas individuadas que compõem o coletivo e o social em ato. Uma questão que decorre do problema da assimetria é o papel da moeda como operação na formação das estruturas simétricas a partir da assimetria. Como é o movimento que faz com que o virtual assimétrico seja atualizado em formas simétricas e determinadas, nas estruturas acabadas que aparecem como sendo as formas sociais por excelência? Esta investigação demanda o exame prévio desse vetor central, que aparece sob a forma de imagem ou de objeto. Qual é o papel da imagem e do objeto nesse processo? Como se pode determinar uma essência que possa ser dita monetária, quando apreendida de modo substancial? Como essa imagem e esse objeto coincidem ou discordam do conceito de moeda (dinheiro) empregado para estudar a economia? Como essa reformulação do problema da moeda se reflete em novos modos de compreender tais problemas?

Um caminho para a abertura à assimetria pode ser encontrado no recurso a debates conduzidos nas ciências humanas ao longo do século XX. Confrontando a tradição econômica com as pesquisas de antropólogos, sociólogos e historiadores, vê-se que há duas grandes vertentes em que se pensa a partir do termo *moeda*. Essas disciplinas tendem a pensar a moeda para além do dinheiro, esta moeda que paga mercadorias, financia investimentos, calcula orçamentos. Com essa abertura, a noção de moeda se aplica a um escopo maior de fenômenos, inclusive em sociedades onde a forma de distribuição conhecida como *mercado* é marginal ou inexistente. É o caso de economias da dádiva, onde a gestação de formas individuadas, estáveis, duradouras, também passa por um movimento de imagens e objetos. Nos circuitos de dádivas, o princípio que subjaz à circulação dos objetos é uma disputa de poderes relativos que não pode se cancelar em definitivo sob risco de anular o vínculo social. O vínculo emerge do gesto ritual e reiterado, que produz uma regularidade mantida pelos mesmos processos que a estabelecem. Assim, em cerimônias como o *potlatch*, a interação dos clãs e grupos sociais se desenha a partir do encontro entre os chefes que *prometem* entre si, pedem dádivas, oferecem dádivas, aceitam dádivas, retornam dádivas.

O circuito das dádivas é um circuito de dívidas, que não são em primeiro lugar dívidas com os genitores, a terra ou os deuses, mas a elocução da promessa, quando necessita fixar-se numa imagem ou objeto para adquirir sentido coletivo. A forma apreensível da dívida é secundária em relação à abertura no tempo e seu correlato engajamento afetivo. Assim, um problema se interpõe imediatamente aos processos sociogênicos na medida em que passem da assimetria à simetria, do potencial ao atual: não há, de partida, limite algum para que o endividamento saia do controle, ampliando-se até o infinito. A continuidade descontrolada das expansões de dívidas conduziria à dissipação do sentido e à impossibilidade de continuar realizando os processos. Duas possibilidades

se apresentam: ou bem os cancelamentos, originalmente impossíveis, das dívidas se tornam também eventos rituais e sociogênicos, ou bem as modalidades de dívida se diferenciam, diversificando os sistemas de comprometimento afetivo e os modos de vinculação que sustentam a gênese de formas sociais. Na tensão entre essas duas possibilidades está em jogo uma grande parcela da determinação da vida coletiva. No que concerne ao nosso tempo, essas modalidades de determinação dizem respeito tanto à tendência do capitalismo contemporâneo a se constituir em sistema titânico de endividamento público e privado quanto à invenção de novos sentidos para a atividade econômica.

Esta pesquisa procura contribuir com elementos para relançar o conceito de moeda (além da dimensão de dinheiro), conferindo-lhe posição central na reflexão sobre a constituição de formas objetivas do mundo vivido. Para tal, é preciso pensar de modo unificado as dimensões da moeda, tanto como dinheiro quanto como imagem mediadora de circuitos de dádiva; como figura de fundo análoga ao divino e instrumento de interações. Essas dimensões são configurações de um modo de operar, e tomam corpo por meio de imagens e objetos que, apreendidos de forma isolada, retirados de seu esquema operatório, aparecem como objetos substanciais: *moedas*. Veremos como a reformulação da teoria da moeda deverá passar por uma reorientação de foco, passando desses objetos às configurações que vem a assumir o esquema operatório da moeda.

*

O corpo teórico do qual os capítulos que se seguem extraem seus conceitos e procedimentos é o da filosofia da individuação do autor francês Gilbert Simondon (1924-1989). Essa escolha se assenta em um conjunto de alicerces. Ao estudar a individuação, sobretudo em sua tese principal, *A Individuação à Luz das Noções de Forma e de Informação*, Simondon recusa a existência de um princípio de individuação que não seja a própria individuação, uma vez que todos os princípios de individuação jamais postulados pela filosofia são, eles mesmos, individuados. Simondon critica tanto o hilemorfismo, em que a forma que deveria explicar a individuação é individuada, quanto o atomismo, clássico e moderno, que não pode explicar a individualidade de suas partículas senão recorrendo a partículas ainda mais ínfimas, também individuadas. Assim, a assimetria entre pré-individual e individuado, entre virtual e atual, é inerente ao ser em todas as suas fases, do físico ao biológico e daí ao psicossocial – em que as noções de social e psíquico aparecem como dois ângulos para observar um mesmo regime da individuação, uma mesma ordem de grandeza do ser. O mesmo processo de gênese de estruturas e simetrias que se trata de questionar na existência coletiva é o processo de individuação que se põe em questão para o ser como um todo, uma questão de ontogênese, mais do que de ontologia.

Epistemologicamente, Simondon segue a mesma linha: o conhecimento da individuação é uma individuação do conhecimento. Esta declaração corresponde a afirmar que conhecer é seguir

no interior da análise os processos que se percebem e descobrem no real, e não estabelecer no plano das idéias uma forma estrutural que procure reproduzir as formas estruturais do real. Assim sendo, operar o conhecimento consiste no encontro com as operações do real. Mais precisamente, nos processos de gênese, pelos quais as formas vêm a ser e, no caso de formas que se mantêm em existência, nos processos energéticos que perenizam essas formas, mesmo em suas próprias mudanças. Simondon, leitor de Bachelard, prioriza os processos de invenção, criação e transformação, como potência explicativa para o inventado, criado e estabelecido.

Simondon constrói sua teoria da individuação no movimento de confrontação em paralaxe de duas importantes escolas científicas de seu tempo, a psicologia da forma (*Gestaltpsychologie*) e a cibernética, em particular a teoria da informação desenvolvida por Claude Shannon e Norbert Wiener. Não é acaso que os dois termos, forma e informação, estejam presentes no título de sua obra magna. A crítica de Simondon se dirige à rigidez com que ambas as escolas abordam essas noções; a forma, para a *Gestalt*, sendo tanto mais perfeita quanto mais se desgarra do fundo (*Ganzheit*), e a informação, para a cibernética, sendo tanto mais perfeita quanto mais unívoca for a mensagem transmitida do emissor ao receptor.

Simondon rejeita a concepção segundo a qual os sistemas mais perfeitos são homeostáticos, ou seja, perfeitamente coerentes em seu funcionamento. Seu projeto é reformar tanto a noção de forma quanto a de informação. Para tanto, cunha o termo *alagmática*, para se referir ao estudo conjugado dos processos e das estruturas. O texto sobre a alagmática se abre afirmando que se trata da "teoria das relações" que é *simétrica* à teoria das estruturas, no interior da qual ele situa as ciências particulares (astronomia, física, química, biologia); mas logo em seguida Simondon complementa essa definição afirmando que "a operação é o complemento ontológico da estrutura e a estrutura é o complemento ontológico da operação" (ILFI, p. 559). Mas pensar em conjunção as estruturas e as operações é pensar em conjunção a forma e a informação. Simondon ressalta a abertura e a vibração das formas que se mantêm em relação constante com o fundo.

O conceito cibernético de informação tem esse papel: manter essa abertura, essa vibração, essa relação. A informação é uma força que se opõe à degradação, à redundância (ILFI, p. 542); mas Simondon acrescenta que não se trata de um elemento transmitido do emissor ao receptor. Simondon busca pensar os sistemas a partir da noção de campo, realidade metaestável em que ocorrem tomadas de forma e no qual circula informação: a forma objetiva, concreta, atual que toma qualquer sistema é resultado do encontro dessas duas dimensões: forma e informação. A informação é, assim, complementar à forma como a operação é complementar à estrutura na abordagem alagmática. A informação designa um processo, movimento, a introdução de uma energia, de um germe estrutural, de uma variação, que ressoa com uma forma e produz modificações nela, ou a conduz a reiterar seu estado. A forma, por sua vez, designa uma estrutura, um esquematismo, que

eclode pela vibração da informação, ou se mantém ativa no encontro com a informação. Uma forma que não ressoa com nenhuma informação é resíduo, não está envolvida em nenhuma significação; a informação que não ressoa com nenhuma forma é ruído, fluxo virtual que não eclode no atual.

Ora, o problema da moeda é o das assimetrias que precedem toda simetria e do virtual sem o qual não se pode conhecer as dinâmicas do atual, é necessário recorrer a um campo conceitual que enfatize a assimetria, o pré-individual e a individuação. Mais especificamente, a contribuição de Simondon se desdobra em três outros pontos que colaboram para iluminar os problemas que este trabalho enfrenta. Primeiramente, seu conceito de transindividual, que responde ao problema da individuação no plano do coletivo, isto é, do psicossocial. A este respeito, é importante frisar que o conceito de transindividual diz respeito acima de tudo à invenção que resolve tensões no psicossocial, ou seja, designa um campo complexo de informações e formas que põem em relação fases múltiplas do ser, a começar pelos regimes biológico e psicossocial de individuação. Para Simondon, o psiquismo e o coletivo não são regimes independentes, duas escalas separadas da realidade humana, uma delas emergindo da outra. Ainda assim, cabe lembrar que tudo no campo do social é fruto de invenção, de modo que se trata de uma abordagem que pergunta não sobre o que é e pode ser, mas sobre o que foi criado ou pode vir a ser inventado, sobre as conjunções atuais e virtuais de informação e forma. O transindividual expressa a diferença entre a conexão inter-individual e a relação propriamente transdutiva, criadora, prehe de informação, gênese de formas. Com a noção de transindividual, compreende-se que o problema sociogênico é inerente ao social, por ser correlativo ao problema do ser. É um problema de individuação e assimetria entre o pré-individual e o individuado, em inarredável conexão, o primeiro como meio associado do segundo, elemento constituinte de seu ser. Segundo, o conceito de tecnicidade, que reitera o papel da técnica como modo de existência do humano como corpo (ser biológico) perante um mundo que é seu meio associado, e em relação com outros modos de existência, como a religiosidade e o pensamento reflexivo. O conceito de tecnicidade em Simondon sofre uma mutação no interior de sua obra, a partir do aprofundamento da reflexão sobre o corpo e a produção de imagens e objetos, meios de vincular as informações que atravessam os corpos e coletivos com as formas com que esses corpos e coletivos podem se relacionar. Conjugando essas duas dimensões da atuação técnica, o filósofo amplia o alcance da noção de tecnicidade, fazendo-a recobrir mesmo os campos da vida psicossocial que lhe eram apenas correlativos.

A ampliação do escopo conduz ao terceiro ponto: a articulação do problema do objeto com o da imagem-símbolo e, mais amplamente, o corpo. Simondon teoriza um "ciclo genético da imagem", que denomina um arco lógico da produção imagética que tem início nos primeiros gestos autônomos realizados por um corpo que tenta se situar em seu ambiente (imagens motrizes) até a geração de imagens-símbolos e objetos pelos quais é possível se antecipar a situações.

Posteriormente, a partir dessas imagens, que situam e orientam o corpo na produção de objetos físicos e técnicos (que, assim, encarnam as imagens de antecipação da ação geradas no organismo), os organismos são capazes de criar novos sistemas autônomos no mundo, que tenham suas próprias relações operativas internas e uma coesão que lhe é própria. Esta é a gênese do psicossocial, a abertura primordial para o transindividual em Simondon – a invenção já é, como recurso ao virtual que acompanha os corpos e coletivos, o *próprio transindividual*. Nesta concepção proposta pelo filósofo, a abertura é fundada sobre a continuidade entre imagens e objetos ensejando ao mesmo tempo as marcações de território que apareciam na “unidade mágica” e as formas complexas de pequena escala (técnicas) ou de grande escala (religiosidade, narrativas totalizantes).

Esta concepção permite situar o problema da moeda como elemento sociogênico precisamente no nível em que acontece o processo de invenção do transindividual. O problema está no ponto em que se engendram as imagens. Antes de mais nada, a noção de moeda se refere a uma imagem e, precisamente por isso, está no mesmo plano de outras formas fundamentais do regime psicossocial; não é casual que a moeda, termo que designa uma operação imagética que conjuga informações e formas, e não *a economia*, termo que designa um sistema estruturado, pertença ao mesmo plano de análise que domínios tão relevantes quanto a linguagem, o poder e a lei. Mas se a noção de moeda está situada no campo da gênese de imagens, então ela está situada no ciclo da imagem, ou seja, participa como figura da potência criativa dos corpos em relação com seu meio associado e se vincula também com a criação de sistemas sociais e técnicos complexos. O ciclo da imagem é um campo onde informações ressoam com formas e estabelecem um campo estruturado de significações. Uma parte essencial do poder da noção de moeda está nessa participação e no vínculo que tem tanto com o psicossocial enquanto constituído (os sistemas gerados por uma multiplicidade de imagens) como com os corpos em sua relação com os territórios.

O sintagma *esquema operatório* com que a moeda é abordada ao longo desta investigação tem origem no vocabulário de Simondon. O pensamento *alagmático* de Simondon diz respeito, como vimos, à co-implicação de estruturas e processos, de modo que toda estrutura subsiste pela ressonância de operações e toda operação se concretiza por estruturas. Toda individuação, toda tomada de forma, envolve uma multiplicidade de operações singulares, cada qual fazendo ressoar fluxos de informação com formas, no interior de um campo em devir; o conjunto dessas operações pode ser dito um *processo* de individuação, do qual resulta cada individuação singular. Pode-se identificar ainda, em escala majorada, um conjunto articulado de processos e operações de individuação, reiteradas em forma de sistema. A articulação entre os processos de individuação é o que, nos capítulos que seguem, recebe o nome de *esquema operatório*. O conceito de esquema operatório tenta apreender as estruturas e as operações reiteradas, regularizadas, que podem assumir esquematismos particulares, operando com diferentes categorias de imagens. Com esse conceito,

busca-se apreender de modo integrado um fenômeno ao mesmo tempo mutável e perene, a moeda.

*

Buscamos, portanto, deduzir ao longo desta investigação um esquema operatório para a moeda em todas as dimensões em que aparece. Em seguida, o olhar se volta para o dinheiro tal como é apreendido correntemente, buscando reinseri-lo no esquema operatório geral e mostrando o que é deixado de fora quando a moeda é reduzida ao dinheiro e o dinheiro ao instrumento. Este percurso se divide em três blocos. Na primeira parte, exegética e metodológica, será explorada a maneira pela qual as propostas de Simondon permitem escapar da atomização típica do individualismo metodológico, um psicologismo cujo gesto fundador é a anulação de qualquer determinação autônoma da psique, sem recair na simplificação oposta, um “sociologismo” estanque, que hipostasia instituições e grandes agregados sociais. Simondon afirma que “a psicologia pura e a sociologia pura são impossíveis porque não há elemento extremo em psicologia, nem conjunto de todos os conjuntos em sociologia” (ILFI, p. 534). Deste modo, uma mente individual não é uma unidade atômica e a interação das mentes não é como a interação de átomos, mas também “a sociedade” não designa um *cosmos*, um todo plenamente coerente.

As razões para tal ficarem claras ao longo da discussão do tema da *identidade* em Simondon e do seu conceito bem particular de *relação*. Por ora, cabe explicitar que uma grande parcela do poder da filosofia de Simondon, quando aplicada à investigação de fenômenos coletivos, está nos meios que oferece para rearticular a apreensão das dinâmicas da individualidade e da coletividade, suas articulações e determinações recíprocas. Este poder reside na maneira como Simondon transforma os modos de pensar alguns problemas clássicos: as relações entre corpo e mente, o vínculo entre fenômenos biológicos e seu “substrato físico”, as traduções entre campo do psíquico e campo do social. Este é o tema do primeiro capítulo.

A segunda vertente que constitui a força da contribuição de Simondon está no modo como ele introduz em definitivo o problema da técnica na reflexão filosófica. O segundo capítulo trata dessas questões. Para além da descrição de como se situa o que seria uma “faculdade técnica” humana ou uma reflexão sobre os efeitos da “técnica moderna” sobre o comportamento humano e suas instituições (reflexões que, em muitos autores, conduzem a uma tecnofobia mal disfarçada), Simondon afirma o caráter primordialmente técnico da experiência humana, articulando-a com outros domínios igualmente primordiais, como a religiosidade. Assim, os modos de existência do humano são indissociáveis de sua atividade técnica, de sua criação de imagens e objetos capazes de mediar a relação com o meio, quando significado na forma de mundo e território.

Essas duas vertentes (relação entre individualidade e coletividade; centralidade da técnica) permitem enxergar em Simondon o embrião de uma revolução no modo de apreender aquilo que se

costuma denominar "a relação do humano com o mundo", ou "o lugar do humano no mundo". Assim, o *corpus* filosófico de Simondon permite reler, em perspectiva dinâmica, com o mesmo conjunto de conceitos, uma série contínua de problemas que vão dos territórios aos corpos, incluindo o psiquismo, e daí aos coletivos, por meio da técnica e das instituições. No entanto, essa abrangência de articulações se realiza por meio de um questionamento das noções habituais e bem arraigadas sobre o "humano", com as antropologias que a tradição filosófica se acostumou a trabalhar confortavelmente. Ao "humanismo fácil" que sustenta inúmeros discursos filosóficos, sociais e econômicos, Simondon contrapõe, nas palavras de Jean-Hugues Barthélémy (2008), um "humanismo difícil", do qual se extirpam as excepcionalidades do "bípede sem penas", seja o isolamento de suas culturas, seja a pureza de sua faculdade de raciocinar.

O terceiro elemento a evocar na obra de Simondon é o "ciclo genético da imagem", tema do terceiro capítulo. Tomada em conjunto e no interior desse ciclo, a problemática da imagem em Simondon perpassa todos os campos mencionados acima e permite compreender em maior detalhe como se comunicam, isto é, como as técnicas se referem aos corpos, como as instituições se referem aos territórios, como as formas da vida coletiva vêm a ser, articulando os potenciais desses corpos, nesses territórios, com essas instituições. Para esta pesquisa, o ciclo da imagem tem um interesse particularmente relevante, em sua capacidade de iluminar a questão da moeda, além de esclarecer pontos que a tese complementar *Du Mode d'Existence des Objets Techniques* deixam em aberto.

A segunda parte da investigação trata dos eixos que compõem o esquema operatório da moeda e de suas dimensões mais amplas. O quarto capítulo é dedicado ao tema da marcação em geral, que já encontramos em Simondon, mas que perpassa a obra de diversos pensadores que tentam escapar a concepções substancialistas da vida coletiva e das sociedades. É o caso de Nietzsche, que expõe a abertura ao tempo marcado, determinado, por meio da instauração das promessas que contam como dívidas, operando a modulação do esquecimento e da memória como uma digestão de cunho moral e, em seguida, econômico. Veremos também como o sociólogo Georg Simmel propõe o conceito de sociação para designar a tênue membrana de símbolos que distingue o social do não-social, nos mesmos corpos, nos mesmos objetos, e como esta teoria já abre a via para a filosofia do dinheiro do autor. Com Deleuze e Guattari, veremos os diferentes modos de marcação de corpos e territórios, com fluxos de dívida, código e poder, que marcam diferentes configurações do modo de existência humano: selvagens, bárbaros, civilizados.

O quinto capítulo avança pelas narrativas e especulações sobre a origem da moeda, em geral ou enquanto dinheiro. É nesta parte que será discutido o papel dos circuitos de dádivas, em particular a dádiva Melanésia, o *Kula*. Veremos também as teses sobre a origem grega da moeda, por meio dos *óbolos* cerimoniais, em Richard Seaford e Karl Polanyi. Parte importante da discussão nesse capítulo, a partir dos ritos do *Kula*, diz respeito à distinção entre os bens que efetivamente

circulam e aqueles que se tenta manter fixos tanto quanto possível, os ditos "bens alienáveis" na expressão de Annette Weiner, que fornecem a seu detentor uma "autenticação cosmológica" cuja realização está, justamente, no processo oposto: a circulação dos demais bens. Essa dicotomia, aparente paradoxo, reflete o paradoxo do dinheiro que ao mesmo tempo desaparece e é assimilada ao sagrado no mundo contemporâneo.

O sexto capítulo se concentra nos objetos e imagens associados a noções como "moedas primitivas", "pseudomoedas" ou "protomoedas", que o antropólogo Jean-Michel Servet reúne sob o nome de *paleomoedas*. Trata-se de uma dimensão da moeda que está além de sua compreensão como dinheiro, mas que não desaparece quando a moeda enquanto dinheiro é privilegiada no esquema operatório. Deste ponto de vista, as perspectivas mais importantes tratam da moeda enquanto objeto liberatório – aquele que encerra um vínculo, uma obrigação, uma promessa – e como modo de *estabelecer* ou *prolongar* esse mesmo vínculo.

A síntese do esquema operatório da moeda é apresentada no sétimo capítulo, que retoma as manifestações da moeda dos capítulos anteriores, paleomonetárias ou como dinheiro, sob o prisma da filosofia transdutiva de Simondon. Neste capítulo figura em maiores detalhes como se constituem os eixos vertical e horizontal do esquema operatório da moeda, além da esfera articuladora desses dois eixos, aquela em que se determinam, normalmente por meio da disputa, as posições relativas de prestígio e poder. Este capítulo também examina a importância da noção de invenção monetária, uma vez que a moeda é fruto do ciclo genético da imagem e pode ser objeto de invenções, como tudo que constitui a técnica humana.

A terceira parte da investigação se dedica à moeda enquanto dinheiro, na diversidade dos modos como foi abordada. O oitavo capítulo é um exame da escola institucionalista monetária que se constituiu na França nas últimas três décadas, além de um diálogo com ela. Esta é uma escola particularmente fecunda para o estudo da moeda enquanto dinheiro, porque se alimenta também de variados estudos sobre o fenômeno monetário que ultrapassam a dimensão de dinheiro. Trata-se de um conjunto de teorias que reconhecem o caráter polifásico da moeda. Veremos, porém, que seu emprego de noções afetivas como a violência e a confiança impede essa escola de penetrar no caráter metaestável e inventivo do dinheiro, no modo como ele sobredetermina e reproduz um modo de existência que lhe é peculiar.

No nono capítulo, a investigação se concentra sobre a maneira como o dinheiro é posto como eixo do modo de produção capitalista, regendo tanto a cisão entre trabalho concreto e abstrato quanto a afirmação da valorização do valor, por meio da concorrência no mercado. Veremos que a teoria do valor-trabalho é fundada ao mesmo tempo sobre o movimento energético dos corpos, o célebre "dispendio de músculo e nervos", e sobre a separação entre o trabalhador e os meios de produção; uma vertente se sustenta na outra, por meio do trabalho assalariado. E ambas operam sob

a égide do imperativo de lucro e valorização do capital, no mercado mundial. Na forma de trabalho assalariado, lucro e renda, o dinheiro como forma social da riqueza é o elemento intermediário dessas tomadas de forma e atribuições de sentido, processo que é restituído no capítulo.

O décimo capítulo trata do apagamento da moeda na teoria econômica. A história das teorias da moeda revela uma paulatina exclusão desse objeto das considerações econômicas, em benefício de uma análise do "lado real" da economia, em que se parte do princípio de que todo o sistema das transações visa apenas a distribuição dos próprios bens, na forma de mercadorias. Também são abordadas as tentativas de reintroduzir a moeda na teoria econômica, notadamente no século XX. O capítulo se apóia sobre as teses de Michel Foucault e Bruno Latour para questionar se é possível uma teoria econômica plenamente independente e autônoma que contemple um objeto tão multifacetado quanto a moeda.

A conclusão discute as possíveis implicações do esquema operatório para os problemas da atualidade, fazendo um sobrevôo de iniciativas de invenção monetária que buscam gerar vias de escape da arquitetura em que se encontra organizado o esquema operatório da moeda no período capitalista, notadamente após as crises das últimas décadas. São abordados os círculos de troca, os bancos comunitários, os bancos de tempo, as moedas complementares e as criptomoedas. Busca-se nesse capítulo identificar de que maneira cada iniciativa dessas produz alterações no esquema operatório da moeda.

Parte 1

Exegese e método

Capítulo 1

A filosofia transdutiva de Simondon

Capítulo 2

O transindividual: grupos e significação

Capítulo 3

O ciclo genético da imagem

*

Abreviações de títulos das obras de Simondon

ILFI: *A Individuação à Luz das Noções de Forma e Informação*

MEOT: *Do Modo de Existência dos Objetos Técnicos*

IetI: *Imaginação e Invenção*

PST: *Psicossociologia da Tecnicidade*

Capítulo 1: A filosofia transdutiva de Simondon

Esta investigação se dedica a um tema que pode ser designado como *humano*, com ramificações em vastas áreas da existência social e individual; por isso, a incorporação dos conceitos da filosofia de Simondon nesta primeira parte dará ênfase a suas teorias sobre o humano: técnica, transindividual, imagem e invenção. No entanto, as teorias de Simondon a respeito do social, da psicologia e demais problemas ligados ao humano operam a partir de um projeto de escopo mais amplo. O *humano* de que se trata não é substancial; é a configuração e estruturação de processos que só se pode compreender abdicando de pensar substancialmente as categorias, dentre as quais o humano. Assim, no projeto de Simondon, o foco do pensamento reflexivo é deslocado sobre seu próprio eixo: duplas conceituais tão tradicionais como ser e devir, ato e potência, forma e fundo, são retrabalhadas de modo a fazer da ontogênese não uma parte ou um estudo auxiliar da ontologia, mas seu próprio cerne: conhecer o ser é, em última instância, conhecer seu devir, na forma de sua gênese, de modo que a proposta de Simondon consiste em "entender o indivíduo a partir da individuação e não a individuação a partir do indivíduo" (ILFI, p. 24). Este princípio se aplica a tudo que diz respeito ao humano, e esta investigação o segue.

Veremos que a ontogênese no sentido de Simondon diz respeito uma gênese continuada, *perene*, cuja principal consequência está em abdicar da substancialidade dos indivíduos e, de modo mais amplo, das formas e estruturas; passa-se a pensar que a determinação de toda forma e de toda individualidade é um processo constante, temporal, de relação com o meio: a relação é o próprio do ente individuado, de modo que relação e individuação serão compreendidos como conceitos correlatos. Este é o ponto de partida de um pensamento que se propõe a ser transdutivo. Por isso, a ênfase ontogenética de Simondon, em detrimento da perspectiva estritamente ontológica, fornece o primeiro passo na direção de um pensamento do psicossocial em que o campo do coletivo não seja pensado a partir da unidade, do "ser enquanto uno". Portanto, o fundamento metodológico de uma investigação que reivindica as propostas teóricas de Simondon deve principiar pelo estabelecimento do quadro ontológico e epistemológico em que se desenvolve. Este é o papel deste capítulo.

1. Transdução e pensamento transdutivo

A noção de transdução é uma das pedras angulares do edifício filosófico de Simondon e se constitui, portanto, como porta de entrada mais eficaz para a compreensão de sua obra. Termo empregado em física para designar a passagem de um tipo de energia a outro, a noção de transdução é retomada por Simondon para um emprego muito mais amplo e propriamente filosófico. Para Jean-Hughes Barthélémy, o uso da noção de transdução é "o coração do pensamento simondoniano", "no que caracteriza sua ambição propriamente filosófica, mas também a singularidade inventiva de seu 'método'" (Barthélémy, 2014, p. 41).

Muriel Combes, autora de uma das primeiras obras dedicadas ao pensamento psicossocial de Simondon, assinala a dívida do filósofo para com as ciências de seu tempo, a termodinâmica em particular, pois lhe fornece, além do conceito de transdução, conceitos como o de *metaestabilidade*, *fase* e *desfasamento* (noção química que designa os diferentes estados coexistentes de um sistema, que são as *fases*; é importante não pensar as fases, tal como empregadas por Simondon, como etapas sucessivas, determinadas cronologicamente). Dentre as noções herdadas das ciências da natureza, é a transdução que permite pensar em conjunto as noções de forma (uma noção estrutural, substancial) e de informação (uma noção energética, processual), presentes no título da obra magna do filósofo, a tese *A Individuação à Luz das Noções de Forma e Informação* (ILFI). Simondon investiga uma realidade em que energias se tornam formas, ou seja, em que transduções ocorrem de maneira ampla, múltipla e variada. Não se trata, porém, de uma transposição terminológica entre campos do saber. O filósofo apresenta o conceito de transdução por diferentes ângulos. A primeira instância está no decurso de uma argumentação lógica, em que rejeita o princípio de identidade e o terceiro excluído (ILFI, p. 32), porque são associados a um raciocínio indutivo ou dedutivo; ora, a dedução é um processo que toma como ponto de partida a possibilidade de decompor um objeto em partes discretas, enquanto a indução acrescenta elementos a cadeias argumentativas sem, com isso, provocar modificações estruturais no próprio objeto. Uma vez, porém, que o pensamento se movimenta de um modo tal que as relações e as formas estão em plano semelhante, o caráter ternário dos valores de verdade é posto, dado que as identidades são efeitos da própria relação e o valor de verdade de cada termo e da própria relação estão intrinsecamente vinculados.

Tendo sido tomada de empréstimo à física e ao estudo das técnicas, vê-se que a transdução é, para Simondon, "uma noção ao mesmo tempo metafísica e lógica" (ILFI, p. 33). Mais ainda, é:

uma operação, física, biológica, mental, social, pela qual uma atividade se propaga de perto em perto no interior de um domínio, fundando essa propagação sobre uma estruturação do domínio, operada em cada lugar: cada região de estrutura constituída serve à região seguinte como princípio de constituição, de modo que uma modificação se estende assim, progressivamente, ao mesmo tempo que essa operação estruturante. (*idem*, p. 32)

Na obra de Simondon, a transdução se refere a todo processo de propagação energética em que surgem modificações duráveis de um sistema, que por sua vez preparam as modificações seguintes. É uma noção que permite estudar fenômenos em diversos campos diferentes, da cristalização – "imagem mais simples da operação transdutiva" (*idem*, p. 33) – a processos sociais. No plano da metafísica e do concreto (físico, biológico, psicossocial...), veremos que para Simondon as individuações, ou mais amplamente as tomadas de forma, são fenômenos eminentemente transdutivos, pois "a transdução é aparição correlativa de dimensões e de estruturas em um ser em estado de tensão pré-individual", ou seja, "que ainda não se *desfasou* em relação a si próprio em dimensões múltiplas" (*idem*). O pensamento transdutivo é, assim, aquele que se dá como

tarefa pensar a realidade do ser individuado a partir do ser como não individuado *a priori*; aquele que busca explicar o ente a partir da gênese, e não tomar o ente como dado para buscar sua gênese.

No campo do saber, além de procedimento lógico, Simondon afirma que a transdução (ou seja, um *pensamento transdutivo*) pode alcançar processos que estão além do alcance das formas clássicas da indução e da dedução, pois define "um verdadeiro processo da invenção, que não é nem indutiva, nem dedutiva, mas transdutiva, ou seja, corresponde a uma descoberta das dimensões em que uma problemática pode ser definida" (*idem*). Assim, a definição de Simondon para a operação lógica da transdução é semelhante à de Henri Lefebvre¹, para quem se trata de uma "operação do pensamento sobre/para um objeto virtual para construí-lo e realizá-lo" (p. XXIII), trazendo das informações oriundas da realidade os elementos de operatividade que permitam estabelecer uma retroalimentação constante (*feedback*) entre observação e quadro teórico. Como Lefebvre, Simondon sublinha a origem técnica do esquema transdutivo, pois a ação técnica se põe no centro de uma relação entre esquemas operatórios abstratos e a concretude da matéria com a qual se age. Lefebvre e Simondon escrevem no período da história universitária francesa em que a figura de Gaston Bachelard estava muito presente. Bachelard foi o epistemólogo que conclamou a uma filosofia que abdicasse de aplicar princípios formais aos resultados da ciência, e passasse a se apoiar na imaginação, na técnica e na invenção para pensar o processo científico, de modo a que a atividade do filósofo engendre os princípios no mesmo passo em que a atividade do cientista engendra leis naturais. A transdução é, portanto, um pensamento em processo, que se constitui na medida em que o ser se constitui para o olhar que o observa.

Em relação à definição de Lefebvre, a perspectiva de Simondon contém uma diferença sutil, mas determinante. Para Lefebvre, a transdução é uma das operações realizadas no quadro de uma lógica dialética; para Simondon, porém, o pensamento transdutivo não é "um procedimento lógico no sentido corrente do termo", e sim "um procedimento mental" (*idem*, p. 34), uma "atividade [*démarche*] do espírito que descobre" (*idem*). Simondon rejeita a associação entre a operação transdutiva, tal como a concebe, e o procedimento dialético, porque, embora compartilhe com a dialética a convicção de que o movimento do pensamento e o do real devem possuir uma correspondência dinâmica, esta atividade se diferencia da dialética na medida em que o pensamento dialético é substancialista, atribuindo completude tanto ao positivo quanto ao negativo, a identidade e a diferença. Para Simondon, é necessário pensar para além da identidade, esta última sendo um caso particular do real; e o negativo não é uma etapa do pensamento e do real, mas um efeito da incompatibilidade entre os estados díspares presentes no sistema, que são resolvidos (no sentido de serem compatibilizados, ressoarem em conjunto) por meio da operação transdutiva, ou seja, no cerne da relação. Nesta operação, existe uma "imanência do negativo na condição primeira, sob

1 *Logique Formelle et Logique Dialectique*, 1969

forma ambivalente de tensão *e* de incompatibilidade", que é, assim, "o que há de mais positivo no estado de ser pré-individual" (*idem*). Não há, no pensamento, um ponto de partida que seja uma identidade, um em-si, porque tanto o ser quanto o pensamento que se depara com ele são anteriores à identidade; são uma problemática aberta para ressonância, da ordem do pré-individual. Do mesmo modo, não há uma identidade em nível de síntese, que identifique o em-si e o para-si, a identidade e a diferença. O que há na individuação é o estabelecimento de uma nova modalidade de relação, um desfasamento, ou seja, o desdobramento do ser em novas fases.

Assim, para ser propriamente uma invenção, do ponto de vista da teoria do conhecimento, a transdução consiste em "seguir o ser em sua gênese" (*idem*). Esse é o motivo pelo qual a transdução encontra seu lugar como operação por excelência, lógica e real, de sua filosofia processual, relacional e ontogenética (que será descrita em mais detalhes na próxima seção). A gênese dos esquemas de pensamento que a lógica – ou antes, a atividade mental – transdutiva é capaz de engendrar são aqueles que estão em ressonância com as formas que o ser assume na medida de seu devir, de suas gêneses em seqüência, de modo que o pensamento transdutivo consiste em "realizar a gênese do pensamento ao mesmo tem em que se realiza a gênese do objeto" (*idem*). Por isso, o movimento do pensamento que Simondon privilegia é a analogia, mas em sentido particular: como analogia operatória, não estrutural. Ou seja, "a verdadeira analogia (...) é uma identidade de relações e não uma relação de identidades" e "essas identidades de relações não se apoiam sobre semelhanças, mas ao contrário sobre diferenças" (ILFI, p. 108). Simondon busca um pensamento que acompanhe as dinâmicas no momento de seu encontro, procurando o que é que, havendo de ressonância entre elas (mais do que de comum), promoveu o encontro. Por isso, o *ato analógico* é definido como "entrada em relação de duas operações (...). Todas as características intrínsecas dos próprios termos são deixadas de lado no ato analógico. É essa abstração, essa independência das operações em relação aos termos, que torna o método analógico universal". (ILFI, p. 562). O sentido metafísico dessas afirmações será esclarecido paulatinamente nas seções subsequentes, sobre a ontogênese, a alagmática e a metaestabilidade.

1.1 Transdução e ontogênese

A transdução como método e como procedimento lógico é convocada por Simondon no esforço de resolver seu problema metafísico central, que é a ontogênese, ou seja, o ser como aquilo que toma forma, que se individua. No quadro desse pensamento transdutivo, Simondon inaugura a abordagem ontogenética argumentando que não basta constatar a existência de entes delimitados, ou seja, individuados, e procurar a partir deles um "princípio de individuação" que os explique. Todos os princípios que se oferecem como explicação para a existência da individuação pecam por pressupor que a individuação possui um princípio (ILFI, p. 23), já dotado de individualidade, de um

caráter suficientemente estável, sejam os átomos de Demócrito e Leucipo ("os verdadeiros indivíduos") (*idem*, p. 24), seja a noção de matéria elementar ou a forma do hilemorfismo.

Simondon busca inverter o processo explicativo – ou antes, reverter sua inversão, já que a busca do princípio de individuação lhe parece ser uma ontogênese às avessas (*à rebours*) (*idem*, p. 23). Ele busca demonstrar que a individuação é o próprio princípio e, portanto, a existência dos entes individuados (poderíamos dizer: substâncias) não é algo a constatar, mas a explicar. É o próprio problema, que a investigação revela ser multifacetado. Assim, o indivíduo passa a ser apreendido "como uma realidade relativa, uma certa fase do ser que supõe antes dela uma realidade pré-individual, e que, mesmo depois da individuação, não existe isolada, porque a individuação não esgota de uma vez os potenciais da realidade pré-individual" (*idem*, pp. 24-25). O que aparece junto com o indivíduo recebe o nome de "meio associado" (*idem*, p. 25), de modo que a realidade individuada, o ser enquanto individuado, consiste em cópulas de indivíduos e meios. Simondon fecha o argumento dizendo que o indivíduo é relativo em dois sentidos: "porque não é todo o ser, e porque resulta de um estado do ser em que não existia nem como indivíduo, nem como princípio de individuação" (*idem*)². Assim, Simondon argumenta que o ser não se esgota nos entes individuados que o compõem, assim como o devir não é um processo acessório que ocorre *aos* indivíduos; o ser é pré-individual e o pré-individual não é o negativo da substância; é a não-identidade própria ao ser.

Para Simondon, o ser se diz em dois sentidos: um, mais fundamental, o ser enquanto ser; o segundo, "sempre sobreposto ao primeiro na teoria lógica, o ser é ser enquanto individuado" (*idem*, p. 36), de modo que, classicamente, esses dois modos estão identificados. Pode-se dizer, assim, que o pré-individual "excede" o individual, se o ser enquanto ser ultrapassa o ser enquanto individuado. Mas a ênfase na noção de *excesso* ainda é falha, ao centrar-se no uno, individuado, quando este é caso particular daquele. Para falar como Simondon, o pré-individual é mais-que-um, e poderíamos acrescentar: mais-que-o-um; e o devir é constitutivo do ser, de modo que toda identidade é uma instância do devir, e não o oposto. O ser é "mais que unidade e mais que identidade" (ILFI, p. 26), ou seja, como explica Combes (1999, p. 7):

o ser é de partida e constitutivamente potência de mutação. Diferentemente do hegelianismo, portanto, em Simondon, a não-identidade a si do ser não é simples passagem de uma identidade a outra por negação daquela que precede. Mas, como o ser contém potencial, como tudo que é existe com uma reserva de devir, a não-identidade a si do ser deve dizer-se *mais* que identidade.

Se, como diz Combes, a rejeição da categoria de identidade ("relação pobre"), mero caso particular da miríade de desfazamentos, afasta o pensamento de Simondon do hegelianismo, então verificamos no pensamento metafísico, ontogenético, de Simondon, o mesmo tipo de distinção que

2 Problema semelhante se apresentará no campo das ciências humanas, onde as abordagens canônicas partem de princípios substanciais, seja o indivíduo ("psicologismo", nos termos de Simondon), seja a sociedade como um todo ou seus grandes agregados ("sociologismo", também conhecido como "holismo social").

se apresentou na discussão de sua abordagem do procedimento transdutivo segundo a lógica³. Veremos, na sequência da apresentação, que essa reaparição nada tem de casual, uma vez que a ontogênese, como o pensamento da ontogênese, é uma operação transdutiva.

Com efeito, o que aproxima o pensamento de Simondon da tradição hegeliana é serem ambos pensamentos do devir. Mas, no caso de Simondon, a diferença não se apresenta como oposição da identidade que se resolve como síntese na identidade da identidade e da diferença, uma vez que a constituição de toda individualidade, mesmo que venha a ser tomada como identidade, implica a atuação das relações de diferenças em ressonância, ambas presentes e positivas em todas as etapas da ontogênese. Onde o esquema dialético fala em diferença, portanto, o pensamento transdutivo enxerga o pré-individual, anterior às identidades com que se estabelecem diferenças.

Por certo, a proposta de Simondon implica em um pensamento processual, como enfatizam os autores que o aproximam de obras como a de A. N. Whitehead⁴. De fato, o caráter processual é visível no modo de pensamento transdutivo, fazendo do real, quando apreendido por esse prisma, um plano de configurações e reconfigurações. Nesse plano, o devir e a estrutura remetem incessantemente um ao outro: é uma realidade que, na terminologia de Simondon, se diz *alagmática*⁵. Toda unidade é instância de uma mais-que-unidade, ou seja, de um agenciamento, de modo que é necessário estudá-la como transdução, e transduzindo o pensamento; trata-se de apreender a unidade como dobra topológica que não pode ser compreendida a partir de suas próprias fronteiras, senão a partir dos modos de atualização que se processam naquele ponto e por meio daquela estruturação: a fronteira não como barreira, mas como membrana, limite das interações e zona de atualização das descargas energéticas.

Porém, mais do que um pensamento processual, a filosofia de Simondon é *relacional*, uma vez que seu primeiro efeito sobre as tradições da metafísica ocidental é a superação da categoria de identidade como horizonte inescapável do discurso filosófico ou científico. O pensamento de Simondon está centrado no conceito de *indivuação* não porque rejeite a noção de indivíduo, mas porque as noções de indivíduo mobilizadas pelos esquemas ontológicos mais difundidos, como o

3 Para antecipar o problema do psicossocial em Simondon, cabe observar que o filósofo francês também está se contrapondo a uma das principais fontes de inspiração do pensamento social no século XX, uma vez que o hegelianismo influenciou tanto a teoria crítica quanto a análise marxiana.

4 É o caso de Brian Massumi (2009). Não é, portanto, mera casualidade que a obra de Simondon seja estudada com frequência em continuidade ou diálogo com autores da chamada "filosofia da diferença", aproximando-o de filósofos diretamente influenciados por Nietzsche, como o Heidegger da "diferença ontológica", o Derrida da *différance*, ou Deleuze, com sua ênfase no virtual e nas singularidades. Desses autores, o que mais se aproxima de Simondon é justamente aquele que abertamente se inspirou nele: Gilles Deleuze, autor de uma resenha da primeira obra publicada de Simondon (publicado em *L'île Déserte*, 2002) e que o cita em diferentes momentos de *Diferença e Repetição*, *Lógica do Sentido* e *Mil Platôs*. Com efeito, o conceito de devir em Deleuze ressoa fortemente com o pensamento da transdução em Simondon. Segundo François Zourabchvili (1997), o devir em Deleuze é um encontro que ressoa, que produz um modo de relação particular, muito semelhante à relação de indivuação, que, em Simondon, decorre de um processo transdutivo.

5 Este conceito será tratado mais em detalhes adiante. Por ora, vale dizer que o termo *alagmática* designa o estudo das operações (*allagma*), na medida em que seja correlativo ao estudo das estruturas. A epistemologia que estuda as diversas modalidades de transdução é dita por Simondon uma epistemologia alagmática.

hilemorfismo aristotélico ou o substancialismo atomista, não dão conta de uma propriedade essencial do indivíduo: sua existência relacional⁶. Ainda assim, a relação permanece como elemento subentendido ou como não-pensado, já que a evocação de princípios de individuação serve para explicar os compostos que são, efetivamente, os entes individuados. Este impensado é o escolha em que caem tanto o *synolon* aristotélico quanto o ser pluri-atômico.

É precisamente pela revelação de pressupostos não enunciados que Simondon conduz sua crítica à maneira como aparece o conceito de *forma* nas filosofias de Platão e Aristóteles. Vejamos como essa crítica – uma crítica à metafísica dos dois filósofos gregos – é apresentada por meio de uma analogia com a maneira de conceituar a vida social. Esta analogia não é casual, já que Simondon pensa ambos os domínios do ser simetricamente, isto é, como regimes de individuação. O platonismo, diz, contém uma sociologia implícita (ILFI, p. 536). Em Aristóteles, ao contrário, o grupo é a realidade difícil de explicar, porque aparece sempre como convenção interindividual (*idem*, 538), o que se pode caracterizar como "psicologia implícita". Simondon lembra que o termo "arquétipo", capital para a teoria platônica da individualidade, designa em primeiro lugar o molde utilizado na cunhagem de moedas. É a marcação (*typos*) de origem (*arkhè*)⁷ (*idem*, p. 534). Note-se que existe uma diferença de hierarquia ontológica entre o arquétipo e a moeda, lembra Simondon: se uma moeda é perdida, desaparece o metal, mas permanece a possibilidade de fazer inúmeras outras; mas quando o arquétipo é perdido, ao produzir outro a partir de moedas, ele será muito imperfeito (*idem*, p. 535). No entanto, o que o exemplo demonstra é que o arquétipo possui mais identidade do que as moedas produzidas a partir dele, que era precisamente o que Platão pretendia afirmar ao empregar esse termo: a diversidade dos fenômenos sensíveis produzidos a partir dos arquétipos é ontologicamente inferior, porque possui menos identidade; na medida em que o real é reduzido à identidade, então os fenômenos sensíveis têm menos realidade.

A perspectiva de Simondon põe em questão essa consequência platônica, segundo a qual a menor identidade consiste também em menos realidade. A realidade é mais rica, para Simondon, quando implica mais relações, não mais identidade. Na analogia das moedas, vemos que estas, uma vez cunhadas, entram em relações que estão interditas para o arquétipo; as moedas circulam. Os preços dos bens são calculados em moedas, não em arquétipos, e a criação de arquétipos que imitam os oficiais (falsificações) tem por horizonte não o próprio marcador, mas as moedas marcadas. Como dizer, então, que o arquétipo é ontologicamente mais rico? Seguindo Simondon na afirmação

6 No entanto, esse traço da individualidade está presente em qualquer teoria, ainda que escamoteado. O indivíduo do individualismo metodológico, por exemplo, é forjado como simplificação do gesto pelo qual a análise social ou econômica o define e determina, isto é: o princípio pelo qual o individualismo metodológico identifica a presença de um indivíduo está subordinada à relação do próprio pesquisador com seu material de estudo, o exemplo mais evidente sendo o *homo oeconomicus*, aquele que maximiza sua utilidade, "indivíduo-para-o-economista": o indivíduo do individualismo metodológico é delineado segundo as possibilidades de delinear, precisamente, os modos como se relaciona.

7 Cabe adiantar que o tema da marcação, da inscrição, reaparecerá na problemática do social por meio da obra de Deleuze e Guattari, e implicará problemas importantes na discussão da moeda.

de que a identidade é uma relação pobre, a moeda, com sua diminuída identidade, envolve mais realidade, e não menos, do que o arquétipo. A rigor, o que se pode dizer não é que a moeda *possua* mais realidade, mas que mais realidade entra em movimento, atualiza-se, por meio dela. Isso significa que mais fases do ser podem ser atualizadas por meio dela do que pelo arquétipo, que pode atualizar apenas a moeda, a partir do metal. A identidade superior do arquétipo o confina a um domínio mais restrito do real.

Aristóteles, por sua vez, é alvo da crítica de Simondon já na introdução de ILFI, na condição de pai do "esquema hilemórfico", em que a matéria e a forma são os princípios de individuação que explicam o *synolon*, o ser composto, em que por fim a Forma exercerá o papel de substância perante uma matéria enfim passiva. No primeiro capítulo da obra de Simondon, a descrição aristotélica da tomada de forma, exemplificada pelo trabalho do escultor, sofre críticas por estar baseada na relação do mestre ao escravo, em que a Forma é associada à voz que comanda, sem precisar conhecer as dinâmicas inerentes à matéria que deseja ver empregada na realização da operação técnica. A Forma é o domínio dos senhores. Já a matéria, por esse prisma, aparece como despida de seus potenciais, suas dinâmicas, sua positividade própria, e apenas obedece aos estímulos que recebe do operador técnico, este último, na forma de escravo, mero intermediário da relação com a matéria em nome da Forma que comanda na voz do senhor. Trata-se, para Simondon, de uma "representação socializada" do processo de tomada de forma, correspondente a um tipo de sociedade em que o acesso à cidadania não se dá por sua atividade técnica, manual, física, mas pela voz: uma sociedade dividida em senhores e escravos (ILFI, p. 51).

Por isso, Simondon reinterpreta a tomada de forma a partir da produção de tijolos, em que o oleiro deve conhecer os potenciais inscritos na madeira e também os potenciais carregados pelo barro; em que a operação é preparada recorrendo à água e ao calor. Em que o barro deve ser colocado na forma de modo a não deixar bolhas que se rompam no cozimento, estragando o tijolo ao final; em que a pressão recíproca entre madeira e barro, por meio do calor, constituem uma modulação, mais do que a mera moldagem *do barro pelo molde*. O mesmo vale para o trabalho do marceneiro, que deve saber cortar a madeira de acordo com as linhas da própria madeira, sob risco de vê-la rachar diante de suas mãos. O que Simondon busca fazer, a partir do esquema hilemórfico, é estabelecer o caráter comunicativo da tomada de forma dentro de um determinado sistema, por oposição à tomada de forma dentro do esquema escravocrata em que Aristóteles raciocina. Neste caso, o que nos impede de dizer que a forma e o barro são os princípios de individuação do tijolo é o fato de que ambos os entes só são, com efeito, um molde e uma porção de barro *porque* estão dispostos, tecnicamente, para a operação de fabricação do tijolo. A operação técnica realiza uma individuação, certamente, mas na medida em que ela transduz, no sentido de realizar seu esquema em ressonância com o esquema físico em que tem lugar.

Transposta para o problema do coletivo, a perspectiva aristotélica coloca a Forma no interior do próprio indivíduo, isto é, o *synolon*. Em consequência, "uma relação 'horizontal', e não mais vertical como em Platão, entre o ser individual e a forma, impede de pensar sob a espécie do grupo", diz Simondon (ILFI, p. 537). O significado está no ser individual, "a partir de uma biologia implícita ou explícita" (*idem*), enquanto, em Platão, estava no ser universal do arquétipo⁸. Assim, o devir possui uma realidade muito mais apreensível na obra do estagirita, já que o par forma/matéria possui sua própria dinâmica e todo ente pode ser explicado pelas quatro causas (*aitioi*). No entanto, diz Simondon, a compreensão dos fenômenos em Aristóteles é tanto mais perfeita quanto mais individuais eles são, de modo que fenômenos mais complexos, heterogêneos ou gerais se tornam mais abstratos, ao ponto de que a noção mais abstrata de todas (o Ser) é também "a mais vazia". Com isso, a forma aristotélica é conveniente para compreender o devir individual, mas convém menos para entender os grupos: "a noção de cidade em Aristóteles necessariamente recorre à noção de convenção interindividual, enquanto, para Platão, a realidade primeira é o grupo", a tal ponto que "o indivíduo é entendido como análogo da cidade, uma reprodução de sua estrutura" (*idem*, p. 538).

Ressalte-se uma vez mais a simetria entre o problema metafísico e o psicossocial, tal como criticados por Simondon. Em ambos os casos, *synolon* ou arquétipo, a substância é pensada antes da relação e o real é pensado a partir da identidade. Mas este ponto de vista deixa de fora tudo aquilo que, no real, decorre das relações, ou, mais precisamente, do caráter relacional de todo domínio do real. Um dos pilares do real é excluído de partida da filosofia. Como consequência, no domínio do psicossocial os problemas advindos do pensamento substancialista se tornam mais urgentes, em razão do caráter eminentemente relacional da realidade humana: pensar as relações a partir das substâncias conduz a aporias como as da dicotomia entre Platão e Aristóteles: ou o "sociologismo" velado, ou o "psicologismo" velado, o individualismo em que o indivíduo permanece sem fundamentação. Para Simondon, é preciso reconhecer e incorporar, ao contrário, o "realismo das relações" como condição para atingir um realismo dos entes individuados digno do nome.

1.2 Identidade e realismo das relações

A identidade, diz Simondon, é uma "relação pobre" (ILFI, p. 318) do ser consigo mesmo. "A relação do ser para consigo mesmo é infinitamente mais rica que a identidade", porque o ser é, no dizer de Simondon, *polifásico*. Ora, tanto o hilemorfismo como o atomismo (no sentido estrito) consideram o ser como possuindo uma única fase, porque cada ente individuado só se pode deduzir de outros entes individuados, como no sistema dos gêneros e das diferenças específicas. Na acepção transdutiva da individualidade, porém,

⁸ Simondon faz críticas semelhantes ao pensamento dos estóicos e epicuristas, que pensam a ética diretamente a partir da natureza, sob o signo da conformação (*cf.* Viana, 2015).

um ser, considerado como individuado, pode, de fato, existir segundo diversas fases presentes juntas, e pode mudar de fase do ser em si mesmo; há uma pluralidade no ser que não é a pluralidade das partes (a pluralidade das partes estaria abaixo do nível da unidade do ser), mas uma pluralidade que está acima mesmo dessa unidade, porque ela é aquela do ser como fase, na relação de uma fase do ser a uma outra fase do ser. O ser enquanto ser é dado por inteiro em cada uma de suas fases, mas com uma reserva de devir. (ILFI, p. 317)

Ocorre, assim, que um ser pode ter "diversas enteléquias", não apenas uma, porque pode se atualizar de acordo com diversas fases diferentes, como é o caso do vivente psicossocial e técnico que é o humano. Ademais, um ente individuado pode participar de diferentes regimes de individuação e diferentes instâncias de comunicação, estabelecendo o vínculo entre ordens de realidade diversas. Essa característica será central para a individuação biológica e mais ainda para o psicossocial. O caráter polifásico do ser resulta diretamente de sua realidade relacional, uma vez que o ser individuado é justamente a comunicação que se estabelece quando os potenciais do pré-individual são postos em relação, desdobrando o ser em fases.

Para compreender o caráter relacional da individuação e, por extensão, do indivíduo, é necessário levar em conta que, na obra de Simondon, o conceito de relação possui um sentido muito preciso e não pode ser assimilado à mera interação. Simondon está preocupado em elevar a relação ao primeiro nível das considerações sobre o ser. Assim, o filósofo afirma:

(...) [É] preciso introduzir ao mesmo tempo um método e uma noção novos. O método consiste em não tentar compor a essência de uma realidade por meio de uma relação *conceitual* entre dois termos extremos, e a *considerar toda verdadeira relação como tendo nível de ser* [ênfase nossa]. A relação é uma modalidade de ser; ela é simultânea aos termos cuja existência assegura. Uma relação deve ser tomada como relação no ser, relação do ser, maneira de ser e não simples interação [*rapport*] entre dois termos que poderíamos adequadamente conhecer por meio de conceitos, porque eles teriam uma existência efetivamente separada. (ILFI, p. 32)

Esta passagem expressa um componente crucial da obra de Simondon: o “realismo das relações”, isto é, a hipótese em que se considera “toda verdadeira relação como possuindo estatuto de ser, e como se desenvolvendo no interior de uma nova individuação” (ILFI, pp. 28-29). A idéia de que a relação seja uma *modalidade de ser* é uma decorrência lógica da recusa em considerar o ente individuado como primário, mas como resultante: como vimos, a individuação em que nascem os entes individuados (e os conceitos, no caso da operação mental) traz consigo também o nascimento dos meios associados, de modo que a relação é indissociável dos próprios entes. Assim, “a relação não surge entre dois termos que já seriam indivíduos; ela é um aspecto da ressonância interna de um sistema de individuações e faz parte de um estado de sistema” (*idem*, p. 29). O vocabulário de Simondon nesta passagem expõe o esquema técnico em que seu pensamento se apóia freqüentemente, e que ele identifica também nas demais doutrinas, como vimos no caso do hilemorfismo de Aristóteles. Simondon emprega os termos “estado de sistema” e “ressonância interna”, oriundos de seus estudos sobre teoria da comunicação e da informação. O filósofo busca

pensar a individuação a partir do mais-que-um, de modo que seu modelo paradigmático mais simples é a formação de cristais a partir de um germe cristalino lançado no interior de uma solução super-saturada, ou da introdução de calor, que provoca uma série de relações que estruturam o cristal a partir de suas fronteiras, entendidas como membranas. Assim, o conceito introduzido para descrever esse excesso energético ou potencial é o de *metaestabilidade*. Um sistema metaestável é aquele que pode se desestabilizar inteiramente a partir de qualquer mudança de estado interno. Para Simondon, a falta desse conceito na Antiguidade impediu que se pensasse adequadamente a individuação. "Os Antigos só conheciam a instabilidade e a estabilidade, o movimento e o repouso, não conheciam clara e objetivamente a metaestabilidade" (*idem*, p. 26). Dentro de um sistema qualquer, os entes individuados e as relações se mantêm dinamicamente conectados, formando uma ressonância interna de sistema que é a realidade do próprio sistema, na medida em que mantenha suas energias ativas e não se torne mero resíduo.

O primeiro sentido da noção de realidade das relações é que as relações não são precedidas pelos termos, como na mera interação, mas são constitutivas da própria individualidade. Ou seja, não se trata, como assinala Barthélémy (2014, p. 53), de um relativismo em que à individualidade seria negada toda realidade: a individualidade deixa de ser substância, mas se torna o eixo, "centro ativo", da relação. O problema, então, consiste em entender o que é a relação, a partir da noção do pré-individual que excede a unidade e é constituído de potenciais e energias. Ora, a individuação, para Simondon, é resolução de um estado metaestável, a introdução de uma comunicação entre "realidades de domínios heterogêneos" (*idem*, p. 40), ou *ordens de grandeza*. Os exemplos são inúmeros, dependendo do regime de individuação (que poderiam ser ditos "tipos", com a ressalva de que Simondon critica as classificações tipológicas por estarem sujeitas ao esquema substancialista) a que se referem: a tomada de forma tecnológica do tijolo, que estabelece uma mediação "entre uma ordem inter-elementar, macrofísica, maior que o indivíduo, e uma ordem intra-elementar, microfísica, menor que o indivíduo" (*idem*); na individuação do vegetal, que estabelece uma comunicação entre a ordem cósmica, "como a energia luminosa solar" (ILFI, p. 29), e uma ordem infra-molecular; nos fenômenos de percepção, que serão examinados mais de perto, e põem em relação o corpo (e o psiquismo) com o espaço de ação do vivente; na individuação de grupos sociais, em seu modo de relação com os demais grupos e instituições, maiores que ele, e com os membros do grupo.

O realismo das relações também é central na crítica do atomismo e do hilemorfismo, em suma, de todo pensamento que privilegia o fixo e individuado em detrimento do devir e da individuação. O indivíduo, em Simondon, designa aquele ponto onde se estabelece uma relação, onde ocorre um processo, de modo que o fixo e imutável, o individuado, pode ser considerado um estado particular do sistema, ou até mesmo um resíduo. Este último é o caso na cristalização: uma

vez que não haja mais cristalização e as energias estejam dissipadas, o cristal propriamente dito é apenas a estrutura de um processo passado, entregue à entropia. Também é pela ênfase na relação que veremos como o pensamento do social e do psíquico em Simondon não trata nem de agregados (escapando à sociologia implícita do arquétipo), nem de mera interindividualidade (o psicologismo implícito). Um atomismo social que se contente em descrever fenômenos interindividuais como sendo o arquétipo dos fenômenos coletivos evacua todo o potencial envolvido nos processos de interação *e de individuação* em que consiste todo social. Tanto os partícipes individuais da interação quanto a estrutura em que agem terminam cada interação sem ser substancialmente modificados, de modo que poderiam participar de uma interação semelhante sem que houvesse, de fato, um encontro, ou seja, uma relação que abra o real em um novo desfasamento. O caráter ativo, criador, das percepções envolvidas no encontro, dos desejos e das emoções, das significações que são postas em ação, é perdido. Este é o cerne do problema do transindividual, como veremos.

1.3 Transdução, pré-individual e natureza

Um ponto a reter sobre o vocabulário de Simondon é que, com frequência, nele se empregam os termos “realidade pré-individual” e “natureza” como sinônimos. Esta associação terá crucial importância no entendimento da relação entre a técnica e o *mundo* – termo que será tratado a partir de seu surgimento na argumentação de Simondon, como correlato daquilo que o filósofo denomina sujeito. A sinonímia entre natureza e pré-individual remete à dívida do filósofo francês com o pensamento dos fisiologistas iônicos, particularmente Anaximandro. Para Simondon, os pensadores da tradição iônica desenvolvem "um pensamento fisiológico que busca apreender os elementos em sua profundidade e sua densidade criativa; os elementos são matéria, mas são também princípios de forma" (2016, p. 364). Simondon associa o pensamento iônico, as filosofias da natureza de Lucrécio e Virgílio, "alguns aspectos do estoicismo latino", como filosofias fundadas sobre um paradigma da relação operativa com a terra, por oposição ao aristotelismo, filosofia hilemórfica fundada sobre o esquema paradigmático da relação técnica com os animais. Com efeito, a declaração de influência que se encontra em Simondon é um indicativo de que o pensamento transdutivo, além de procedimento lógico, implica também uma filosofia da natureza cujas decorrências aparecem em todas as etapas de seu percurso, inclusive nas teorias referentes ao psicossocial. Nos termos de Ludovic Duhem, Simondon recorre aos pré-socráticos com o objetivo de "reabilitar a filosofia da natureza" (2012, p. 34).

A natureza, tal como a trata Simondon, remete ao conceito de *physis*, a natureza como potencial, dinamismo, energia, que etimologicamente é o princípio de crescimento (*phuo*, que está na raiz do termo *feto*). Não se trata, portanto, da natureza no sentido moderno, desenvolvido a partir

da Renascença, como categoria externa à cultura, aquilo que resiste à cultura⁹, ou que, como em Kant, está integralmente sujeito à necessidade. Esta é a concepção da natureza que justifica a formulação de Descartes segundo a qual o domínio conjunto e articulado da ciência e das técnicas fariam do humano "como mestre e possessor da natureza" (Descartes, 1995, p. 79). A natureza, considerada como externa, é algo a possuir e subjugar. Ao mesmo tempo, esta concepção da natureza tem seu papel no desenvolvimento científico racionalista da modernidade, uma vez que ela pode ser reduzida a um sistema coeso de leis apreensíveis ao pensamento. Nos termos de Merleau-Ponty (1960, p. 13), referindo-se a Descartes: "a Natureza como sistema de leis torna supérflua a presença de forças que lhe sejam interiores; a interioridade está toda em Deus". O passo além da filosofia de Kant está em construir essa mesma natureza racionalizada e apreensível a partir dos esquematismos da razão humana, sendo essa mesma construção que permite ao humano subtrair-se ao reino da necessidade e constituir-se efetivamente como humano. Simondon se alinha, portanto, com a perspectiva oposta, que pensa a natureza a partir do movimento, de suas dinâmicas próprias, precedendo a apreensão pela razão humana, que sempre busca reconstruir algo que a ultrapassa. É o caso da natureza que é Deus em Spinoza, e que, na forma de natureza naturada, está constituída de infinitas afecções. É, sobretudo, o caso de Schelling, que atribui à natureza uma potência de diferenciação infinita, uma natureza que é absoluta, sempre ao mesmo tempo a natureza naturante e a natureza naturada, o princípio produtivo e os produtos, a dinâmica e as formas. Esses autores buscam se afastar da concepção mecanicista da natureza que a modernidade consagrou, reinserindo nas ciências naturais o dinamismo propriamente natural que é deixado de lado na formulação de leis necessárias. Não sendo leitor de Schelling, Simondon recebe essas influências por meio de Bergson, que, nos termos de Merleau-Ponty, "retoma a mesma idéia quando, em *A Evolução Criadora*, sublinha a sua hostilidade tanto a respeito do mecanismo quanto do finalismo" (1960, p. 63).

Nessa concepção da natureza, a reflexão reconhece a existência de um ser pré-objetivo, uma potência da natureza que não está expressa nas formas acabadas; referindo-se a Schelling, Merleau-Ponty resume o projeto como "atingir o 'não-sabido', o *Ungewusst*, não uma ciência da Natureza mas uma fenomenologia do Ser pré-reflexivo" (*idem*, p. 66). O pré-individual designa esse ser cuja objetividade é tributária dos processos de individuação, incluindo a percepção. Por isso, Simondon o faz remeter também ao *apeiron*, o indefinido de Anaximandro, princípio elementar da constituição dos entes individuados a partir de um indício de forma que, ele mesmo, não possui forma, não tem *delimitação*. Tourneux (2016) chama a atenção para o fato de que Simondon, assim como seu contemporâneo Cornelius Castoriadis, vão além dos demais comentadores da filosofia pré-socrática: após a exegese e a história do pensamento, introduzem na própria teoria o conceito de *apeiron*. Simondon, como Castoriadis, ressalta na tradução do termo *apeiron* seu caráter de

9 A questão das diferentes maneiras de compreender a natureza foi tratada amplamente por Merleau-Ponty (2006) e Latour (1999).

indeterminação, por oposição à tradição que o traduz segundo a noção de ilimitado ou infinito. Tourneaux chama a atenção para a importância teórica desta escolha, a partir do sentido grego da noção de finitude, que, ao contrário das línguas modernas, inclui a precisão daquilo que é definido.

Assim, o recurso à noção de *apeiron* como reivindicação histórica para a formulação do conceito de pré-individual é estratégico na medida em que assenta a busca de um escape ao pensamento substancialista sobre a própria tradição filosófica ocidental, em que o substancialismo prevaleceu. "Interessar-se pelo *apeiron* seria então operar *de facto* um retorno para além de Platão e Aristóteles, dando-se a possibilidade de pensar algo indeterminado", escreve Tourneaux (2016, p. 74). Por meio do *apeiron*, a noção de pré-individual inscreve Simondon no curso de uma busca filosófica característica do século XX, e que se reflete em autores como Heidegger e Derrida por meio do conceito de diferença (particularmente a *différance* derridiana), e em Deleuze ou Massumi por meio do *virtual*. Castoriadis, também recorrendo ao *apeiron*, discorre sobre a indeterminação com a noção de *magma*. Como na filosofia da natureza de Schelling, são esforços para superar o problema da identidade e, portanto, da substância: este é o cerne da chamada *filosofia da diferença*, à qual Simondon não se filiou, mas que influenciou, notadamente através de Deleuze e Massumi.

Como na relação entre o ser enquanto individuado e o ser enquanto ser, nesta perspectiva também se pode afirmar que o real não se esgota no indivíduo em ato; não se pode prescindir de pensar o potencial (pré-individual), pois o indivíduo existe na medida em que se estabelece e é reiterada uma relação na qual potenciais se cruzam, interagem, se *agenciam*. A subsistência do indivíduo é a subsistência de um regime determinado de atualização de potenciais, isto é, uma relação. Assim, a recuperação dos conceitos de *physis* e de *apeiron*, modalidades dinâmicas, criativas e indeterminadas das noções de natureza e princípio de individuação, permitem associar o pensamento transdutivo à apreensão do real, a intuição¹⁰ e o movimento do espírito à individuação e ao dinamismo relacional do real. Portanto, segundo Tourneaux (2016, pp. 76-77),

Se os conceitos de metaestabilidade, potencial, fases do ser ou ainda transdução nos dão acesso à natureza do ser pré-individual, o *apeiron* de Anaximandro nos permitiria recordar que não devemos decompor a realidade em elementos distintos, isolados, mas apreender todo fenômeno como uma relação. Por ser compreendido como uma noção intuitiva, o *apeiron* pré-socrático fornece o exemplo de uma noção que não é regida pelo princípio do terceiro excluído.

Reúnem-se assim uma vez mais a questão metodológica, especificamente a operação mental apropriada para ir além dos conceitos e das categorias próprios à realidade individuada, com a questão metafísica do real que precede o substancial passível de decomposição e conceitualização. A referência à intuição remete à influência sobre Simondon do pensamento de Bergson, para quem a intuição é o modo de apreensão da duração, o modo imediato pelo qual o contínuo se revela ao

10 Henri Bergson foi o autor que elevou a intuição à condição de método, para que a metafísica possa chegar ao objeto diretamente, em seu movimento, sem a ênfase clássica no imóvel. Simondon foi leitor de Bergson (Chabot, 2010), assim como Deleuze (Piatti, 2016).

pensamento. Simondon se refere às noções em torno do *apeiron* como modo intuitivo de pensar a metaestabilidade (ausente dos gregos): recuperar na constituição do pensamento transdutivo esse aspecto de intuição faz da operação a ponte entre indeterminado e determinações: um pensamento da informação para a forma, um pensamento alagmático, no vocabulário de Simondon. Este é o ponto de partida para pensar de modo processual e relacional o vínculo entre as estruturas e as gêneses, vinculando estreitamente as noções de indivíduo e meio associado.

2. Os regimes de individuação

Simondon trabalha com o conceito de individuação em três diferentes regimes, nomeadamente o físico, o biológico e o transindividual. Para apreender o alcance desta última noção, é preciso compreender que todos os três regimes estão profundamente vinculados. Todos eles são regimes de *operação* do ser, enquanto pré-individual, devir e estrutura. Assim como Simondon afirma a relação inextricável entre a forma e o campo, também toda individuação, resultando em um indivíduo, um *uno*, resulta também em seu meio associado, preservando mesmo no plano do ser individuado o caráter de mais-que-unidade do ser. Em qualquer regime, o indivíduo é a relação, a abertura entre a estrutura de sua forma e seu meio associado.

Simondon se refere a *regimes* de individuação, não níveis, tipos ou modos. O que diferencia um regime de individuação dos demais é o grau de indeterminação que o sistema em que ocorre é capaz de manter, de modo que não se trata de tematizar a "emergência" de algo como "graus superiores" da realidade. Os regimes posteriores (na cronologia da análise) são prolongamentos dos regimes anteriores, o que leva o filósofo a se referir aos regimes de individuação também como *fases*, no sentido que toma emprestado da química. Assim, os processos que têm lugar no regime psicossocial (uma instância de compra e venda, por exemplo) se mantêm em agenciamento com o corpo físico e com a matéria daquele corpo (assim como seu meio associado), de modo que as afecções nunca se limitam a um único regime. Uma afecção física (um choque com um objeto externo, por exemplo) contém realidade somática e, portanto, também psicossocial. Afinal, os potenciais, a carga de realidade pré-individual, é compartilhada pelos regimes na medida em que formam sistema – são, portanto, desdobramentos [*dédoublements*] internos à *physis*. A economia da continuidade e da descontinuidade entre os diferentes regimes de individuação deriva de dois pontos. Primeiramente, o princípio da individuação como comunicação entre ordens de grandeza, ou seja, regimes heterogêneos tornados meios associados em um sistema comportando indivíduos. Em segundo lugar, do diálogo com a teoria da forma e a cibernética (teoria da informação). A ênfase na metaestabilidade que não somente é mantida, mas perpetuada e mesmo amplificada, resulta também da crítica à noção de Boa Forma, a *Prägnanz* conceitualizada pela psicologia da forma (*Gestalt*), que valoriza a homeostase e a plena estabilidade, em detrimento dos processos

dinâmicos, da mudança e do dinamismo amplificador. Já a tese da ressonância interna procura responder às limitações que Simondon identifica na cibernética de Norbert Wiener, que procura pensar a partir do conceito *tecnológico* de informação o funcionamento de sistemas biológicos, psíquicos (daí a analogia entre o cérebro e uma máquina dedicada a computar informação) e sociais.

2.1 Do físico ao vital

No que concerne à multiplicidade das fases e, por extensão, também à multiplicidade das enteléquias, o que a argumentação de Simondon introduz é a insuficiência do pensamento que se concentra no homogêneo; assim, a quase homogeneidade necessária ao funcionamento de sistemas de troca de informação, na análise cibernética clássica, oblitera a compreensão da multiplicidade das fases envolvidas em processos comunicativos capazes de individuar, produzir significações. Andrea Bardin (2015, p. 31) explica a profunda diferença entre a perspectiva de Simondon e a de seus precursores da ciência da informação:

Se o programa da cibernética consiste em expandir um paradigma tecnológico para sistemas biológicos e sociais, (...) Simondon [vai] na direção oposta. Ele busca expandir um paradigma biológico e/ou psicossocial de comunicação para os campos físico e tecnológico, apoiando-se no que a física quântica, associada à termodinâmica, lhe permitem pensar, ou seja, a natureza quântica de todos os sistemas e a caracterização não determinista de todos os processos, contra a *natureza essencialmente determinista* do conceito de informação da cibernética.

Da perspectiva deste capítulo, esta passagem é de grande importância por dois motivos. A noção de informação mobilizada por Simondon remete tanto à comunicação social quanto à realidade física e à própria técnica. Mais do que a amplitude do termo, o que está expresso é o reconhecimento da comunicação entre heterogêneos, isto é, a interação entre as *ordens de grandeza*, os diferentes domínios da realidade. O caráter não determinístico da comunicação, em que Simondon insiste, implica que a realidade de uma relação comunicativa se constitui no próprio ato, ainda que ambas as partes carreguem potenciais com razoável grau de determinação. A determinação efetiva daquilo que se comunica é decorrente do próprio encontro e, a rigor, é a determinação do encontro ele mesmo. Em outras palavras, a comunicação deve se compreender enquanto transdutiva, de modo que sua própria compreensão deve também ser transdutiva. Já a partir deste ponto pode-se ver a ênfase no tema da heterogeneidade constitutiva, fundamental para qualquer tematização do social que queira escapar de uma tentação totalizante, como é o caso de muitas descrições holistas e mesmo utópicas das sociedades (que seriam plenamente harmoniosas ou plenamente funcionais, como no caso do modelo social do indivíduo em Platão, segundo Simondon). Mas também as análises atomísticas do social, o "psicologismo implícito" que Simondon atribui a Aristóteles, como no caso do individualismo metodológico, com suas vertentes microeconômicas, pecam pela tendência à totalização, ao interpretar fenômenos do coletivo por

uma única chave e, não raro, crendo encontrar a fórmula para harmonizar os desejos díspares presentes em qualquer coletividade¹¹. Estão ausentes de semelhantes análises as comunicações entre ordens de grandeza, a própria noção de que a unidade esperada do social ou do individual só se sustenta na base de uma díade indefinida que manifesta a dinâmica da individuação, uma dinâmica da *physis*, ainda que muitas dessas teorias empreendam suas exposições a partir de enunciados sobre a relação entre o humano e o território, ou entre a subsistência e o sistema econômico.

Em segundo lugar, a precedência do biológico e do psicossocial sobre o tecnológico está na base da já mencionada amplitude que caracteriza o paradigma simondoniano (um pensamento da individuação em que o fenômeno individuado é a realidade a explicar, e não o ponto de partida). Se, em termos lógicos, o biológico precede o tecnológico, então a afetividade, marca distintiva do regime biológico (isto é, da vida), e o desejo, que distingue o psicossocial¹², não podem ser abstraídos da problemática tecnológica. Do mesmo modo, o potencial pré-individual da *physis* não pode estar ausente de questões biológicas, psicossociais ou tecnológicas. A individuação de um objeto técnico (tema da tese complementar de Simondon, MEOT) atualiza potenciais da *physis* com algum tipo de co-indivuação em relação aos elementos físicos que o constituem em sua operação, mas também ao humano (psicossocial) que o opera ou o construiu¹³. O problema do conceito de energia potencial em física chama a atenção de Simondon, que já se esforça metafisicamente para pensar a partir dos potenciais (*physis*). Se a cristalização esgota a cada escala os potenciais, o indivíduo físico resultante aparece a Simondon como resíduo; a individualidade estando, assim, sempre nas franjas da individuação, como unidade apenas na medida em que seja nexo de relação. Na discussão da individuação física, o principal interesse de Simondon recai no problema da partícula/onda, que ele busca pensar para além da individualidade que se atribua às ondas e partículas: para Simondon, na relação entre onda e partícula verifica-se o mesmo tipo de acoplamento entre o uno e o diádico que no esquema paradigmático da cristalização. Esse interesse é simétrico ao que Simondon demonstra ao investigar a individuação vital, quando colônias de coral, exemplo de forma de vida comunitária, são tratadas a partir do desgarramento de indivíduos responsáveis pela reprodução, de modo que a individualidade é indissociável da relação com o grupo de origem e aquele que ele funda em seguida.

Em relação ao regime biológico, o ponto principal a reter é que, para Simondon, a individuação vital consiste na perpetuação das individuações, o indivíduo multiplicando para dentro

11 Teorias ditas “libertárias” são o caso extremo desse simplismo; em que pese a forte carga ideológica que produz uma bruma de confusão onde deveria haver análise, o problema propriamente epistemológico encontra-se na definição rigorosamente limitada do indivíduo social e da “ação humana”, como encontramos, por exemplo, na obra de Mises (1996). Nesses casos, a descrição do fenômeno já contém as perguntas que serão colocadas e as respostas que serão oferecidas, relegando todo fenômeno que escape ao quadro de referência à categoria de desvio.

12 Sobre o papel da afetividade no pensamento de Simondon sobre a vida e sobre o conceito de desejo e sua interpretação em diálogo com a obra de Simondon, cf. o item 3 neste capítulo.

13 Sobre as relações entre a técnica e as demais dimensões da vida psicossocial, cf. o capítulo 2.

de si as fronteiras de individuação, as membranas. Daí a designação do ser vivo como “agente e teatro de individuações” (ILFI, p. 29). Como na individuação física, a individuação vital é uma questão de fronteiras, limiares, patamares: “o vivente é um ser que se perpetua exercendo uma ação de resolução sobre o meio; ele traz consigo iscas [*amorces*] de resolução porque vive; mas quando efetua essas resoluções, o faz no limite de seu ser e assim continua a individuação” (ILFI, p. 264). Na formulação sintética de Combes (1999, p. 8):

Um vegetal faz comunicar uma ordem cósmica (aquela a que pertence a energia luminosa) e uma ordem inframolecular (aquela dos sais minerais, do oxigênio...). Pois a operação de individuação de um vegetal não traz à existência somente o próprio vegetal. Ao desfazer-se, o ser sempre engendra simultaneamente um indivíduo que mediatiza duas ordens de grandeza e um meio associado no mesmo nível de ser que ele.

Se a vida é aquilo que multiplica os limiares, então um vivente é constituído de um sem-número de membranas. A membrana designa um momento de indeterminação, em que a identidade é necessariamente um aspecto parcial da realidade, um ponto de convergência no qual o regime biológico de individuação adquire sua existência perante um meio associado que surge com ele, um meio que não deixa de ser físico, mas que adquire uma significação propriamente biológica na medida em que está em relação com o indivíduo. Simondon chama a atenção para o fato de que o questionamento epistemológico na biologia tende a se concentrar na emergência de vida a partir da matéria inerte, ou, mais amplamente, as relações entre a matéria inerte (ou seja, a matéria enquanto fenômeno físico) e a vida. Subsiste nesse pensamento, porém, “um hiato entre a produção das substâncias usadas pela vida e a produção do vivente” (ILFI, p. 225). Assim, a homologia entre o indivíduo e o meio associado deve ser entendida no sentido mais amplo: em cada operação metabólica, está em ato uma realidade de membrana em que o físico-químico e o biológico se encontram no plano comum da vida, realizando-a enquanto comunicação de ordens divergentes de realidade. O metabolismo é por inteiro um transdutor. Por isso, o problema, para Simondon, está em desenvolver uma linguagem filosófica e científica capaz de “produzir a topologia do vivente, seu tipo particular de espaço, a relação de um meio de interioridade e um meio de exterioridade” (*idem*). As membranas de um ser vivo, sendo polarizadas, controlando o fluxo dos corpos e das substâncias químicas, expressam esse desdobramento de meio interno. Para Simondon, “é a membrana que faz com que o vivente esteja a cada instante vivo, porque essa membrana é seletiva: é ela que mantém o meio de interioridade como meio de interioridade em relação ao meio de exterioridade” (*idem*).

É por isso que, segundo Simondon, “o vivente vive no limite de si mesmo, sobre seu limite; é em relação a esse limite que existe uma direção para dentro e uma direção para fora” (ILFI, p. 226). Se essa afirmação é válida para viventes unicelulares, é tanto mais válida para os pluricelulares, que possuem “diversos estágios de interioridade e exterioridade” (*idem*). A partir desse enunciado, Simondon pode afirmar que a estrutura do vivente deve ser entendida para além

das questões de interioridade e exterioridade, mas da "instauração de uma mediação transdutiva de interioridades e exterioridades, indo de uma interioridade absoluta a uma exterioridade absoluta através de diferentes níveis mediadores de interioridade e exterioridade relativas" (*idem*): a compreensão da vida passa pela apreensão de uma multiplicidade de propagações "de perto em perto" em que energias potenciais se atualizam e se mantêm metaestáveis, produzindo significações em diversos níveis e fazendo comunicar de inúmeras maneiras ordens de grandeza as mais diversas, pertinentes ao regime físico como ao biológico de individuação. Pensar o organismo transdutivamente se distingue de pensá-lo mereologicamente, assim como pensá-lo fisiologicamente se distingue de pensá-lo anatomicamente: o corpo não é uma coleção de órgãos, mas uma rede de operações que se diferenciam, os órgãos figurando como transdutores desse metabolismo, em graus diversos de contato com o meio.

Como definição geral, afirma Simondon que a vida "é a auto-manutenção de uma metaestabilidade, mas de uma metaestabilidade que exige uma condição topológica: estrutura e função estão ligadas, pois a estrutura vital mais primitiva e profunda é topológica" (*idem*). A estrutura vital mais primitiva e profunda é aquela em que há apenas exterioridade e interioridade absolutas, a membrana no sentido mais imediato e simples. Outras estruturas, mais relativas e complexas, se somam a partir dessa estrutura de base, como o sistema nervoso e os órgãos dos sentidos, e podem constituir estruturas "não topológicas" e subjacentes à primeira estrutura. Veremos adiante como se relacionam dois eixos estruturais de organização, um subjacente ao outro, no caso do vivente dotado de psiquismo. Assim como implica uma topologia própria, a vida implica uma cronologia que é sua, e que não se resume a uma continuidade, assim como a topologia não se resume ao espaço euclidiano. Substâncias químicas no interior das membranas são "passado condensado", no sentido de que o processo de sua assimilação deixa seu rastro na duração do vivente; da mesma forma, as substâncias no meio de exterioridade implicam inúmeras possibilidades, de assimilação como de lesão, de modo que a co-presença do meio biológico ao físico implica um devir, uma duração, uma orientação temporal: "passado interior e porvir exterior" (ILFI, p. 228). Tratando-se de realidades físicas sem heterogeneidades específicas a esse gênero, o que torna o exterior, exterior e o interior, interior é a relação: ela os constitui como comunicação de ordens de grandeza a partir do indivíduo, ou, mais especificamente, das membranas.

É desta maneira que Simondon insere o pensamento da vida no pensamento das dinâmicas físicas, na condição de desdobramento imanente e multiplicação de limiares. Se a vida é conservação de energia, é porque ela é resolução de potenciais energéticos, ressonância conjunta de diferentes dinâmicas físicas. No indivíduo vivo, especificamente o vegetal, perpetuam-se reações como essa entre a energia do sol e os elementos inframoleculares: o indivíduo vegetal é, ele mesmo, essa relação, não podendo reduzir-se às suas próprias partes (ou seja, uma morfologia não explica o

vivente) ou mesmo a seus processos fisiológicos enquanto tais. A *physis* desdobra-se quando se pode verificar um processo comunicante em que há vida envolvida, uma vez que as relações entre diferentes ordens de grandeza (ou seja, entre escalas previamente incomunicáveis, ou comunicáveis apenas de tal ou tal maneira) se tornam mais comunicáveis, adquirem uma continuidade que, caso contrário, estaria ausente ou invisível. No vivente, pode-se verificar empiricamente que os potenciais da tensão significativa excedem a cada momento o que uma fase determinada pode expressar: por exemplo, enquanto seleção e reiteração de operações, um fenômeno como a fotossíntese tem implicações maiores, propriamente vitais, do que a mera geração de açúcar e oxigênio a partir de dióxido de carbono e água, por meio da luz: o açúcar, sem planta que dele se alimente (e animais que se alimentem da planta) é apenas um carboidrato.

O vivente, portanto, constituindo-se como relação, é aquele indivíduo que não esgota a realidade pré-individual, ou, para falar como Simondon, carrega consigo uma carga de realidade pré-individual, ou seja, de potenciais, de natureza, de *physis*. Assim, o vivente (ILFI, p. 29),

que é ao mesmo tempo mais e menos que unidade, comporta *uma problemática interior e pode entrar como elemento em uma problemática mais vasta que seu próprio ser*. A participação, para o indivíduo, é *o fato de ser elemento numa individuação mais vasta* por intermédio da carga de realidade *pré-individual que o indivíduo contém*, isto é, graças aos potenciais que ele emana.

Esta passagem contém a forma essencial daquilo que aparecerá, em outros pontos, como afirmação de incompletude (*inachèvement*), dívida, defeito de origem: não está no humano especificamente, como pretende uma postura prometeica, mas na própria vida. Assim, ainda tratando do vivente, Simondon deixa claro que a própria existência da individualidade daquele corpo vivo é função de sua abertura para o que o ultrapassa. Ou seja, a incontornável abertura daquilo que ocorre dentro dele (os processos estruturantes fisiológicos de seu próprio corpo) para aquilo que ocorre além dele (os processos estruturantes da *physis* entendida como “natureza” exterior, o coletivo ou os potenciais cósmicos, como no caso dos vegetais). O vivo, para manter-se, individua-se, reproduz-se, amplifica transdutivamente a escala das individuações e, pode-se acrescentar, evolui, diferencia-se. É nesse processo interno e inerente ao próprio regime vital que veremos ocorrer um novo desfasamento: o psicossocial. Cabe citar, por isso, o caráter singular desse último regime. Simondon jamais destaca a individuação psíquica ou coletiva de sua inserção nos fenômenos da vida em geral. Conforme veremos, o filósofo estabelece uma distinção terminológica para os processos de individuação no plano psíquico, que constituem, portanto, um processo de *individualização*, ou seja, a “individuação de um ser já individuado” (ILFI, p. 265).

2.2 Do vital ao psicossocial

"Como se distinguem o psíquico e o vital?", pergunta Simondon, e sua própria resposta resume a dinâmica da argumentação que se desenvolverá nas páginas seguintes (ILFI, p. 165):

Segundo esta teoria da individuação, o psíquico e o vital não se distinguem como duas substâncias, nem como duas funções paralelas ou sobrepostas; o psíquico intervém como um ralentamento da individuação do vivente, uma amplificação neotênica do estado primeiro dessa gênese; há psiquismo quando o vivente não se concretiza completamente, mas conserva uma dualidade interna. (...) [É] quando a vida, em vez de poder recobrir e resolver em unidade a dualidade da percepção e da ação, torna-se paralela a um conjunto composto pela percepção e a ação, que o vivente se problematiza. (...) [A] vida psíquica não é, portanto, nem uma solicitação, nem um rearranjo superior das funções vitais, que continuam a existir debaixo dela e com ela, mas um novo mergulho na realidade pré-individual, seguida de uma individuação mais primitiva.

O psíquico aprofunda o vital, portanto, e implica novas formas de afetividade; nesta passagem, encontramos os temas que precisam ser investigados mais de perto para compreender o estatuto do psicossocial: o ralentamento da individuação vital, a problemática do eixo que vai da ação à percepção, a necessidade de que a própria afetividade do vivente se desdobre internamente em outro eixo. No momento da transição entre o estudo da individuação biológica e o da individuação psíquica e coletiva, Simondon nega à realidade psíquica o estatuto de fase autônoma na sequência de regimes de individuação. O filósofo se refere ao psiquismo como “via transitória, porque a resolução da problemática psíquica intra-individual (...) conduz ao nível do transindividual” (ILFI, p. 166). Simondon busca deixar clara, mais uma vez, sua recusa em afirmar, no nível do psiquismo, uma ruptura entre o humano e o animal. Ao contrário, o filósofo afirma que as “situações que conduzem a atos de pensamento são menos freqüentes nos animais” (*idem*, p. 165) porque o humano se apóia mais intensamente sobre o psiquismo, em grande parte graças aos “recursos do simbolismo”¹⁴. Isso significa apenas que, embora o humano possa ser mais equipado para pensar, os demais animais são mais equipados para viver. “Mas um e outro vivem e pensam, de forma corrente ou excepcional”, conclui (*idem*).

Se a individuação psicossocial se desenvolve a partir de um desfasamento do regime vital, é então uma afecção do vivente e, portanto, do corpo, com sua multiplicidade de membranas e suas topologia e cronologia de interioridades e exterioridades relativas. No par indivíduo/meio associado de Simondon, afirmamos que o corpo (físico) é um meio associado para o corpo (vivente), no sentido de que uma individuação consiste na comunicação entre ordens de grandeza díspares. Neste caso, apresenta-se uma paralaxe que produz constante informação entre o regime físico e o biológico, paralaxe fundamental para que persista a vida. Com o mesmo raciocínio, pode-se lançar a questão sobre a relação da individualidade no regime psicossocial com a individualidade em sentido biológico e também físico. Em outras palavras, impõe-se a esta altura a questão da continuidade e da heterogeneidade em que estão envolvidos os fenômenos psicossociais, dos viventes enquanto corpos e dos corpos na realidade física, pondo em comunicação “uma ordem de grandeza cósmica e uma ordem de grandeza inframolecular”. Assim, está posto desde o princípio, para o psicossocial, o

14 Sobre o simbolismo, cf. o capítulo 3.

problema da inserção nos territórios, da relação com os corpos e da comunicação com a técnica.

Com efeito, o estatuto de fenômenos psicossociais, da técnica aos sistemas simbólicos (religiosos, políticos, éticos), é indissociável de sua ancoragem psicossomática. Essa continuidade, embora heterogênea, é o que autoriza Simondon a tratar a técnica não como suplemento ou acessório da vida psíquica, ou do social e político como construções a partir de um estado puro da cognição e da linguagem, mas como modos pelos quais os corpos resolvem as tensões que os atravessam, enquanto viventes. Assim, o pensamento transdutivo sobre fenômenos psicossociais, além de dever ser inventivo, é também um pensamento que põe no cerne a qualidade inventiva da vida, do psiquismo e dos coletivos. São as formas de mediação que os corpos, notadamente na forma de grupos, inventam para si próprios, na relação com as dinâmicas da natureza e da vida.

Embora o psiquismo tenda sempre à abertura para o transindividual, seu modo de resolver problemáticas do vivente não é, por si só, sinônimo de "civilização", "cultura" ou semelhantes, mas afirmação da existência de um novo regime de individuações, ou seja, de um novo desfasamento da *physis* e, portanto, de novos modos de comunicação que emergem. A rigor, considerando o estado de ainda maior indeterminação e incompletude, trata-se da abertura para *diversos novos desfasamentos*, que envolvem desde a já mencionada simbolização (e o ciclo da imagem, por extensão) até as técnicas, religiões, sistemas filosóficos, potenciais artísticos, e tudo o mais que define, na tese complementar de Simondon, as "fases da cultura" (*cf.* capítulo 2).

Assim, ao trabalhar com os conceitos de Simondon, mesmo no regime complexo e multifacetado do psicossocial, é preciso manter como preocupação de fundo a questão dos modos de relação em que se envolvem os demais regimes, para cada tomada de forma. Ao se questionar *transdutivamente* (ou *alagmaticamente*) sobre um tema psíquico ou social, ou ainda, estritamente, ético, econômico ou político, devem estar presentes também as questões das ordens de grandeza que se comunicam através daquela tomada de forma. Um enunciado ético envolve corpos, não apenas psicossomaticamente, mas também fisiologicamente; uma equação econômica pode determinar operações físicas, a ponto de, no acumulado, pôr em risco o equilíbrio energético que mantém o planeta tal como o conhecemos. Esta injunção se aplica, portanto, ao estudo da moeda.

Cumpra assinalar, também, que o regime psicossocial introduz dois novos termos, que sofrem uma reinterpretação para se adequar ao pensamento transdutivo de Simondon. O primeiro é o *sujeito*, que passa a ser definido como "unidade do ser enquanto vivente individuado e enquanto ser que representa para si próprio sua ação através do mundo como elemento e dimensão do mundo" (ILFI, p. 29), porque o psiquismo ele mesmo, diz Simondon, é "prosseguimento da individuação vital em um ser que, para resolver sua própria problemática, é obrigado a intervir ele mesmo como elemento do problema por sua ação, como sujeito" (*idem*). Ou, na definição mais sucinta de Combes, o sujeito é "a realidade constituída pelo indivíduo e a parte de pré-individual

que o acompanha enquanto ele viver" (1999, p. 33). Porém, o conceito de sujeito, pensado como relação, não denomina uma substância, mas a própria atividade de subjetivação a partir de estados problemáticos em que o vivente se encontra. O sujeito designa, portanto, um contínuo de unidades que duram e devêm, a partir das situações de incompatibilidade que a relação com o mundo dinâmico da *physis* impõe. O estudo do sujeito é, por fim, o estudo de suas subjetivações e da reafirmação das subjetividades realizadas. Note-se ainda que nada nessas definições permite afirmar que Simondon atribua a possibilidade de individuações psicossociais exclusivamente ao humano. Ao contrário, seus argumentos são acompanhados no mais das vezes por exemplos retirados de estudos de comportamento animal, assim como ocorre em seus cursos de psicologia.

O segundo termo é a *personalidade*, que designa as diferentes etapas (que podem ser ditas quânticas, na freqüente analogia com a física contemporânea da obra de Simondon) de estabilização dos processos de individualização do sujeito vivente. Cabe observar que, neste ponto, não se trata de *fases*, no sentido inspirado pela química que Simondon aplica, mas efetivamente de etapas, ou seja, momentos determinados cronologicamente. A personalidade é como uma imagem, de duração temporária e descontínua, que advém como resolução de um processo contínuo de individualização pelo qual cada indivíduo vivente e psíquico, no contexto de um coletivo pulsante de individuações, diferencia-se dos demais.

Note-se que, nesta passagem, empregou-se o termo "individualização", em vez de "individuação". A distinção estabelecida por Simondon permite vislumbrar a nova escala de complexidade que acompanha o psicossocial: a *individualização*, "individuação de um ser já individuado" (ILFI, p. 267), é um processo de diferenciação em que o vivente é meio associado para si próprio. A individualização diz respeito mais estritamente ao psicossocial, enquanto coletivo, do que a individuação, que é um tema mais amplo na relação do vivente biológico com o psiquismo. Na individualização, o corpo físico-fisiológico permanece constante, exceto por efeito de atos deliberados de intervenção corporal. Mas nesses casos, não é a individualização ela mesma que produz as modificações, mas a tomada do corpo, pelo vivente sujeito, como objeto e como meio.

A individualização, diz Chateau, é a "gênese de particularidades que diferenciam e que distinguem [um indivíduo] de outros seres" (2008, p. 62). Em outras palavras, a individualização é produção e afirmação de categorias, pelas quais o indivíduo assume uma identidade, no tradicional esquema (de inspiração hilemórfica) dos gêneros com diferenças específicas. A produção de categorias é um processo inventivo, e sua reafirmação, não raro ritualística, é um fenômeno de ordem alagmática, de modo que a compreensão mais íntima da questão da individualização e, por extensão, da personalidade, depende da compreensão do ciclo da imagem (cap. 3) e do conceito de transindividual (cap. 2) na obra de Simondon.

Por ora, pode-se afirmar que, se a individuação, como momento inaugural do vivente, é

única, a individualização é um processo contínuo e a afirmação da personalidade é descontínua, ocorrendo por saltos quânticos: "estruturas de personalidade se edificam e duram um certo tempo, resistem às dificuldades que devem assumir, e quando não podem mais manter individuação e individualização, se rompem e são trocadas por outras" (ILFI, p. 268), escreve Simondon. As personalidades se transformam através de crises, e Simondon oferece como exemplo a maturação. Quando uma personalidade (uma pessoa) amadurece, estruturas de seus esquemas mentais (e, por extensão, de seu comportamento) são abandonadas, mas muitas vezes apenas temporariamente, para serem recuperadas em seguida. São formas estruturais que perdem eficácia, deixam de produzir significações, não se fazem mais atravessar por energia. Mas isso não implica que sejam definitivamente expulsas do indivíduo.

A individualização produz as primeiras esquematizações psíquicas, que correspondem a especializações da capacidade de ação dos corpos. Os *esquemas mentais*, com seus objetos, suas imagens, suas crenças e outras possibilidades, na medida em que correspondam a disposições dos corpos, enquanto desdobramento somático do vivente dotado de psiquismo, assinalam um ponto de comunicação entre a problemática psicossocial e a biológica. Em outras palavras, demonstram a continuidade entre os temas da técnica, do corpo, do território e da imagem no pensamento de Simondon: instituições, mesmo globais; máquinas, mesmo dotadas de inteligência artificial; noções, mesmo as mais abstratas, no limite se referem a como poderão agir, e reagir quando afetados, os corpos dos viventes que tomaram a via transitória do psiquismo rumo ao coletivo.

3. Dois eixos: Da afetividade ao desejo

A problemática psíquica, tal como a concebe Simondon, é aquela que se refere à percepção e à afetividade do vivente, organizada em seguida em “estrutura triádica” com um terceiro elemento, a *ação*. Mais adiante, o problema do psicossocial será consolidado com a introdução de um quarto termo, a *emoção*. Nesta seção, buscamos demonstrar que, em se tratando de regime psicossocial de individuação, a tríade percepção/afetividade/ação do vivente de Simondon se desdobra na relação entre dois eixos, um mais amplo, voltado para o externo, que pode ser nomeado percepção/ação, e outro mais restrito, voltado para o interno, que pode ser dito afeto/emoção. Com efeito, em seu diálogo com e crítica à psicanálise, Simondon se refere a uma “camada subconsciente afetivo-emotiva” que seria, para ele, mais interessante como conceito do que o inconsciente freudiano¹⁵.

Será desenvolvido, nesta seção, o argumento de que a camada subconsciente exerce o papel que, em filosofias herdeiras de Spinoza, cabe ao *desejo*. Com esta confrontação terminológica, será

¹⁵ Porém, como é comum em Simondon, as críticas ao inconsciente freudiano são menos críticas, no sentido estrito, do que uma reformulação em seus próprios termos (algo semelhante, por exemplo, ao que ocorre com o conceito de *informação* de Wiener). Simondon é um autor que, em suas obras principais, raramente nomeia os autores em que se inspira ou com os quais dialoga – ao menos filósofos, já que os cientistas são frequentemente citados.

possível situar a obra de Simondon em relação a autores que são seus correlatos e que têm importância nesta pesquisa. A conexão entre o psicossocial e o somático (que poderíamos denominar físico-fisiológico, seguindo a progressão em que Simondon expõe sua teoria da individuação, do físico ao vital e ao transindividual) e a terminologia que convoca “ação”, “percepção”, “afetividade” e, mais tarde, “emoção” são introduzidas na reflexão de Simondon no interior de uma confrontação com correntes filosóficas de sua época, tomadas como rivais. Assim, como veremos, os problemas da percepção são tratados a partir da oposição entre o associacionismo (associado ao empirismo) e a teoria da forma (*Gestalt*, vista como tendendo ao inatismo). Aluno de Merleau-Ponty, Simondon compartilha com o mestre a preocupação de reinserir os problemas da percepção num pensamento ancorado no corpo. A distinção entre regimes físico, vital e psicossocial é derivada das ordens física, vital e humana do terceiro capítulo de *A Estrutura do Comportamento* (1942). Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty critica a apreensão do corpo como *partes extra partes*, desenvolvendo o conceito de *corpo próprio* para designar um corpo que é "veículo do estar no mundo", de modo que "ter um corpo é, para um vivente, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e engajar-se continuamente" (Merleau-Ponty, 1945, p. 111). A passagem da afetividade ao afeto-emoção é o modo como Simondon busca dar continuidade ao projeto de Merleau-Ponty, sobretudo quando este último ultrapassa a perspectiva fenomenológica, que atribui um primado ao sujeito, para pensar a relação problemática, mas simétrica, entre sujeito e mundo, a partir de uma "carne do mundo" (*chaire du monde*) (*Le Visible et l'Invisible*, obra póstuma) que é a espessura do meio associado necessária à efetiva interação entre sujeito e mundo. Como veremos, em Simondon essa espessura é uma questão eminentemente energética, fonte de individuações e passagem ao transindividual.

Já os problemas da emoção são abordados em confrontação com o existencialismo e o behaviorismo. Estas confrontações permitem compreender melhor a inserção do pensamento de Simondon sobre o psicossocial – cujos desdobramentos vão da produção de normatividades ao papel da angústia e da morte – na tradição filosófica e científica do século XX. No que concerne a esta investigação sobre a moeda, vale lembrar que o tema do desejo é frequentemente evocado em interpretações sociológicas e psicanalíticas do dinheiro; como vimos na introdução, a moeda é apreendida, em campos outros que a economia, por seu caráter de modulador e amplificador da afetividade. Assim, compreender a inserção do problema do afeto e do desejo no corpo conceitual de Simondon é uma etapa indispensável para preparar o avanço da investigação da moeda.

Nesta seção, também começa a aparecer um tema que será determinante no estudo da moeda, e que se desenvolve com maior detalhamento nos estudos sobre a filosofia da técnica e o ciclo da imagem em Simondon. Trata-se da questão da relação entre o vivente e os objetos externos, sejam outros corpos, sejam imagens, sejam objetos técnicos de sua própria produção ou de seu meio

psicossocial. O mais importante a observar nessa investigação é a ancoragem psicossomática dessa relação, em que veremos se estabelecer uma linha de continuidade ligando a atividade dos corpos às imagens e aos objetos, uma continuidade constituída de patamares de operação. Veremos também como essa relação está profundamente vinculada à evolução do raciocínio de Simondon sobre a metaestabilidade da vida, do psiquismo e, por extensão, do psicossocial. A filosofia da técnica de Simondon não está dissociada de sua filosofia da individuação e, nas seções que seguem, cumprirá demonstrar como se dá a articulação dessas duas vertentes.

3.1 Primeiro eixo: percepção, afetividade, ação

Já no primeiro parágrafo de sua investigação sobre a individuação vital, Simondon assinala a aproximação de uma dificuldade que torna o problema do vivente mais complexo do que o do ser físico. A individualidade do vivente é menos definível, porque diferentes níveis de estruturação dos organismos individuais estão intimamente correlacionados com diferentes níveis de organização do coletivo: espécie, colônia, sociedade (ILFI, p. 158). Simondon oferece como exemplo os cupins, que têm um sistema nervoso “relativamente simples” e, no entanto, constroem “edifícios dos mais complexos no reino animal”. O vivente, na medida em que seja menos completo em si mesmo, é também menos encerrado em seu próprio corpo e, portanto, já implica uma abertura para coletividades que dificulta o trabalho de quem procura isolar a individualidade de um ser vivo: para tanto, fenômenos inseparáveis da vida, como a reprodução, a predação e o parasitismo, precisam ser relegados a um plano inferior. Todavia, essa dissolução do pleno indivíduo é determinante para que a vida seja o que é – ou seja, individuação continuada, “teatro de individuações”.

A individuação continuada se expressa primeiramente em um conceito que será crucial no entendimento da relação entre individuação vital e individuação psíquica. Trata-se da afetividade. Com efeito, as transformações da própria afetividade, em sua atuação nas individuações características do vivente, podem ser tomadas como o fio condutor entre a emergência do vital no interior do físico e do psicossocial como prolongamento do vital. A afetividade, portanto, é o que faz do indivíduo vital um teatro de individuações, isto é, indivíduo efetivamente vivo, aquele que incorpora o devir e a duração, e que não existe apenas nas franjas de sua própria individuação, como ocorre com o indivíduo físico, cujo paradigma, para Simondon, é o cristal, oriundo do processo de cristalização (ILFI, p. 161):

O caráter transdutivo heterogêneo só aparece em física nas margens dessa realidade física; ao contrário, a interioridade e a exterioridade estão por todo lado no ser vivo; o sistema nervoso e o meio interior garantem que essa interioridade, em cada ponto, esteja em contato com uma exterioridade relativa. O equilíbrio entre integração e diferenciação caracteriza a vida (...).

A afetividade, em se tratando do vivente, implica a existência de uma não-coincidência consigo próprio que é característica do indivíduo, porque explicita a permanência das tensões

internas, dos potenciais que se resolvem transdutivamente em estruturas associadas à noção de corpo, mas não se esgotam enquanto durar a vida. A afetividade designa então, no plano da vida individual, a heterogeneidade necessária à dinâmica da *physis*. O organismo vivo é repositório de potenciais cuja individualidade consiste em ser atravessado pelo próprio meio associado, resolvendo-o sucessivamente, em diversas escalas de interioridade: para o ser vivo, a interioridade e a exterioridade estão em toda parte. Por isso, a afetividade, em relação à vida em geral, reflete as operações polarizadoras do vivente, o fato de que a individuação vital, ininterrupta, consiste num modo de se relacionar com o exterior (percebendo e agindo) que se estende por todas as superfícies do vivente: ele é inteiramente superfície (membrana), e a infinitude de relações de exterioridade e interioridade são não um epifenômeno entre dois polos preexistentes, mas a própria individualidade. Se o vivente põe em relação uma ordem de grandeza menor do que ele (sua interioridade) e outra maior do que ele (seu meio ou mundo), criando um novo regime de compatibilidade, existe aí um duplo movimento pelo qual o vivente ao mesmo tempo cinde o real (como físico) e o compatibiliza: as reações, diferenciações e integrações biofísicas, ao mesmo tempo em que se diferenciam dos processos do cosmo, mantêm-se em relação com eles por uma via particular: a do vivente.

Assim, a afetividade consiste em operar no seio do vivente a integração dessas relações, em consonância com operações de diferenciação interna: “a base da unidade e da identidade afetiva se encontra na polaridade afetiva graças à qual pode haver relação do um e do múltiplo” (ILFI, p. 162), diz Simondon. De diferentes modos, mas sempre operando transdutivamente, desde o prazer e a dor “tomados em seu caráter concretamente orgânico” até as qualidades sensíveis, e daí para a expressão de estados internos, está em operação a mesma polaridade afetiva. A afetividade é polarizada e, por isso, é marca do heterogêneo no ser vivo. No âmbito dessa polaridade, a recepção da informação opera simultaneamente como sensação, descrita como operação de diferenciação por seu aspecto de recepção da multiplicidade, “apreensão de estruturas relacionais entre objetos ou entre o corpo e objetos” (ILFI, p. 209), e percepção, que confere coerência à sensação ao integrar os dados múltiplos do sensível. Engajado numa discussão com o associacionismo e a psicologia da forma, Simondon se dispõe a fazer a crítica de ambas as escolas, renovando o problema de como “o sujeito apreende objetos separados e não um contínuo confuso de sensações, como ele percebe objetos dotados de individualidade já dada e consistente” (ILFI, p. 233). Para Simondon, falta ao associacionismo herdado de Hume e à psicologia da forma o tipo de relação que ele pretende estabelecer com a afetividade, isto é, o processo pelo qual a constituição do objeto dado é também a constituição do sujeito para o qual algo é dado, ou seja, a constituição de um ponto de unidade na relação diádica com o meio. Assim, o associacionismo aparece a Simondon como um “inatismo [*innéisme*] velado”, porque nada na cadeia de sensações e no hábito garante a constituição de objetos significantes. Quanto à psicologia da forma, Simondon lhe faz o reproche de ignorar a

gênese das formas: “se a forma fosse verdadeiramente dada e predeterminada, não haveria gênese, nem plasticidade, nem incerteza relativa ao porvir de um sistema físico, de um organismo, de um campo perceptivo; mas justamente não é o caso. Há gênese das formas como há gênese da vida” (*ILFI*, p. 234). A associação entre gênese de formas e da vida não é fortuita: como vimos, a gênese da vida, em Simondon, é gênese perpetuada, prolongada, de formas. A gênese das formas que o filósofo deseja é a própria atividade vital que se opera continuamente na medida em que se verifique a atividade perceptiva, vinculada à atividade do vivente.

Assim, a tomada de forma no processo da percepção é fundamental para Simondon porque ela implica uma modificação tanto no vivente quanto em seu meio e também nas relações energéticas entre um e outro. O sujeito não é o mesmo e o objeto tampouco, uma vez que se encontrem em relação perceptiva: “no domínio psicológico, o conjunto em que se opera a percepção (...) não é apenas constituído por sujeito e mundo, mas também pela relação entre sujeito e mundo” (*ILFI*, p. 235). Por isso, a percepção não é a captura da forma (ou seja, uma forma presente no meio associado ao indivíduo, como tal, anteriormente ao gesto perceptivo), mas “solução de um conflito”, “descoberta de uma compatibilidade” e “*invenção* de uma forma”. Simondon ressalta que o problema perceptivo está vinculado à afetividade porque as formas que mais ressoam como informação (e, em potencial, significação) com um sujeito vivente não são as mais perfeitas, como as geométricas, mas as mais diretamente relacionadas ao esquema corporal. Assim, uma criança reconhece facilmente um animal que jamais viu anteriormente, porque encontra as polaridades do corpo e da face daquele animal. “A intensidade de informação supõe um sujeito orientado por um dinamismo vital: a informação é então o que permite ao sujeito situar-se no mundo” (*ILFI*, p. 242).

Esta afirmação não deve ser interpretada como implicando que o sujeito, como indivíduo, precede o encontro com a informação: o dinamismo vital, ou afetividade, é a abertura para individuar-se, que caracteriza o vivente, e mais ainda o ser psicossocial. Assim, ao dinamismo vital sucede a situação no mundo, isto é, um modo de relação que se constitui no movimento da afetividade, por meio da percepção. Em razão de ser o corpo o teatro de individuações de que fala Simondon, seu esquematismo próprio é o modo específico de possibilidade de novas individuações, afetivas elas também via percepção, e em via de ação. Não só se verifica aqui a inseparabilidade das individuações biológicas do corpo entendido fisiologicamente com as individuações psicossociais, também fica evidente que relações coletivas estruturadas agem necessariamente sobre o corpo, por mais que se apresentem como abstratas ou puramente conceituais.

A ação, pólo oposto da relação triádica, é estudada por Simondon no curso de uma crítica ao emprego da noção de adaptação na biologia. O filósofo julga que a abordagem biológica da adaptação está excessivamente presa ao esquema hilemórfico, isto é, toma o indivíduo e o meio como dados. A própria ação do ser vivo, porém, demanda uma compreensão mais dinâmica e,

especificamente, transdutiva dos processos adaptativos, porque (ILFI, p. 211):

A ação não é só modificação topológica do meio; ela muda a própria trama do sujeito e dos objetos (...); não é a repartição topológica abstrata dos objetos e das forças que se altera; são, de modo também global, mas mais íntimo e menos radical, as incompatibilidades de disparação¹⁶ que são superadas e integradas graças à descoberta de uma nova dimensão; o mundo antes da ação não é só um mundo em que há uma barreira entre o sujeito e seu objetivo; é sobretudo um mundo que não coincide consigo mesmo, pois não pode ser visto de um único ponto de vista.

Nesta passagem, Simondon procura demonstrar que só existe obstáculo para o vivente porque ele se encontra em relação transdutiva com o meio, ou seja, “o obstáculo, no real vivido, é a pluralidade de maneiras de ser presentes no mundo”, o que implica a presença de uma polaridade perante o indivíduo vivente, clamando por resolução como esquema corporal, símbolo ou representação. Essas três figuras da resolução são, antes de tudo, esquemas de ação que, como veremos, se desdobram indefinidamente no psicossocial. Por isso, Simondon se apropria da noção de “espaço hodológico” de Kurt Lewin¹⁷ para mostrar que a distribuição topológica das dinâmicas afetivas é desde o início o espaço em que se produzem as soluções das incompatibilidades, “espaço significativo que integra os diversos pontos de vista possíveis em unidade sistemática, resultado de uma amplificação” (ILFI, p. 211). Portanto, a ação completa o ciclo pelo qual a individuação vital, constante e neotênica, se renova e reitera, não como eterna repetição do mesmo, mas com forma reticular, um patamar servindo de ponto de partida para o nível seguinte, encaminhando o devir do indivíduo vivo de modo que “o caminho é ao mesmo tempo mundo e sujeito, ele é a significação do sistema que acaba de ser descoberto como unidade integrando os diferentes pontos de vista anteriores, as singularidades incorporadas” (*idem*).

A multiplicidade perceptiva não contém em si mesma nenhum princípio de unidade e objetividade, senão aquela que lhe introduz o corpo (a afetividade) do vivente: o vivente introduz uma “nova condição, que se torna dimensão” (ILFI, p. 212), e é essa condição que recebe o nome de *ação*. É, portanto, para a ação que está voltada a unidade do universo perceptivo e a constituição de um mundo. A partir dessa perspectiva teórica, Simondon pode afirmar, retomando novamente Lewin, que “o universo hodológico integra os mundos perceptivos díspares em uma perspectiva que torna mutuamente correlativos o meio e o ser vivo, de acordo com o devir do ser no meio e do meio em torno do ser” (*idem*), e em seguida dizer também que mesmo a noção de meio, empregada pelo filósofo reiteradamente, pode ser enganosa, porque só há meio a partir do momento em que o arco

16 O termo "disparação" designa a sobreposição de duas dimensões, fases, formas ou fluxos, que mantenham entre si uma relação de tensão. O exemplo clássico é o da disparação retiniana, ou seja, o efeito de paralaxe entre a visão dos olhos esquerdo e direito, que o cérebro resolve em visão tridimensional. Simondon retoma e amplia o termo para se referir a toda sobreposição que contenha tensões que possam ser resolvidas por uma nova relação, em outro grau, ou seja, um novo desfaseamento.

17 O termo "espaço hodológico" é derivado do grego "hodos", caminho, e designa um modo de geometria particular ao ser vivo que nele se orienta e vive – razão pela qual o termo também é referido como "espaço vital". Foi desenvolvido pelo psicólogo gestaltista judeu-alemão-polonês Kurt Lewin, radicado nos EUA, na década de 1930. Lewin é também um dos pais da psicologia social, a partir da teoria dos campos.

entre percepção e ação existe para um vivente. Trata-se, bem entendido, de um meio *associado*, constitutivo da realidade do ser que inclui o indivíduo, e não exterior ou ambiente neutro em relação a ele: “o universo sensorial não é dado desde o início: só há mundos sensoriais que esperam a ação para tornar-se significativos” (*idem*). Pode-se compreender assim a existência da estrutura triádica do vivente a que se refere Simondon: percepção, afetividade, ação. O ser que percebe, afirma o filósofo, é o mesmo ser que age, pois os problemas que a ação resolve com seus esquemas corporais ou físicos são os problemas da percepção. “A ação é solução dos problemas de coerência mútua dos universos perceptivos; é preciso que exista uma certa disparação entre esses universos para que a ação seja possível”, escreve Simondon (*ILFI*, p. 211), de modo que “após as individuações perceptivas, uma individuação ativa confere uma significação às disparações que se manifestam entre os universos resultantes das individuações perceptivas”.

Por isso, os problemas da percepção e da ação não podem ser abordados de forma inteiramente separada, sob risco de obliterar aquilo que é seu “centro obscuro”, origem dos extremos perceptivo e ativo. A percepção e a ação puras, diz Simondon, são os “termos extremos de uma série transdutiva que vai da percepção à ação”. Nesse sentido, o filósofo francês chega a estipular que “o crescimento é uma forma de ação amplificadora. Talvez seja a única possível para certos seres vivos, como os vegetais” (*idem*). Portanto, é em razão de sua afetividade, isto é, de sua heterogeneidade constitutiva e polarizada, seu caráter de sempre “mais que um” e, ao mesmo tempo, sempre incompleto, que o vivente deverá perceber, receber uma carga de informação de seu meio associado, que é sua abertura à diferenciação (ao múltiplo), com a qual poderá se individuar. Também é em razão da afetividade que o vivente age sobre o mundo, integrando (unificando) em sua realidade elementos que lhe são externos.

O objetivo de Simondon é justificar sua extensão da noção de neotenia para a vida como um todo. A neotenia designa originalmente a permanência, no indivíduo adulto, de estruturas juvenis das espécies de que ele evoluiu¹⁸. Em Simondon, o caráter neotênico da vida expressa sua irrevogável incompletude, a constante afirmação de seu ser individual pelo exercício da relação transdutiva com o meio, constituindo-se como vivente através dessa relação, o meio sendo *meio associado*, elemento inseparável do ser do indivíduo. A evolução de todo vivente é a evolução transdutiva de suas relações com o meio e, por isso mesmo, a complexificação das formas de vida é contemporânea da complexificação do mundo, pois são os extremos de um processo cujo centro é a complexificação das relações entre indivíduo e mundo. Por isso (*ILFI*, pp. 152-153):

Essas categorias de indivíduos cada vez mais complexos, mas também cada vez mais incompletos

¹⁸ Cf. Barthélémy (2011). “Neotenia” é um termo cunhado pelo biólogo Julius Kollmann e estendido ao humano por Louis Bolk, para quem o feto humano desacelera o desenvolvimento do corpo primata e a desaceleração deixa marcas no indivíduo adulto. O termo reaparece em Lacan para referir-se a ilusões do estágio do espelho. Barthélémy identifica no pensamento da individuação vital e psicossocial de Simondon uma “neotenização generalizada”.

[*inachevés*], cada vez menos estáveis e autossuficientes, necessitam, como meio associado, de camadas de indivíduos mais completos [*achevés*] e mais estáveis. Os vivos têm necessidade, para viver, de indivíduos físico-químicos; os animais precisam dos vegetais, que são para eles, no sentido próprio do termo, a Natureza, como, para os vegetais, os compostos químicos.

À primeira vista, esta passagem pode ser lida como uma descrição das possibilidades de alimentação de cada tipo de organismo. Entretanto, o jogo entre a complexificação e a neotenia, que aparece como proporção inversa, apresenta-se aqui com um terceiro elemento, que é crucial: a relação com “indivíduos mais completos e mais estáveis”. Essa necessidade, que evolui em proporção direta à complexificação dos indivíduos vivos, poderá ser observada, em sua ação generativa, individuante, primeiro com o novo desdobramento, o psiquismo; em seguida na operação do “ciclo da imagem” (capítulo 3) e, por fim, na questão da técnica como produção de objetos dotados de sua própria individualidade.

Por ora, duas consequências devem ser tiradas dessa afirmação. Primeiramente, a relação com objetos externos, ou, mais amplamente, com um meio de exterioridade povoado por objetos externos, resume o sentido da afetividade em Simondon, com uma primeira modalidade paradigmática sendo o tropismo do vegetal que se modifica de acordo com a fonte de luz solar e os nutrientes da terra. Mas resulta da afetividade característica do vivente o fato de que o vegetal recebe a influência do sol (percepção) e reage a ela (ação). Por isso, a noção de *tropismo* em Simondon pode ser ampliada para abarcar toda inclinação do vivente que engaje o eixo da percepção à ação, ou seja, a intencionalidade incorporada que traduz o conceito de afetividade.

Assim como, para a individuação física em particular e a individuação como um todo, o paradigma para Simondon é o processo de cristalização, transdutivo, reticular, a partir de um germe cristalino, que se propaga “de perto em perto”, pode-se dizer que a pedra angular do pensamento de Simondon sobre a individuação biológica é o tropismo. O tropismo é análogo à cristalização pelo fato de ser também reticular e transdutivo. Tome-se como exemplo o heliotropismo: a direção tomada no momento anterior é um ponto de partida para o próximo direcionamento; é um passado que se cristaliza em estrutura (no caso, de um caule). Em seguida, o vegetal partirá de seu estado estrutural presente para buscar a fonte de luz novamente no estado atual, e assim sucessivamente. É o que se pode verificar ao mudar periodicamente a posição de uma planta na sala de casa; ela vai assumindo aos poucos formas sinuosas e tortas, que apresentam como resquício e testemunho, como rastro, a história de um tropismo, das buscas já efetuadas pela luz do sol.

O tropismo é a forma paradigmática da individuação biológica para Simondon, porque é a instância mais simples e evidente da afetividade, sendo que é a afetividade o cerne daquilo que define a vida, por oposição à individuação física: o “teatro de individuações” em que consiste a vida nada mais é do que a reiteração da afetividade, o fato de que manter-se em vida e expressar sua própria vitalidade são, na realidade, a mesma coisa. A afetividade é, portanto, a internalização da

atividade individuante, que pereniza a metaestabilidade no interior de um organismo, e a busca daquilo que, externamente, pode se compatibilizar com o organismo, alimentando-o, reproduzindo-se com ele, incitando a fuga. É por isso que a afetividade é o ponto de partida do eixo da percepção e da ação, a “relação triádica”. A afetividade é sempre, antes de qualquer outra coisa, tropismo, a cristalização do vivo: a renovada necessidade de ser afetado e afetar, perenizando a metaestabilidade e a individuação. Como diz Simondon, quando se está perdido na floresta, o primeiro passo pode ser dado em qualquer direção, mas esse primeiro passo determina em grande medida a direção do segundo, e assim sucessivamente.

A segunda consequência é a introdução de um sentido particular ao vivente e, por extensão, ainda mais no psicossocial, para o devir e a percepção afetiva (ou afetivo-emotiva) do tempo. O tempo do indivíduo físico é o tempo da descarga de energia que implica sua individuação: o tempo da cristalização, sobretudo. Não há passado ou futuro para o indivíduo físico de sua própria perspectiva, isto é, em si. Não há infinitude nem eternidade para o indivíduo físico. Os objetos mais complexos e mais estáveis com que se relaciona o vivente, ao contrário, representam uma nova disparação, uma abertura na ordem do devir que implica uma referência ao passado e uma referência ao futuro: àquilo que permaneceu e ao que permanecerá.

Porém, no caso do ser psicossocial, essa relação se introduz até mesmo entre o psiquismo e o corporal, o que permite a Simondon fazer uma crítica à estética transcendental kantiana ao afirmar que “topologia e cronologia coincidem na individuação do vivente. Só posteriormente e segundo as individuações psíquica e coletiva a coincidência pode romper-se. Topologia e cronologia não são formas *a priori* da sensibilidade, mas a dimensionalidade do vivo individuando-se” (ILFI, p. 228). Observe-se que Simondon opera, em relação ao kantismo, um deslocamento de ênfase, passando da consciência e da sensibilidade ao corpo, já que o Kant da *Crítica da Razão Pura* colocava o tempo como consciência interna e o espaço como consciência externa. Para Simondon, tempo e espaço, no sentido euclidiano e clássico, implicam traduções pelo vivente psicossocial das suas próprias relações topológicas e cronológicas internas, que não podem ser expressas nessa linguagem.

A próxima seção trata da individuação social, que leva ao paroxismo a dependência do vivente de entes exteriores. Esta passagem contém um novo desdobramento: no plano do transindividual, o indivíduo ele mesmo constitui um problema para si próprio, ensejando a imaginação e a invenção de estruturas, imagens e objetos ancorados no transindividual. A dependência de entes externos, mais completos, se volta para dentro. A afetividade se desdobra em afetivo-emotividade, uma realidade povoada por imagens, símbolos, objetos, modos de resolução das problemáticas da percepção e da ação dos viventes polarizados, não tidos como indivíduos, substancialmente, mas como corpos em infinito processo de individuação, envolvidos na constante produção de formas que mantenham sua metaestabilidade, isto é, sua vida.

3.2 Segundo eixo: a camada afetivo-emotiva

Uma das originalidades na compreensão do *psiquismo* em Simondon é a introdução de uma incompatibilidade, uma problemática nova, no interior do eixo triádico de percepção, afetividade e emoção. Essa incompatibilidade é uma *informação*, movimento energético que demanda resoluções, novas estruturas, novas individuações, isto é, a “chegada de uma singularidade que cria uma comunicação entre ordens de realidade” (ILFI, p. 151). No psiquismo, a afetividade perde seu caráter plenamente concretizador do indivíduo e abre a via para um eixo estrutural de afeto-emoção que se sobrepõe ao eixo estrutural de percepção-ação, pondo-se em relação de disparação com ele. Consumada a sobreposição dos eixos, prolongam-se a incompletude e a metaestabilidade do vivente, cujas individuações deverão passar por objetos, imagens, símbolos, indivíduos e estruturas do meio: este é o ponto que nos conduzirá ao tema do transindividual, à técnica e ao ciclo da imagem. O indivíduo ele mesmo é parte da problemática metaestável que sucessivas individuações resolverão em parte. É por isso que “estruturas e funções completas resultantes da individuação da realidade pré-individual associada ao indivíduo vivente só se realizam e estabilizam no coletivo”, de modo que “a vida psíquica vai do pré-individual ao coletivo” (ILFI, pp. 166-167).

Como mencionado na seção anterior, Simondon se refere ao psiquismo, a “via transitória” para o psicossocial, como “desaceleração da individuação do vivente” e “amplificação neotênica do estado primeiro dessa gênese” (ILFI, p. 165), e afirma que há psiquismo quando o vivente “não se concretiza completamente, conserva uma dualidade interna”. Simondon reafirma o caráter neotênico (“não se concretiza completamente”) e não-coincidente – isto é, não-substancial (ele conserva uma “dualidade interna”) do indivíduo vivo. Cabe observar também o recurso à noção de “concretização”, que Simondon explora amplamente em sua tese sobre os objetos técnicos (MEOT)¹⁹. Ora, o objeto técnico, para Simondon, tende à concretude, mas não se concretiza jamais inteiramente, ao passo que o vivente é *sempre concreto*, ou seja, seu metabolismo é sempre coerente consigo próprio, de tal maneira que ele se mantém em seu ser, ou seja, vivo, sem necessidade de operadores externos. Entretanto, o psiquismo é apresentado como o instante em que *o vivente não se concretiza por inteiro*: ele passa a manter-se em seu ser com recurso à própria atuação no meio associado e, mais precisamente, conforme veremos, *ao coletivo* – e, com ele, à técnica. A aparente contradição entre a concretude do organismo e a inconcretude do vivente psíquico se explica pelo ganho de capacidade individuada que o psiquismo implica para um organismo. Concreto, o organismo não incorpora os potenciais de objetos externos que poderiam agir como se fossem órgãos acoplados, *exceto* por meio do psiquismo, que, na condição de nova modalidade de abertura e não-coincidência, entra em relação com tais objetos, podendo concretizar-se um pouco mais na

19 Cf. MEOT, pp. 19-48.

relação com a ferramenta, o instrumento e o grupo (coletivo), com suas categorias e imagens.

No caso da subjetividade que se introduz com o psiquismo e, portanto, o transindividual, a não-coincidência do indivíduo, que o colocava como dotado de intencionalidade corporal, afetiva, voltada para o arco da percepção à ação, reproduz-se internamente, amplificando a potencialidade entre campos da própria individuação: “o problema do indivíduo é o dos mundos perceptivos, mas o problema do sujeito é o da heterogeneidade entre os mundos perceptivos e o mundo afetivo, entre o indivíduo e o pré-individual; esse problema é o do sujeito enquanto sujeito: o sujeito é indivíduo e outra coisa, ele é incompatível consigo mesmo” (ILFI, p. 253). A diferença entre as noções de *indivíduo* e *sujeito* em Simondon recobre a diferença entre a vida biológica e o psicossocial: o indivíduo, como vivente, é sempre concreto (ao contrário dos objetos técnicos) e o arco entre percepção e ação se manifesta de forma indefinidamente coerente. A coerência desaparece quando, diz Simondon, o psiquismo introduz a dimensão do *sujeito*, aquele que “representa sua ação pelo mundo como elemento e dimensão do mundo”.

Em outras palavras, o psiquismo se manifesta “quando a vida, em vez de poder recobrir e resolver em unidade a dualidade da percepção e da ação, torna-se paralela a um conjunto composto pela percepção e a ação; que o vivente se problematiza” (*idem*). O sujeito é o indivíduo que é problema para si próprio. O psiquismo representa, portanto, a ruptura – mas ruptura neotênica – com a estrutura triádica em que a afetividade em seu sentido mais puro é o centro e as atividades perceptivas e ativas são os extremos, e isso ocorre porque o vivente, ainda mais neotênico, enfrenta problemas que “não podem ser resolvidos pela transdutividade simples da afetividade reguladora”. Conseqüentemente:

Quando a afetividade não pode mais intervir como poder de resolução, quando ela não pode mais operar essa transdução que é uma individuação perpetuada no interior do vivente já individuado, a afetividade abandona seu papel central no vivente e se situa próxima às funções perceptivo-ativas; uma problemática perceptivo-ativa e uma problemática afetivo-emocional preenchem então o vivente. (ILFI, p. 165)²⁰

Esta passagem expressa como o movimento pelo qual Simondon introduz o psiquismo reproduz sua temática geral da disparação e da incompatibilidade. Em dois momentos distintos da exposição, o autor descreve a dinâmica entre o fisiológico e o psíquico como um paralelismo. A afetividade “desloca-se” e se sobrepõe ao eixo perceptivo-motor: a sobreposição dos dois eixos problemáticos vitais, um mais amplo, porém menos metaestável (percepção e ação), o outro mais

20 Acompanha este argumento a nota de rodapé mencionada na seção anterior, em que Simondon rejeita a cisão entre humano e animal: “Isso não significa que haja seres só vivos e outros vivos e pensantes: é provável que os animais se encontrem às vezes em situação psíquica. Simplesmente, essas situações que conduzem a atos de pensamento são menos frequentes nos animais. O homem, dispondo de possibilidades psíquicas mais extensas, em particular graças aos recursos do simbolismo, recorre mais frequentemente ao psiquismo; é a situação puramente vital que, nele, é excepcional, e para a qual ele se sente desarmado. Mas não se trata de uma natureza, essência que permitiria fundar uma antropologia; simplesmente, um patamar é superado: o animal é melhor equipado para viver que para pensar, e o homem para pensar que para viver. Mas um e o outro vivem e pensam, de modo corriqueiro ou excepcional.”

estrito e mais metaestável (afetividade e emoção), define um novo campo de individuações em que as diferenças de ritmos, potenciais e modos de funcionamento das duas ordens de grandeza do vital clamam por resoluções, assim como ocorria, no plano estritamente vital, com os problemas de integração e diferenciação mediados por uma afetividade ainda não problematizada. Sendo assim, afirma Simondon, “a diferença essencial entre a simples vida e o psiquismo consiste em que a afetividade não exerce o mesmo papel nos dois modos de existência” (ILFI, p. 165), isto é, a afetividade no psiquismo também é emissora de potenciais que tomam forma em sua relação com a emoção: ela é “sobrecarregada”.

Prosseguindo em sua argumentação baseada na desmontagem da tradição hilemórfica, Simondon critica a fórmula sugerida por de Aristóteles no *De Anima* segundo a qual a alma (*psychê*) é a entelêquia primeira do corpo (De Anima, II, 1, 412a27-28). Para Simondon, a relação entre vital e psíquico é uma relação “de individuação a individuação” (ILFI, p. 166), um diferencial de temporalidades e ritmos, uma dilatação e “expansão precoce” – uma instância de neotenia – pelo qual o vivente “é obrigado a ultrapassar-se”. Portanto, “a problemática psíquica, recorrendo a uma realidade pré-individual, resulta em funções e estruturas que não se completam no interior dos limites do ser individuado vivo; se nomeamos indivíduo o organismo vivo, o psíquico resulta em uma ordem de realidade transindividual (...)” (*idem*).

Uma vez que haja sobreposição entre os eixos de percepção/ação e afetividade/emoção, a ordem de realidade introduzida pelo psiquismo atravessa os indivíduos, organizando-se em redes, estruturando-se para além dos corpos individuados, agenciando-se por meio deles, em formas por vezes mais estáveis e duradouras que eles, mas encontrando seu sentido e realidade apenas na medida em que se ponham em relação com eles.

Para Simondon, a principal consequência do transbordamento é o vínculo inarredável entre os indivíduos do psicossocial, na medida em que se queira manter o termo *indivíduo* para se referir a seres cuja realidade é individuar-se constantemente, sem concretizar-se por inteiro (*idem*):

A realidade pré-individual associada aos organismos vivos individuados não está recortada como eles e não recebe limites comparáveis àqueles dos indivíduos vivos separados; quando essa realidade é tomada numa nova individuação convocada pelo vivente, ela conserva uma relação de participação que vincula cada ser psíquico aos demais seres psíquicos; o psíquico é transindividual nascente”.

Com a associação entre o psiquismo e o nascimento do transindividual, Simondon introduz uma diferença de abordagem de interações inter-individuais e os *encontros* de sujeitos. O encontro, como vimos, é uma relação que individua, ou seja, uma *relation*, no vocabulário de Simondon. Este encontro promove a formação das estruturas que compõem o psicossocial, ressoando com os processos – o psicossocial sendo, da perspectiva de Simondon, alagmático. A mera interação, por sua vez, não é encontro, não conduz à formação de estruturas, não contém em si pré-individual, porque designa meramente a confrontação entre dois indivíduos constituídos, com o pano de fundo

de um ambiente social que se toma como dado. Simondon reserva para essas interações o termo francês *rapport*²¹. Este é o movimento que mais afasta Simondon da tradição fenomenológica é seu esforço de superar o problema do *outro* por caminhos que não são os da intersubjetividade, como haviam buscado Husserl com o *alter ego* como "universalidade do ser que é estrangeiro ao *ego*" (2001, p. 165), fundamento da "comunidade de mônadas", e Sartre com a vergonha e a ameaça que conferem uma objetividade ao para-si, ao eu (Sartre, 1997, p. 276).

A intersubjetividade não pode ser um problema primeiro em Simondon, uma vez que o *eu* não está constituído anteriormente ao coletivo – o *eu* corresponde a estruturas já individuadas do psiquismo. Por sua vez, o coletivo, em Simondon, no modo como poderia corresponder ao conceito fenomenológico de intersubjetividade, não é instância cognitiva; o problema da consciência não está no centro do problema na obra deste filósofo. O fundamento da coletividade (transindividual) é, portanto, emotivo: é da ordem da camada pré-objetiva, indeterminada, de onde emergem as estruturas que poderão constituir as individualidades. Essa indeterminação leva Simondon a afirmar que “a emoção implica presença do sujeito a outros sujeitos ou a um mundo que o problematiza como sujeito; portanto, ela é paralela à ação, ligada à ação; mas ela assume a afetividade, é o ponto de inserção da pluralidade afetiva em unidade de significação; a emoção é a significação da afetividade como a ação é a da percepção” (ILFI, p. 253). Logo, a interação dos sujeitos, como instância, mas não fundamento do transindividual, participa do processo de diferenciação e integração em que Simondon insiste desde seu estudo da afetividade do vivente, mas no eixo interior ao psiquismo e a um ritmo que é marca do coletivo. Um conceito de intersubjetividade que passa pela afirmação de uma comunidade de mônadas não pode sobreviver no interior de uma filosofia transdutiva como a de Simondon: trata-se de um modo de pensamento excessivamente próximo da interindividualidade tradicional. Não parte, por certo, de um misterioso indivíduo como átomo social, mas ainda assim toma como ponto de partida a precedência lógica da consciência individual sobre os processos de constituição do coletivo e da psique. Perde-se de vista, assim, a relação, que é o cerne do que Simondon busca resgatar: a constituição das estruturas do psiquismo (ou das consciências) deve ser um movimento da própria relação em que também se constitui o coletivo, com suas modalidades de conexões interindividuais ou intersubjetivas. Pensar em termos de *relation*, deixando em segundo plano o *rapport*, está no coração da estratégia de Simondon.

Em seguida, o essencial a reter são a indefinição e o caráter infinito daquilo que opera, em Simondon, como abertura ao transindividual: a carga de pré-individual que permanece em todo indivíduo vivo, as tendências, potenciais irresolvidos, aquilo que, no plano estritamente biológico, cabe à afetividade. O que determina a passagem ao coletivo não está na individualidade, mas no meio associado, ou seja, na realidade pré-individual ou "natureza associada" (ILFI, p. 166), que, no

21 Em português, ambos os termos podem ser traduzidos como relação, mas preferimos marcar a distinção feita por Simondon com o uso de *interação* para traduzir *rapport* e *relação* para traduzir *relation*.

ponto em que se verifica a presença de psiquismo, deixa de ter uma relação *unicamente* com os limites do corpo enquanto físico-fisiológico (aí incluídas as inúmeras dobras de membranas que constituem um corpo com escalas de interioridade e exterioridade): o psiquismo indica a presença de um vivente que alcança além, no sentido de entrar em relações metaestáveis com uma *physis* ainda mais indeterminada (em relação a esse vivente), incluindo aí as naturezas associadas com que se relacionam outros corpos e, principalmente, outros sujeitos. O que suscita o estabelecimento do coletivo não é a individualidade dos indivíduos, não é o que são substancialmente como indivíduos; o próprio do psiquismo é a neotenia na determinação dos sujeitos, de modo que parte substancial dessa determinação é engendrada através dos sujeitos, isto é, pelo próprio coletivo. A partir dessa constatação, compreende-se o papel que a emoção exerce na nova “ordem de grandeza” da individuação, dobrando-se com a afetividade e mantendo a margem de indeterminação.

Também por isso, Simondon introduz sua discussão do eixo afetivo-emotivo em diálogo com a psicanálise, particularmente freudiana. Ele critica a noção de inconsciente pelo seu caráter de forma individuada, reproduzindo o problema do princípio da individuação, desta vez para a psique inconsciente. Para Simondon, o conceito freudiano de inconsciente está calcado no conceito da própria consciência, colocando-se diante dela como um espelho ou repositório, embora mantenha com ela uma relação energética em termos semelhantes aos que Simondon emprega. Por isso, o filósofo sugere a noção de que entre a consciência e o inconsciente existiria uma outra camada, esta sim o cerne da individualidade, da personalidade e do sujeito. Trata-se do “subconsciente”, fundamentalmente afetivo-emotivo. É:

(...) uma camada fundamental do inconsciente que é a capacidade de ação do sujeito: as montagens da ação não são apreendidas pela consciência clara; é sobre o que ele quer e não quer que o sujeito mais se engana; (...) no limite entre consciência e inconsciente está a camada da subconsciência, que é essencialmente afetividade e emotividade. Essa camada relacional constitui o centro da individualidade. Suas modificações é que são as modificações do indivíduo. (...) Elas são relação entre o contínuo e o descontínuo puro, entre a consciência e a ação. Sem a afetividade e a emotividade, a consciência parece um epifenômeno e a ação uma sequência descontínua de conseqüências sem premissas. (*ILFI*, p. 248)

Para apreender o alcance desta passagem, é preciso invocar o diálogo que Simondon mantinha, à época da redação de sua tese, com Merleau-Ponty. Nas notas de trabalho deste último em 1959²², encontra-se a intenção de recorrer aos estudos de Simondon para fazer sua própria crítica do inconsciente freudiano, considerado construtivista, mecanista e personalista, necessitando também uma atualização que incorporasse avanços da biologia do século XX, notadamente a etologia de Arnold Gesell (importante também em Simondon).

Merleau-Ponty, que procura dialogar com a teoria da forma como modo de superar as

22 Cf. Chiasmi 7. "Merleau-Ponty. Vita e individuazione. Con inediti di Merleau-Ponty e Simondon". Milão: Chiasmi International, 2005.

antinomias do espiritualismo e do materialismo, vê em Simondon as necessárias referências à biologia moderna, por sua ideia de uma “hereditariedade como prolongamento da ontogênese, da individuação, entendidos como *processos vitais* [ênfase de Merleau-Ponty] e não como aventuras fenotípicas – A constituição de uma tradição, de uma memória, de um passado, de uma história, de uma ordem da ‘escolha’ não marca, portanto, a criação *ex nihilo*”. Merleau-Ponty pretende derivar de Simondon a ideia de que “as relações do indivíduo com seu inconsciente são relações com o ‘indestrutível’, i.e. não um inimigo da liberdade, mas o campo da liberdade”, porque a liberdade “é a descontinuidade do instante”. Merleau-Ponty busca com isso “uma potência física de fazer ou não fazer, do sim ou não”, que seria não a própria liberdade, mas o *sine qua non* da liberdade, que seria “sempre a gestão de uma herança” (2005, p. 39). O que Simondon parece fornecer a Merleau-Ponty é a ideia da camada inconsciente – que em Simondon figura como subconsciente – da possibilidade de ação do sujeito, mas *possibilidade* porque *reguladora e moduladora*, diferentemente daquilo que é da ordem do instinto e da programação, mas também diferente de um campo energético libidinal sobre o qual age uma contra-força de repressão. Não se trata de um sistema daquilo que é recalcado e, caso contrário, emergiria à consciência, um sistema vinculado a uma economia da libido. Trata-se, ao contrário, de uma camada problematizadora, a um nível do indivíduo que é interior ao vivo, menos extenso, porém potencialmente mais extensor, “camada relacional” que redireciona sensações e afetos transdutivamente, isto é, como resolução em estruturas de significação e ação. Essa é a razão pela qual Merleau-Ponty enxerga na contribuição de Simondon um plano de liberdade para o sujeito. No entanto, essa liberdade expressa a descontinuidade daquilo que é indeterminado, em relação constante com o pré-individual (a natureza associada) e que, conseqüentemente, opera por meio da invenção de seus próprios comportamentos e estruturas.

3.3 Uma camada desejante

O subconsciente afetivo-emotivo de Simondon, se está distanciado do inconsciente freudiano por seu caráter metaestável e fundado em dinâmicas vitais, participa de uma linhagem em que também se pode inserir o pensamento de Freud: aquela que afirma a potência criativa do *desejo*, na condição de afeto. Com efeito, essa linhagem remete à filosofia de Spinoza e se prolonga na obra de autores como Deleuze, Lyotard e Lacan, opondo-se à tradicional afirmação do desejo como expressão da ausência de um objeto, o *desiderare* de quem se deixa dominar por suas paixões. Nessa antiga tradição, o desejo é uma paixão da alma, no sentido cartesiano, que se opõe à *vontade* consciente vinculada ao saber contemplativo. Isso não significa que o eixo afetivo-emotivo de Simondon *seja* a expressão do desejo, termo que o autor não emprega. O que transparece na argumentação de Simondon é que ele constrói a economia energética do vital/psíquico (ou corpo/mente), como observa Merleau-Ponty, definindo funções operativas que traduzem para a

linguagem ontogenética aquilo que, na tradição da tipologia afetiva spinozana, recai na classe do desejo. Compreendendo esse vínculo terminológico, será possível identificar também a proximidade entre os esforços de Deleuze quanto ao desejo e a inspiração que ele recolhe em Simondon, ainda que mitigada²³. O que há de crucial na mudança de perspectiva operada pela tradição spinozista é a preeminência do desejo, que passa de condicionado por um objeto (desejo *de*, *desiderium*) a criador, produtor ou gerador de seus objetos, indefinidamente. É conhecida a fórmula de Spinoza segundo a qual o apetite é “a própria essência do homem”, sendo o desejo (*cupiditas*) “o apetite juntamente com a consciência que dele se tem” (E, III, p. 9, escólio). A partir de tal definição, um autor como Lacan poderá considerar que o desejo “é uma relação do ser com a falta” (Seminário 2), em que o sujeito se constitui pela relação do seu desejo com o desejo do Outro.

Em suma, trata-se de deixar de definir o desejo por uma falta, no sentido platônico, mas de fazer do desejo, como dirão Deleuze e Guattari (2010, p. 43), produtor, e produtor *de realidade*, não simplesmente de *fantasia*, como no Kant da *Metafísica dos Costumes* e mesmo na psicanálise freudiana. O *appetitus*, termo latino que, segundo Chauí (2011, p. 21), se traduz como desejo, no sentido contemporâneo, melhor do que *desiderium*, incorpora o sentido dos termos gregos *oréxis* (tender a algo) e *hormé* (“elã instintivo” e “ímpeto violento”). Tomado de maneira ampla, o termo recobre tanto a noção presente na afetividade biológica de Simondon quanto a subconsciência afetivo-emotiva (*idem*, p. 22). São, afinal, ambas de natureza *tropística*, para Simondon, de modo que, assim como o corpo necessita se afirmar como relação que apetece, o psicossomático necessita problematizar-se em seu mundo estabelecendo um universo de símbolos, aquilo que Simondon denomina *transindividual*²⁴. Em linguagem contemporânea, pode-se afirmar que a posição central do desejo, no interior da tipologia dos afetos de tradição spinozista, o faz aparecer como o modulador entre a ação e a paixão. No texto de Spinoza, o desejo figura na posição central em relação a outros dois afetos ditos *primitivos*, a alegria (que nomeia a expansão da potência e, no caso de ideias adequadas, ação da alma) e a tristeza (que nomeia a redução da potência, uma paixão). Nessa estrutura triádica de Spinoza – e emprego a expressão “estrutura triádica” para realçar a retomada de um esquema formal por Simondon, com sua fórmula da percepção, ação e afetividade –, o desejo figura como um modulador da potência, entre a expansão e a contração, o afetar e o ser afetado. Para empregar a expressão de Chantal Jaquet (2011, p. 70), o desejo ocupa a posição central na arquitetura afetiva de Spinoza “não somente em virtude de seu estatuto de afeto primitivo, mas em virtude de sua natureza expressiva da própria essência humana enquanto determinada a produzir as coisas necessárias à conservação do homem”. Por isso, Jaquet conclui,

23 Cf. Lapoujade, David (2017, p. 94).

24 O papel da noção de símbolo, ou *imagem-símbolo*, no transindividual é desenvolvido por Simondon em seu curso de 1965-1966, *Imagination et Invention*, publicado em 2008. Os conceitos de imagem e símbolo em Simondon foram tratados na edição 816 da revista Critique (maio de 2015) e são o objeto do capítulo 3.

mais adiante, que “o conceito de potência de agir (...) envolve, portanto, o desejo” (*idem*, p. 76).

O desejo, que Spinoza afirma também ser o mesmo, referindo-se ao humano, que o apetite (*Ética* III, prop. 9, escólio), porque envolve a consciência do apetite, aparece como esforço (*conatus*) quando abordado segundo o corpo, e vontade, quando abordado segundo a mente. Ora, o desejo como perseverança no ser e portanto essência do homem é a atividade da potência de agir e ser afetado, causa das idéias adequadas e parcialmente das idéias inadequadas. Abordado segundo o corpo, o desejo enquanto esforço se traduz na linguagem de Simondon como afetividade, também referida como atividade motriz pré-imagética, no curso *Imagination et Invention*; afetividade que, no contexto do regime de individuação vital, está no centro da relação triádica com a percepção e a ação. Simondon atribui a todo vivente a constante atividade tropística de protensão e procura, cuja diferença em relação à ideia de “perseverar em seu próprio ser” advém do caráter *metaestável* da individualidade biológica (e, por extensão, psicossocial): o vivente permanece em seu ser porque esse ser é sempre incompleto, aberto e inapreensível sem a referência a seu contraponto que é o meio associado. Todo indivíduo, em Simondon, consiste na relação entre corpo e meio associado, manifesta na afetividade, na busca, na produção de significações (alimentares, sexuais, agonísticas etc.), cuja realidade é intensiva, estruturando-se por graus energéticos.

Assim, se em Spinoza é pelo desejo que passa a expansão ou contração da potência do sujeito, na linguagem de Simondon é pelo eixo afetivo-emotivo que um objeto (ou seja, o encontro entre o corpo e algo que se torna seu objeto) adquire significação: é pela inflexão do desejo que julgamos um objeto bom ou mau, diz Spinoza, de modo que aquele objeto nos afeta segundo nosso desejo, ou, no vocabulário de Simondon, passa a existir uma relação transdutiva, subjetiva, com ele. A individualidade, diz Simondon, está nessa camada (desejante, poderíamos acrescentar) de afeto-emoção, porque é ali que sensações se traduzem em crenças, ações são decididas, memórias são convocadas. A personalidade, diz Simondon, é afetivo-emotiva. Se em Spinoza a alegria implica o estímulo da potência de agir e a tristeza, seu refreamento, Simondon trabalha essas noções à maneira de sua filosofia ontogenética. Como resultado, “estados afetivos positivos indicam a sinergia da individualidade constituída e do movimento de individuação atual do pré-individual, os estados afetivos negativos são estados de conflito entre esses dois domínios do sujeito” (ILFI, p. 252), levando em conta que, a rigor, o correto não seria falar de “estados afetivos”, mas de “trocas afetivas entre o pré-individual e o individuado dentro do ser sujeito” (*idem*).

Portanto, ao fazer seu diálogo com Freud²⁵, Simondon também dialoga com Spinoza, por meio da inspiração spinozista do desejo em Freud e Lacan. Primeiro, pela noção do diferimento no

25 Cumpre também não confundir o subconsciente de Simondon com a pré-consciência freudiana, que designa aquilo que está disponível para a consciência, mas não imediatamente presente. Freud recusa o termo “sub-consciente” por considerá-lo pouco claro. Jung, por outro lado, o recupera como sinônimo de inconsciente; em mais de uma ocasião, Simondon demonstra preferência por Jung sobre Freud.

tempo da satisfação de pulsões que, a cada vez, faz emergir o desejo, remetendo a uma satisfação originária, e que em Simondon aparece por meio da disparação entre o somático e o psíquico, entre o eixo perceptivo-ativo e o afetivo-emotivo, de modo que o corpo é para o psíquico seu passado como seu futuro (*cf.* ILFI, p. 262). Em seguida, porque o desejo, nessa tradição, está em cada desejo particular sem se esgotar em nenhum deles: o desejo é aquele afeto que *constitui* os objetos como objetos do desejo, conferindo-lhes *valor* e *significação*. Por fim, também transparece em Simondon a abordagem energética do desejo, na medida em que o caráter *transdutivo* do subconsciente de Simondon implica sua capacidade de realizar individuações na psique, portanto estabelecendo relações de imagens, símbolos e objetos no campo do transindividual. Assim, o subconsciente afetivo-emotivo alimenta uma economia do coletivo que é necessariamente psicossocial.

É nesse sentido que o desejo é produtor (como em Deleuze e Guattari, que se referem ao inconsciente como "fábrica"), como o eixo afetivo-emotivo é o subconsciente onde se engendram as imagens com que o psiquismo se verá em contato com os objetos externos, enquanto carregados de significação e valor para ele. Deleuze, ao sintetizar seus esforços conjuntos com Guattari para repensar o desejo, afirma que este é entendido sempre abstratamente quando supõe um objeto, mas que nunca se deseja simplesmente um objeto, mas sim o objeto "dentro de um conjunto". Portanto, "não há desejo que não flua dentro de um agenciamento", de modo que "desejar é construir um agenciamento": a cada vez, diz Deleuze, que alguém afirma desejar determinada coisa, "significa que está construindo um agenciamento e o desejo não é nada mais" (Abecedário, Letra D). Como Lacan, para quem o desejo nasce da incompletude do ser e se preenche no contato com o desejo do outro, Deleuze se aproxima do pensamento transdutivo de Simondon ao fazer do desejo o movimento de uma tomada de forma, de um agenciamento, que é essencialmente relacional.

Deleuze e Guattari recuperam o campo de potenciais em que ocorrem os agenciamentos que tomam a forma de desejo em sua obra. É necessário, portanto, ressaltar a proximidade entre o conceito de agenciamento e os princípios de metaestabilidade e desfaseamento que Simondon atribui ao subconsciente afetivo-emotivo como instância de resolução de problemas para o vivente psicossocial; a metaestabilidade só se resolve em estrutura no movimento do coletivo, quando uma emoção *estrutura* uma tensão que ultrapassa o indivíduo, com seu corpo; isto é um agenciamento. *Agenciamento*, portanto, é o termo empregado por Deleuze e Guattari para designar essa resolução (Zourabichvili, 1997), ali onde Simondon afirmaria uma individuação no plano afetivo-emotivo.

O vínculo entre desejo e socialização reintroduz esta linha argumentativa no campo dos conceitos de Simondon, porque é justamente o conceito de *desejo* que Bernard Stiegler evoca para criticar o alcance insuficiente das teses de Simondon no campo da política, sobretudo após o diagnóstico de perda de individuação na modernidade industrial. Stiegler introduz a questão ao tratar da crítica de Simondon a Freud: Simondon enxerga no psicanalista um pensador "da

sexualidade”, em vez de reconhecer nele um pensador *do desejo*, porque “o desejo é sexualidade *socializada* [ênfase de Stiegler], ou seja, sempre já transindividualizada”²⁶.

Stiegler prossegue afirmando que o transindividual é sempre tecno-lógico, artefactual, composto pelo engendramento de imagens, objetos, narrativas, ao passo que a sexualidade pode também ser interpretada como meramente pulsional. O desejo, porém, “que constitui o processo de individuação psíquica e coletiva *enquanto tal*, é o que *liga* as pulsões, isto é, o que as desnatura” (2006b, p. 330). Seu objetivo é mostrar que não é apenas o vital como fundo de potenciais pré-individuais, realidade instintiva, que se oferece como fonte de individuações no transindividual: é preciso acrescentar a essa categoria o social: construído, logo tecno-lógico.

A crítica de Stiegler se concentra nas limitações do pensamento de Simondon em relação à técnica. Mas o que é necessário reter, por ora, é a exigência de colocar em relação a dimensão desejante do psicossocial – ou seja, o desejo como realidade desde o princípio psicossocial, e não meramente psíquica – com os processos operatórios com que se organizam sistemas técnicos e institucionais sem os quais o transindividual não seria possível ou pensável. Com efeito, se Simondon falha ao se abster de empregar a noção de desejo, vimos que grande parte de suas funções na tradição pós-Spinoza são preenchidas pela abertura da estrutura triádica de afeto, percepção e ação para uma sobreposição de dois eixos estruturais de problemática vital: a percepção-ação e o afeto-emoção. Este último eixo é aquele que convoca as formas, as imagens, as ideias, os objetos, cujo sentido só surge e se mantém no coletivo.

Por isso, o eixo afetivo-emotivo é central no pensamento do transindividual. É nos modos de relação com ele, sempre metaestáveis, que se fixam e realizam as ações e percepções individuais como partes do coletivo. Daí Simondon introduzir o caráter social e socializante (transindividual) do afeto e da emoção trabalhando o conceito de espiritualidade, conforme veremos no próximo capítulo. Por ora, cumpre assinalar o reaparecimento do papel da diferenciação e da integração, já presentes no problema vital. Assim como a diferenciação cabia à percepção e a integração à ação, o jogo do contínuo e do descontínuo adquire uma segunda camada, interna ao sujeito, modulando a relação com o exterior na mesma medida em que modula sua relação com o interior. É nesse ambiente que se produz a capacidade de ação, pois a tomada de forma da ação passa pelas tendências e pelos instintos, cuja energia passa necessariamente pelo eixo afetivo-emotivo.

Simondon diz, por um lado, que as representações do inconsciente são grosseiras e simplificadas; por outro, que a imagem consciente do que mobiliza o sujeito é imperfeita e enganadora. Ora, esses são os dois extremos da relação psíquica, cujo centro é o eixo afetivo-emotivo, que Simondon designará como “forma transdutiva por excelência do psiquismo, intermediário entre a consciência clara e o inconsciente, ligação permanente do indivíduo a si

26 Stiegler (2006), p. 327.

próprio e ao mundo, ou antes, ligação entre a relação do indivíduo a si próprio e a relação do indivíduo ao mundo” (ILFI, p. 247). Está clara a não-coincidência das relações que constituem a interioridade e as que constituem a exterioridade; na abertura de potenciais está a vida psíquica.

Conclusão do capítulo

O pensamento social de Simondon é fundado na necessidade de encarar transdutivamente os fenômenos psíquicos e coletivos, ou seja, psíquico e coletivo como pólos das operações transdutivas que constituem suas formas. As categorias mobilizadas daqui por diante o serão em nome de relações metaestáveis e inventivas: corpo e psiquismo; território e instituição; imagem e objeto; norma e valor; técnica e sociedade. Estas relações são objetos dos próximos capítulos, que examinam o modo como Simondon pensa a constituição de grupos, o papel dos símbolos e, por fim, o segundo núcleo de sua filosofia: a técnica. Vimos que um pensamento relacional dos fenômenos psíquicos e sociais não pode se apoiar nem sobre o puro indivíduo, nem sobre a totalidade social, porque implica a constituição de relações com caráter afetivo, pelas quais percepções se constituem como dotadas de significação e a prática dos grupos e sociedades como um todo, sendo constituída de ações também dotadas de significações, toma forma, se estrutura, se resolve. O que se denomina habitualmente uma cultura é o retrato instantâneo dessas tomadas de forma.

Este é, portanto, o primeiro ponto a levar em conta na investigação da moeda, de sua arquitetura e de seus esquemas operatórios. A análise não pode partir do princípio de que haja ações ou percepções que precedem a existência de um sistema que organiza a produção de significações, mas também não pode tomar como dado um retrato do sistema como constituído. A questão relacional, a respeito de temas sociais, econômicos e monetários, deve ser formulada a partir do processo amplificado, ou seja, transdutivo, de estabelecimento de significações na medida em que sejam, propriamente, monetárias, como resoluções de descargas afetivo-emotivas, desejantes; como a individuação de formas sociais dotadas de uma especificidade. Veremos também nas partes subseqüentes que uma das limitações que afligem o conjunto de reflexões sobre a moeda, sobretudo a moeda enquanto dinheiro (ou seja, sua dimensão comercial, financeira, de uso nos pagamentos), se limita a tratá-la ou segundo uma perspectiva fundada nos indivíduos (individualismo metodológico, microeconomia), ou a partir da totalidade social (categorias agregadas, institucionalismo). A ênfase de Simondon no caráter transindividual do fenômeno psíquico e coletivo é crucial para superar o impasse.

Capítulo 2. O transindividual: grupos e significação

Este capítulo se dedica a duas tarefas principais. Primeiro, avançar na compreensão do transindividual, iniciada com a análise dos regimes de individuação. Enquanto individuação, o transindividual é um conceito assentado no tema da invenção, e tratado em parte como fundador do coletivo, em parte como possibilidade excepcional para a transformação do coletivo. Não são acepções distintas, uma vez que o filósofo busca expressar o caráter individuante, fundador, da transformação inventiva, que permita escapar das meras interações, fenômeno de comunidade, mais do que propriamente de sociedade. Afinal, as interações interindividuais pressupõem uma fixidez do sujeito social que torna difícil explicar a abertura e a maleabilidade da noção de sociedade, senão por uma interpretação estanque das mudanças que perpassam essas interações, de modo que o devir inerente à noção de sociedade passa a se assemelhar a uma série temporal de comunidades²⁷. A força do conceito de transindividual deriva em boa medida de oferecer uma orientação epistemológica pela qual os fenômenos humanos se articulam em suas múltiplas dimensões, não apenas por meio da aproximação metodológica entre o estudo do psiquismo e do coletivo (daí sua denominação de individuação psíquica e coletiva, como dois aspectos da mesma individuação), mas também porque o conceito permite estabelecer um arco interpretativo que atravessa essas duas dimensões e alcança, por um lado, as determinações da tecnicidade e, por outro, as determinações do corpo e da natureza (entendida como *physis*, campo de potenciais, e não na acepção de realidade externa e resistente à cultura). Natureza, corpo, psiquismo, coletivo, técnica; os processos de individuação no regime do transindividual se estendem por todos esses campos.

A segunda tarefa, partindo da compreensão do transindividual, consiste em estudar o papel da técnica na filosofia de Simondon. Durante a maior parte de sua vida, o filósofo foi conhecido por ser um pensador da técnica, uma vez que seu único livro publicado por inteiro em vida era, precisamente, *Do Modo de Existência dos Objetos Técnicos* (1958). A técnica é um dos principais temas de sua obra, mas o que a análise da técnica em Simondon tem de mais fecundo é o modo como o autor reintroduz a tecnicidade no problema do humano, um problema transindividual. Ao fundar o social sobre a inventividade, Simondon lança a questão dos modos de organização da vida coletiva como uma questão de *tecnicidade*, permitindo pensar como contínuos os temas de invenção no político, no cultural e no técnico. A técnica deixa de ser alheia ao problema geral da cultura para se tornar um de seus alicerces. Questões institucionais, políticas e técnicas pertencem a um mesmo ramo de atividade e, conseqüentemente, de investigação.

A aplicação da metafísica de Simondon ao campo da epistemologia do social traz diversos

27 A distinção entre comunidade e sociedade é reapropriada a partir de Henri Bergson. Em *As Duas Fontes da Religião e da Moral*, Bergson distingue entre sociedades abertas e fechadas (comunidades). Simondon (ILFI, p. 504) reinterpreta esse sentido de abertura a partir da inventividade, ou seja, a comunidade como estabilidade de um conjunto de normas e modos de relação, a sociedade como o sistema metaestável em que a ação (ética) é necessária à perenidade do coletivo. Na prática, todo coletivo possui aspectos de fixidez (comunitários) e de invenção.

elementos para repensar a moeda e seu esquema operatório. Veremos, primeiro, que o sujeito, tal como o entende Simondon, deve ser abordado como o corpo em que convergem as três fases do ser: pré-individual, indivíduo, transindividual. Assim, um objeto pertinente ao coletivo, como a moeda, provoca efeitos nessas três fases, não sendo portanto nem um fenômeno puramente psicológico, nem puramente social. O mesmo vale para o meio, ou mundo, que no caso de coletivos constituídos por tais sujeitos é um território, um meio sempre vivo e vivido. Associado ao sujeito, o território é onde ressoam as problemáticas, constituindo sempre a significação com o sujeito polifásico e, por extensão, com as imagens e os objetos que dão forma ao social.

Veremos também como essas significações implicam modos de polarização e determinação do meio e dos sujeitos, cuja primeira instância é a temporalidade; o sujeito se reconhece limitado, mortal, e se orienta pela projeção de um passado enunciado e um futuro exigido; são individuações categoriais que determinam a temporalidade para esse corpo e esse coletivo. Toda operação social se dá sob a égide categorias dessa amplitude. A atuação no social toma forma por meio dos "grupos de interioridade", por sua vez determinados por categorias que fazem de todo corpo já um ser social, uma *personalidade*. Assim, parte do problema da moeda consiste em entender de que modo ela categoriza corpos sociais, e parte consiste em entender como ela se relaciona com a polarização da temporalidade. A relação entre grandes categorias que polarizam a temporalidade, remetendo à transcendência, para além da duração dos corpos, e as atividades socialmente determinadas dos sujeitos no coletivo, como personalidades, constitui um esquema operatório, envolvendo um sistema de normas e valores que absorve e significa constantemente a multiplicidade da informação que é engendrada no campo social.

1. Como uma axiomatização

Se Chabot (2003) tem razão ao afirmar que Simondon é um filósofo para quem a filosofia atua necessariamente como pensamento transdisciplinar, é preciso acrescentar que a ambição do autor, no que concerne à filosofia das ciências (não só da epistemologia), vai além da comunicação entre campos do saber. Com efeito, apresentando à Sociedade Francesa de Filosofia as implicações de sua doutrina para a investigação do humano, em 27 de fevereiro de 1960, Simondon se queixa de que não haja algo semelhante a uma axiomatização das “ciências humanas” que permita se referir a elas no singular, como uma teia contínua de questões fundadas sobre o mesmo conjunto de pressupostos. Já no século XIX, as ciências da natureza chegaram a esse nível de articulação entre física e química, mas a psicologia, a sociologia e outros campos permanecem estanques e dialogam apenas por transposição, como na psicologia social. Uma breve recapitulação do problema pode assumir a seguinte forma: se, a partir do século XIX e sobretudo na primeira metade do século XX, os postulados da mecânica quântica permitem conceber o sucesso de uma unificação das ciências da

natureza, a partir de uma série limitada de axiomas válidos para a química, a física e a cosmologia (Nadeau, 2009), a ambição de chegar a uma continuidade semelhante no estudo do humano (psicologia, sociologia, economia, história etc.) parece distante de atingir um resultado semelhante. Tal unificação é dificultada pelas fronteiras fluidas daquilo que constitui um fenômeno propriamente "humano". Sob essa denominação guarda-chuva do "humano" movimentam-se processos de ordem biológica, química, física, psíquica, coletiva, cósmica, linguística, que por sua vez se articulam sincronicamente, diacronicamente, semiologicamente, afetivamente. Se a atividade econômica rebate sobre a reprodução dos corpos e dos meios de vida (como sublinha o materialismo histórico), rebate também sobre os sistemas meteorológicos e até mesmo geológicos, como demonstra o perigo urgente do antropoceno. Se o *zoon politikon* se dedica a encontrar as leis e os procedimentos que lhe permitem a vida em comum no âmbito da *polis*, também busca os fundamentos dessa vida comum no devir das tradições e no recurso à imagem estável e transcendente do sagrado. A vida ética não é um problema meramente filosófico, nem uma tarefa meramente individual, assim como a profusão de patologias ligadas a estilos de vida remetem ao caráter psicossomático do trabalho e da atividade econômica.

Concedamos que a amplitude e a diversidade da experiência humana faça da busca de uma base comum das ciências do humano, semelhante à axiomatização das ciências da natureza, uma empreitada quimérica ou vã. Ainda assim, a diversidade dos campos fenomênicos em que o humano se manifesta não isenta a epistemologia de buscar sua integração. No que concerne a um dos nódulos da problemática – a relação entre fenômenos ditos individuais (psíquicos) e coletivos (sociais) –, já em 1895 Émile Durkheim (1924) questionava a pertinência de pensar a "emergência" de fenômenos coletivos a partir de operações psíquicas, afirmando a distinção epistemológica radical entre fatos psíquicos e fatos sociais, estes últimos um conceito que ele introduz a partir de seu diálogo com a obra de Auguste Comte. Em 1905, Durkheim ainda criticava Gabriel Tarde por insistir na fundação dos problemas sociais sobre uma "interpsicologia" que não distinguia corretamente os fatos psicológicos dos fatos sociais.

A chamada "virada linguística" do século XX (Rorty, 1992) buscou unificar essa série de questões correlatas, mas isoladas, a partir da noção geral de linguagem, seja na forma da filosofia anglo-saxã dita analítica, seja na "semiologia geral" e no estruturalismo de Saussure, Lévi-Strauss e Benvéniste. O estruturalismo, em particular, buscou avançar nessa unificação, à custa de eliminar a diacronia e tornando-se incapaz de tratar com suficiente fecundidade a gênese e a transformação dos fenômenos (Dosse, 1992; Bonomi, 2004). Outro candidato a paradigma para a unificação da investigação do humano foi a cibernética, que pode se vangloriar de alcançar, de um lado, questões atinentes à biologia e, de outro, problemas oriundos do campo das técnicas e da tecnologia. Para os problemas mais diretamente humanos, porém, a cibernética demonstrou ser fonte de proposições

excessivamente rígidas. Assim, os modelos apresentados em obras como *Cybernetics and Society: The Human Use of Human Beings*, de Norbert Wiener, são criticados por se apoiar em princípios de homeostasia, a ponto de favorecer a noção de automatismo, tornando-se incapazes, como o estruturalismo, de incorporar o problema da plasticidade, tanto psíquica quanto social.

Mais adiante, com o que parece um triunfo metodológico do esquema microeconômico, a partir da segunda metade do último século, impôs-se um novo caminho de unificação, desta vez apoiado em métodos quantitativos de extrema complexidade e fundamentos epistêmicos de extrema simplicidade. A quase totalidade do pensamento econômico considerado válido entre economistas é fundada sobre alguma das variações do individualismo metodológico; daí a ideia do *homo oeconomicus*, que se traduz nos postulados do agente microeconômico, que toma decisões em vista de maximizar seu bem-estar, definido por sua vez a partir de uma função individual de utilidade calculável a partir de preferências reveladas em transações (Sen, 1977). Este fundamento epistemológico transborda para a definição dos demais elementos constituintes da vida segundo um recorte econômico e, dada a centralidade desse recorte para a análise contemporânea da moeda, informa de maneira dominante as concepções vigentes sobre o dinheiro.

As últimas décadas testemunharam o avanço de estudos sociológicos, econômicos, psicológicos, históricos e até jurídicos fundados sobre a hipótese do *homo oeconomicus*. Nos meios afetados pela rápida difusão da lógica economista do individualismo metodológico, o processo ficou conhecido como "imperialismo econômico" (Swedberg, 1990). O mesmo termo é eventualmente empregado por economistas para disfarçadamente marcar a vitória, em meios universitários anglo-saxões, de seu método (Mäki, 2009), a ponto de a "microeconomia aplicada" ser tratada como mais bem-sucedida das ciências sociais. Um certo refluxo desse processo, em que o individualismo metodológico (Boudon, 1979) e o positivismo lógico (Rescher, 1985) na base desses estudos começam a ceder o passo a entendimentos mais complexos e realistas, pode ser atribuído em parte a estudos derivados que, até mesmo eventualmente contra as expectativas de seus autores, demonstram a variedade afetiva dos comportamentos humanos e a impossibilidade de explicar fenômenos coletivos com a mera interação de comportamentos individuais (Ostrom, 1990; Kahnemann & Tversky, 1984; Glimcher, 2011). No entanto, cabe mencionar também que os resultados pouco animadores de políticas públicas baseadas na lógica economicista, da privatização de serviços públicos à desregulação da atividade financeira, têm induzido o pensamento social a buscar respostas para além da interação entre agentes maximizadores (Orléan, 2011).

Em resposta aos resultados de estudos comportamentais, cientistas e economistas ligados ao paradigma do individualismo metodológico, ao pensamento microeconômico e à "escolha racional" respondem com epíclis como os da racionalidade limitada, ambiental ou global (Kahnemann, 2003), termo com que o leitor se depara abundantemente nos artigos de novos campos de estudos,

como a neuroeconomia (Glimcher, *op. cit.*). O conceito econômico de "externalidade" é outra muleta que permite ao discurso libertar-se dos incômodos do real. Epíclis, como sabemos, são sintoma do esgotamento de um paradigma (no sentido de Kuhn), e indicam a necessidade de retornar a especulações epistemológicas.

Na apresentação de 1960, Simondon propõe como caminho para a unificação que deseja a ênfase em três conceitos tomados emprestados da psicologia e da física de seu tempo: forma, informação e potencial. Mas no caso das ciências naturais, tratou-se de uma axiomatização, e Simondon não propõe axiomas; a formulação de axiomas formalizados, matemáticos ou não, corresponderia a enrijecer e substancializar o pensamento. Os conceitos que Simondon propõe são maleáveis o suficiente para serem empregados no conjunto das humanidades, sem constituir um percurso normativo; no "esboço de uma axiomática possível", o que garante a coesão dos três conceitos é justamente a *operação transdutiva*: em vez da axiomatização por conjunto de axiomas, encontra-se a "teoria geral" das ciências humanas como orientação operatória do pensamento; em vez da lista de instrumentos a aplicar, a disposição do intelecto para aplicar qualquer instrumento.

Suas duas principais fontes de inspiração são a Teoria da Forma (a *Gestaltpsychologie* de Ehrenfels, Koffka e Goldstein) e a cibernética de Norbert Wiener e Claude Shannon. Delas são oriundas, respectivamente, as noções de forma e de informação empregadas por Simondon nessa apresentação e em sua tese principal. A teoria da individuação de Simondon, um dos eixos principais de sua obra (junto com a teoria da tecnicidade), extrai sua fecundidade do diálogo com esses campos da ciência, sempre redobrado de crítica e realizado no ato de ultrapassar as fronteiras de sua aplicação possível. O filósofo busca sintetizar e superar as possibilidades abertas por ambas as escolas, por meio da crítica à ênfase delas na estabilidade, seja a da "boa forma" da *Gestalt*, seja a da homeostasia dos sistemas, na cibernética. Simondon introduz nas problemáticas dessas escolas a questão dos potenciais, das relações e da metaestabilidade, ou seja, de um estado de equilíbrio em sistemas complexos que pode ser rompido pela introdução de um mínimo de energia ou informação. A metaestabilidade é uma noção emprestada justamente da ciência física e química cuja axiomática o filósofo procura reproduzir para a ciência do humano. A fecundidade que essa noção carrega para pensar os fenômenos da vida psíquica e social se encontra no aspecto sublinhado por Andrea Bardin: um sistema metaestável é aquele que "necessita um apoio energético contínuo e regular para compensar sua tendência à entropia" (Bardin, 2015, p. 6). Ou seja, é um sistema aberto porque inserido em fluxos, cuja permanência se compreende apenas por meio da correlação dos devires que nele tomam forma: é um conceito adequado ao pensamento da individuação e dos sistemas vivos.

Simondon busca renovar a filosofia com conceitos emprestados às ciências duras de seu tempo porque considera que o vocabulário da ontologia estava despreparado para tratar de potenciais energéticos e transformações entre estruturas e processos (que designa "alagmática"). As

críticas ao hilemorfismo aristotélico (o indivíduo como *synolon*, conjunção de forma e matéria) e ao substancialismo dos atomistas são, na realidade, apropriações e transformações desses conceitos, assim como nas críticas à cibernética e à teoria da forma. Simondon acompanha suas objeções às duas escolas antigas de uma ressalva, afirmando que faltava aos gregos a noção moderna de metaestabilidade: o par estabilidade/instabilidade, afirma, não basta para dar conta do devir e das dinâmicas. Assim, a teoria da Forma (*Gestalt*) é, aos olhos de Simondon, uma "retomada de noções antigas sob uma nova influência" (ILFI, p. 534), referindo-se, naturalmente, ao próprio conceito de Forma, à qual se adiciona a noção de *campo*, "explicativa e exemplar", capaz de promover "em certa medida uma síntese da forma arquetípica platônica e da forma hilemórfica aristotélica" (*idem*). Mas a axiomatização desejada ainda não é possível somente com essas duas noções, diz o filósofo, porque na teoria da forma "a estrutura é tomada como resultado de um estado de *equilíbrio*", o que é uma "insuficiência axiomática" (*idem*, p. 540). Com isso, a teoria da forma não consegue pensar além do que seriam formas estáveis *para o espírito*, ou seja, fenômenos perceptivos e psíquicos (*idem*, p. 541), quando seria necessário pensar a permanência de metaestabilidades, ou seja, aquilo que se mantém energeticamente sobrecarregado apesar da tendência física à entropia. Aplicada a estados físicos, adverte Simondon, a teoria da forma, embora enriquecida da noção de campo, consideraria como "Boa Forma" situações plenamente entrópicas, sem ordem e mortas: "ela apresenta processos de degradação como processos de gênese de boa forma" (*idem*).

As teorias da informação, como na cibernética de Shannon e Wiener, são "o ponto de partida de um conjunto de pesquisas que fundaram a noção de entropia negativa (neguentropia), mostrando que a informação corresponde ao inverso dos processos de degradação" (*idem*, p. 542). No entanto, a aplicação direta da teoria da informação ao campo psicossocial, como chegou a tentar Wiener, também sofre dos pressupostos da própria teoria. Em estados de perfeita correlação entre emissor e receptor em um sistema de informação, as formas mais perfeitas são aquelas que necessitam de menos informação. Para Simondon, "seria necessário encontrar algo que permita qualificar a melhor forma como sendo a que possui o mais alto grau de informação, e isso não é possível no esquema neguentrópico" (*idem*, p. 542). Simondon busca entender a forma, particularmente a "boa forma", incorporando a ela uma noção de *tensão* semelhante à tensão elétrica, uma estrutura formada no interior de um campo capaz de incorporar em si uma "ligação significativa do uno e do múltiplo" (*idem*, p. 543), como em uma rede aberta de díadas indefinidas platônicas. A tensão da forma consiste, assim, em "se aproximar do paradoxo sem tornar-se um paradoxo, da contradição sem tornar-se uma contradição" (*idem*). Em outras palavras, a boa forma, rica em potenciais, é um "complexo tensionado, uma *pluralidade sistematizada, concentrada*" (*idem*).

Para entender, portanto, como emergem as formas e como elas podem se manter tensionadas a ponto de participar da axiomatização do domínio psicossocial, é preciso recorrer ao processo de

modulação, em que uma microestrutura "avança progressivamente através do domínio que toma forma, constituindo o limite movente entre a parte informada (logo estável) e a parte ainda não informada (logo ainda metaestável) do campo" (*idem*, p. 544). Assim, as tensões se traduzem em estruturas e constituem formas, a partir do que serve de esquema de pensamento central na obra de Simondon: a transdução. Para Simondon, a Gestalt supera a cisão aristotélico-platônica em torno do *eidos* como idéia ou forma, princípios divergentes de individuação, graças à noção de campo. A noção de campo é "um presente das ciências naturais para as humanas. Ela estabelece uma reciprocidade de estatutos ontológicos e de modalidades operatórias entre o todo e o elemento" (*idem*, p. 538). No campo, todo elemento "tem dois estatutos e preenche duas funções": 1) recebe a influência do campo, pois está submetido às forças do campo; 2) intervém no campo, modificando as linhas de força. Compreendendo a tomada de forma como ocorrendo no interior de um campo, estabelecendo-se uma relação pela qual a determinação entre elementos (indivíduos) e todo (campo) é uma determinação mútua, pode-se ir além da participação (Platão) e do *synolon* (Aristóteles), pois não se trata nem de um vínculo de alto a baixo, nem de uma cópula, mas de um devir inventivo pelo qual os potenciais pré-individuais se desdobram em indivíduo e meio associado, figura e fundo.

Ao abordar a mesma questão não mais em diálogo com a Teoria da Forma, mas com a cibernética, Simondon sublinha a importância de distinguir entre *senal* e *significação*, distinção que lhe parece pouco explorada por Wiener. Os sinais, diz Simondon, são espaciais ou temporais, e as significações são espaço-temporais. Assim, a significação "tem dois sentidos, um em relação a uma estrutura e o outro em relação a um devir funcional" (ILFI, p. 263), de modo que fenômenos biológicos ou psicossociais em que existe transformação, acoplamento ou geração de indivíduos implicam a emergência de novas significações, ultrapassando e reorganizando os sinais presentes nos corpos e ambientes. Por isso, "[c]asos como a associação, o parasitismo, a gestação, não podem ser estudados com critérios espaciais ou puramente somáticos no sentido habitual, ou seja, anatomo-fisiológico, do termo", afirma (*idem*). O motivo é que justamente a atividade que resolve potenciais em estruturas se perde. Assim,

(...) há indivíduo quando há processo de individuação real, ou seja, quando aparecem significações: *o indivíduo é aquilo pelo qual e no qual aparecem significações*, enquanto entre os indivíduos há apenas sinais. O indivíduo é o ser que aparece quando há significação; reciprocamente, há significação somente quando um ser individualizado aparece ou se prolonga no ser individualizando-se; a gênese singular do indivíduo corresponde à resolução de um problema que não poderia ser resolvido em função dos dados anteriores, porque eles não possuíam uma axiomática comum: o indivíduo é auto-constituição de uma topologia do ser que resolve uma incompatibilidade anterior pela aparição de uma nova sistemática; (...) o indivíduo é um ser que devém, no tempo, em função de sua estrutura, e que é estruturado em função de seu devir (...) (*idem*).

Uma comunicação interindividual é mera transmissão de sinais, não de significação; um sinal que não provoque individuações em quem o recebe não possui significação. O indivíduo entendido como aquele que meramente recebe e reage a sinais é desprovido de vida, um autômato.

A individualidade que se pode estudar como tal, no processo da individuação, é aquela capaz de produzir o novo, escapar à entropia, engendrar uma sistemática e uma ordem que se estendem cronologicamente e topologicamente, conjugando as dimensões a partir da lógica de significação; um exemplo simples poderia ser a transformação dos sinais cronologicamente extensivos de um código morse em mensagem dotada de sua própria dimensionalidade como significação em relação ao receptor. Esta é a passagem dos sinais à significação, no sentido estrito.

Do ponto de vista da epistemologia do psicossocial (incluindo os extremos da perspectiva estritamente psíquica e estritamente social), a passagem argumenta que o estudo de uma relação e, portanto, de uma significação, é o estudo de uma emergência, da constituição de um esquema relacional, de uma estrutura no estado de coisas, específico àquela interação. Assim, o estudo das significações e dos processos de individuação no campo psicossocial (regime psicossocial de individuação) corresponde à investigação dos modos como as tensões que afetam o psicossocial se reordenam a cada vez que uma supersaturação clama por uma nova modulação transdutiva, uma nova tomada de formas, uma reconfiguração do campo, parcial ou total. Essas tensões, que são da ordem do pré-individual, envolvem germes estruturantes, isto é, singularidades, e podem se revelar como tendo emergido tanto do próprio campo psicossocial, em suas múltiplas fases (linguagem, política, técnica, religião, economia) quanto dos campos de que o psicossocial é fase, isto é, do regime de individuação biológico ou físico. Não há ruptura, mas desdobramento de fase, entre o psicossocial e a natureza, entendida como *physis*, o ser como pré-individual. Tampouco é possível se contentar com os psicologismos e sociologismos denunciados na leitura de Aristóteles e Platão, e que podem ser estendidas a bases epistemológicas como o individualismo metodológico ou as sociologias de Weber e Bourdieu. É preciso encontrar, transdutivamente, acompanhando o movimento das relações de campo e elementos, as tomadas de forma, as categorizações, em suma: a determinação dos fenômenos psíquicos por um lado e coletivos por outro. Este é o modo pelo qual Simondon propõe que se busque a axiomatização das ciências humanas.

2. Deduzindo o transindividual

Duas preocupações orientam Simondon quando apresenta o conceito de transindividual. Primeiramente, a de “pensar a relação interior e exterior do indivíduo como participação sem convocar novas substâncias” (ILFI, p. 29); em seguida, “dar conta da unidade sistemática da individuação interior (psíquica) e exterior (coletiva)” (*idem*). A primeira preocupação expressa a inserção indelével do psiquismo e do coletivo na individuação vital, ou seja, o argumento de que a existência psíquica remete a um processo que ocorre ao ser vivo quando a afetividade do corpo não pode mais resolver as incompatibilidades em que se encontra, na relação com o meio associado. A segunda preocupação expressa a inseparabilidade entre a individuação voltada para dentro do

indivíduo (percepções, emoções, memórias, convicções etc.) e a individuação voltada para o coletivo, as realidades de grupo, fenômenos de linguagem, religião, lei etc. Fiel à sua preocupação de encontrar o "centro obscuro" da tomada de forma, Simondon situa o início de seu pensamento do coletivo na fronteira do vivente, fazendo dos processos de individuação em relação ao individual e em relação ao coletivo duas vertentes da mesma ordem de realidade, ou *regime de individuação*.

Vimos de onde surgem ambas as preocupações: primeiro, o fato de que a individualização que caracteriza o regime psicossocial, do ponto de vista psíquico, implica a individuação de um ser já individuado. Em seguida, a grande abertura implicada pela neotenia do ser incompleto que é o vivente, sobretudo dotado de psiquismo – lembrando que cada regime é uma dobra interna e neguentrópica dos processos de individuação física, um ralentar do processo que leva à completude, à dissipação da energia. A neotenia tem como efeito a participação do indivíduo em processos que o ultrapassam, mas o determinam sucessivamente e o mantêm em existência como sistema que organiza em significações os processos (recebidos como sinais) do meio associado. O ser psíquico, que não pode resolver dentro de si próprio os problemas que lhe aparecem, carrega uma carga de realidade pré-individual; essa carga, “ao mesmo tempo em que se individua como ser psíquico, ultrapassando os limites do vivente individuado e incorporando o vivente em um sistema do mundo e do sujeito, permite a participação na forma de condição do coletivo” (ILFI, p. 29). E, como as possibilidades de relação com o pré-individual e, por extensão, de novas individuações, ultrapassam o recorte específico de seu corpo físico-fisiológico, “a individuação na forma do coletivo faz do indivíduo um indivíduo de grupo, associado ao *grupo* pela realidade pré-individual que ele carrega consigo e que, reunida à de outros indivíduos, *se individua em unidade coletiva*” (*idem*).

Em outras palavras, o coletivo deve ser interpretado, antes de mais nada, como individuação de coletivo, e não como ente de estrutura pré-formada. É, também, a individuação de individuações, a ressonância sistêmica de um conjunto de problemáticas que não coincidem entre si mas só podem encontrar resoluções em conjunto, reafirmando essas resoluções em regime de reiteração e evolução conjunta. Não se trata, portanto, de uma somatória de indivíduos ou de um espaço comum (ou "meio social", noção que Simondon critica) para eles – o espaço, pode-se dizer, é constituído como *território*²⁸, *meio vivo e vivido*, em relação à individuação daqueles que nele se individualizam. O coletivo tampouco pode ser interpretado como esfera geral que subordina suas partes, o que apareceria a Simondon como “sociologismo” e uma abordagem excessivamente morfológica. De mesmo, como veremos, a relação do grupo ao social não é uma relação de partes ao todo, mas delimita momentos pelos quais o social se individualiza e se desenvolve.

Na interpretação de Combes (1999, p. 28), "o singular no título [*A Individuação Psíquica e*

28 O tema do território, que terá grande importância na análise das relações monetárias, reaparece na obra de Simondon três vezes: no estudo da tecnicidade como modo de existência, nas fases mais complexas da evolução do objeto técnico e, por fim, no ciclo da imagem.

Coletiva] dá a entender que a obra tratará de uma única individuação, psíquica e coletiva, ou ainda, (...) *psicossocial*. Seria, portanto, uma individuação biface, uma única operação para dois produtos ou resultados: o ser psíquico e o coletivo". Essa leitura não é absurda, uma vez que não existe um "ser social" à parte, que se desagregue do vivente, ou mesmo do psiquismo (que, por sua vez, já apareceu como ponto de passagem entre o biológico do corpo e o coletivo, ILFI p. 166). Entretanto, escamoteia o fato de que, para Simondon, trata-se efetivamente de uma individuação dupla, em que o psiquismo sofre uma modificação (individua-se) para dentro de si mesmo (ou seja, em relação consigo mesmo, com sua individualidade psicossomática), mas também se individua para fora, em sua relação com o meio associado, que é coletivo. É por isso que, como explica Combes (*idem*):

Na medida em que as duas individuações são primeiramente designadas como "a relação interior e exterior ao indivíduo", o transindividual aparece como o que une não o indivíduo e a sociedade, mas uma *relação interior* ao indivíduo (a que define seu psiquismo) e uma *relação exterior* (a que define o coletivo): a unidade transindividual das duas relações é, portanto, uma relação de relações.

A amplificação da presença de realidade pré-individual conduz à fundação do conceito do transindividual em Simondon, porque para que haja individualidade psíquica, isto é, para que o plano afetivo-emotivo (subconsciente) continue a engendrar imagens e formas, é preciso que se instaure um processo que já é comunicativo e expressivo. A razão para tal é que "o indivíduo se individua na medida em que percebe seres, constitui uma individuação pela ação ou a construção fabricante, e faz parte do sistema que compreende sua realidade individual e os objetos que ele percebe e constitui" (ILFI, p. 247). Simondon afirma a radical imbricação da causalidade e da teleologia no psiquismo, porque "todo movimento afetivo-emotivo é tanto julgamento quanto ação pré-formada" (*idem*), de modo que a ação e o desejo são os constitutivos tanto do sujeito em sua propriocepção quanto do mundo, enquanto relacionado ao sujeito e povoado por "outros".

É por isso que Simondon aproxima a importância da percepção, da ação e da "construção fabricante" na constituição do indivíduo: a própria individuação se faz pela transformação dos sinais em significação e da materialização dessa significação no campo do coletivo, através das imagens, da linguagem, das instituições, dos objetos. Todo esse arco operatório designa um regime pelo qual se relacionam realidades que não cabem no indivíduo, comunicando afetividades e emoções, que só adquirem formas estáveis para o indivíduo na medida em que essa estabilidade também se produza no coletivo.

A expressão da afetividade no coletivo tem um valor regulador; a ação pura não teria esse valor regulador da maneira como o pré-individual se individua nos diferentes sujeitos para fundar o coletivo; a emoção é esta individuação se efetuando na presença transindividual, mas a própria afetividade precede e segue a emoção; ela é, no ser sujeito, o que traduz e perpetua a possibilidade de individuação coletiva: é a afetividade que conduz a carga de natureza pré-individual a tornar-se suporte de individuação coletiva; ela é mediação entre o pré-individual e o individual; ela é o anúncio e a reverberação no sujeito do encontro e da emoção da presença, da ação. (ILFI, p. 252)

Portanto, os papéis da percepção, da ação e da afetividade são transformados uma vez que se toma a via do transindividual. Como o receptor dos aparelhos de rádio ou televisão estudados por Simondon em seus cursos sobre a técnica, a afetividade regula a intensão e a intenção perceptivas, na medida em que se tornem significação em sua relação com a faculdade emotiva sempre aberta para o coletivo, e regula também o estímulo e a ação perante o transindividual, com o qual o indivíduo não pode coincidir²⁹. A afetividade implica que todo encontro, todo estímulo, é presença e envolve a ação, na medida em que o encontro engendra significações – caso contrário, não será presença, passará despercebido, será a manifestação das limitações da potência de agir. Isto porque, como vimos, o conceito de emoção em Simondon indica a presença dos sujeitos uns perante os outros, sujeitos dentro de um mundo onde estão postos em questão. A subjetividade partindo da relação afetivo-emotiva, a determinação da ação é questão de desejo, de modo que a ressonância das afetivo-emotividades dos sujeitos no coletivo passa pela formulação de determinações coletivas para o desejo. Para que haja significação a partir do desejo, é preciso haver ação; as individuações decorrem das ações dos sujeitos e de sua reverberação no coletivo (ILFI, p. 253).

Simondon propõe que a teoria da comunicação incorpore o fato de que o que se comunica no psicossocial não é da ordem da consciência, embora se produza por meio de objetos e imagens individuados, ligados ao campo da técnica, da linguagem e da instituição. O que se comunica é da ordem do pré-individual; é uma comunicação de subconsciências, dos potenciais não-resolvidos biologicamente e, por isso, presentes no eixo afetivo-emotivo, a camada que caracterizamos pelo desejo. Por meio dessa comunicação de subconsciências, na medida em que se individuem e traduzam em ação, se engendram os grupos, expressões da espiritualidade, realizações inventivas. Assim, a sobreposição dos eixos se evidencia em seu papel perante a formação do coletivo, pois “ação e emoção são correlativas, mas a ação é individuação coletiva tomada do lado do coletivo, em seu aspecto relacional, enquanto a emoção é a mesma individuação do coletivo tomada pelo ser individual enquanto ele participa dessa individuação” (ILFI, p. 253). A sutileza dessa afirmação consiste em oferecer uma perspectiva única (uma axiomática) para pensar os fenômenos íntimos dos sujeitos, enquanto emoções que manifestam sua posição no campo do transindividual, e os fenômenos mais amplos de uma realidade social e política tal como se apresente em dado momento ou em seu devir histórico. Simondon dialoga com toda uma filosofia social dos afetos e dos agenciamentos, e sua influência sobre Deleuze, uma vez mais, é visível³⁰. Como consequência,

No percurso ativo do mundo universalizado da ação, há uma imanência da emoção possível; a emoção é a polaridade desse mundo simultaneamente segundo o sujeito e segundo os objetos; esse

29 Daí a retomada crítica de Simondon do conceito de angústia em Sartre e Heidegger, reinterpretando-a como encontro do sujeito com aquela parte de pré-individual que ele não consegue resolver por si só.

30 A influência de Simondon sobre Deleuze é explicitada por citações em *Lógica do Sentido* e nos *Mil Platôs*. Anne Sauvagnargues dedica quatro capítulos a Simondon em *Deleuze. L'empirisme transcendantal* (2009) e Montebello denomina o quarto capítulo de *Deleuze. La passion de la pensée* (2008) "L'influence de Simondon: cinq points".

mundo tem um sentido porque é orientado, e é orientado porque o sujeito se orienta nele segundo sua emoção; a emoção não é somente mudança interna, fusão do ser individuado e modificação de estruturas; ela também é um certo elã através de um universo que tem sentido; ela é o sentido da ação. Inversamente, na emoção, mesmo interior ao sujeito, há uma ação implícita; a emoção estrutura topologicamente o ser; a emoção se prolonga no mundo sob forma de ação como a ação se prolonga no sujeito sob forma de emoção. (ILFI, p. 254)

Isso significa que os estudos de psicologia, sociologia, economia, antropologia e outros do campo das chamadas ciências humanas lidam com recortes de um mesmo devir da individuação, que é polarizado e povoado por um sem-número de agenciamentos, objetos, símbolos, imagens e, naturalmente, sujeitos. A emoção, que se manifesta tanto em patologias individuais quanto em criações artísticas, fenômenos de grupo ou manifestações de massa, figura como componente de ligação pelo qual as polaridades se mantêm e se amplificam, clamando por outras individuações, outras invenções, a produção de novas orientações de sentido e estruturação das ações possíveis.

Portanto, iniciativas e interpretações de caráter totalizante, que visem o esgotamento das tensões, uma homeostasia social de cunho holístico, são fadadas ao insucesso, na medida em que sua resultante é a morte do sistema – mas o sistema em questão é afetivo-emotivo, pré-individual, subconsciente. Logo, as tensões inerentes à orientação psicossocial, afetiva, são empurradas não propriamente para sua aniquilação, mas para a ruptura e a invenção de novas imagens, simbologias, manifestações de espiritualidade e institucionalização. Essa dupla tendência, à estabilidade e à ruptura, está no cerne da discussão sobre os conceitos de "comunidade" e "sociedade", assim como no uso das expressões "grupo de interioridade" e "grupo de exterioridade" (*in-group*, *out-group*), que aparecem adiante. O social supostamente completo é uma forma morta, porém impossível.

A invenção, neste contexto, é um dos temas de preferência de Simondon. Um processo de individuação contém sempre algo de inventivo, sobretudo quando se traduz em passagem para outro regime ou uma modulação para novas tomadas de forma. No caso da coletividade psicossocial, a invenção adquire uma nova dimensão, já que é por ela que se verifica o transbordamento pré-individual sobre as conexões dadas de antemão, a insuficiência do paradigma comunitário, as possibilidades de desfasamentos culturais que resolvam as problemáticas perante o sujeito. Conforme veremos, é na confluência da invenção com a socialidade que a técnica exerce seu papel mais rico e inspirador, na perspectiva de Simondon.

Por ora, cabe observar que a introdução do conceito de transindividual em ILFI ocorre por meio do questionamento da noção de *espiritualidade*, um conceito que, uma vez mais, o filósofo trabalha à sua maneira e coloca sob a égide de um pensamento relacional voltado para o problema da individuação. O exame do modo como Simondon apreende a espiritualidade, em relação com os germes de individuação que aparecem no transindividual (particularmente em relação com o tema existencial da angústia) permitirá compreender o papel da formulação de imagens e objetos na operação do psicossocial e, particularmente, da tecnicidade.

2.1 Espiritualidade e significação

Simondon se pergunta "em que medida" sua maneira de pensar a individuação pode dar conta "do conhecimento, da afetividade e, de modo mais geral, da vida espiritual" (ILFI, p. 251). A vida espiritual aparece como um tema "mais geral" para Simondon porque as atividades que tendem a ser associadas à espiritualidade estão no cerne dos aspectos mais inventivos do psicossocial, ou seja, do transindividual. Assim, embora falar em vida espiritual seja "algo como uma abstração", diz Simondon, "esse adjetivo tem, sim, um sentido; ele indica um valor e manifesta que classificamos um modo de existência por cima dos outros modos" (*idem*). A vida espiritual exprime, em outras palavras, os impulsos de classificar, valorar e produzir normatividades, que são modos da tomada de forma axiais na vida coletiva. Como veremos, Simondon insiste no caráter de produtor de normatividades que a técnica possui, assim como as demais fases da cultura. No caso da espiritualidade, o que Simondon aponta é uma sensação de transbordamento, e mais ainda, de *eternidade*, como na expressão citada de Spinoza: sentimos e sabemos que somos eternos³¹. Spinoza acrescenta que essa convicção da eternidade está na mente porque ela sente não só as coisas de que se lembra (enquanto dura o corpo), mas também as coisas que ela sabe, e que vão além da duração de seu corpo – são eternas, bem como a idéia do corpo na mente de Deus. Essa comunicação entre a mente (o psiquismo) e unidades de sentimento e conhecimento que a superam são a marca da abertura para o coletivo, que excede as fronteiras da comunicação do corpo físico-fisiológico. Porém, adverte Simondon, o sentimento do transbordamento é acompanhado de outro sentimento, simetricamente inverso: o sujeito também tem a sensação da transitoriedade, de "que não seremos mais, enquanto o sol continuará a brilhar sobre os rochedos nas primaveras seguintes" (*idem*). Tanto uma sensação quanto a outra compõem a espiritualidade: "a espiritualidade não é só o que fica, mas também o que brilha no instante entre duas espessuras indefinidas de obscuridade e escapa para sempre; o gesto desesperado do escravo revoltado é espiritualidade tanto quanto o livro de Horácio" (*idem*). O propósito dessa exposição é argumentar que a idéia de "vida do espírito" não é algo oposto ou externo à "vida biológica", como diria um substancialismo dual do corpo e da alma; mas também não é a coincidência perfeita com a vida físico-fisiológica, ou biológica. No seu poder de produzir normatividade, abertura para o transindividual da vida psíquica,

a espiritualidade não é outra vida e tampouco é a mesma vida; ela é outra e a mesma, significação da coerência do outro e do mesmo em uma vida superior. A espiritualidade é a significação do ser como separado e ligado, como só e como membro do coletivo; o ser individuado é tanto só como não-só; é preciso que ele tenha essas duas dimensões; para que o coletivo possa existir, é preciso que a individuação separada preceda [a espiritualidade] e ainda contenha pré-individual (...). A espiritualidade é a significação da relação do ser individuado ao coletivo (...). (*idem*, p. 252)

31 *Sentimus experimurque nos aeternos esse*, Ética V, P. 23, escólio.

A noção de espiritualidade implica, portanto, a constatação coletiva de que o vivente, na medida em que tenha entrado na "via transitória" do psiquismo, ao mesmo tempo se ultrapassa como capacitado a encontrar significações e é superado pela infinidade de possíveis significações com que se depara. Do ponto de vista do indivíduo, em consequência, o problema da espiritualidade é diretamente ligado à ação e à emoção, uma vez que haja relação transindividual, coletivo. Na fronteira entre a camada afetivo-emotiva dos sujeitos e seus mundos (que, na pluralidade dos sujeitos, é um mundo infinitamente recortado e coincidente, mas não o que se pode chamar de "um mundo comum", com uma identidade plena e plural), a espiritualidade se desdobra em ação com vistas à eternidade – e neste ponto Simondon menciona monumentos, linguagem, arte, instituições – e em emoções, quando penetra o sujeito, que "se simboliza em relação a si próprio" (*idem*, p. 254).

Esse desdobramento entre o interno e o externo, além de retomar a questão das camadas de interioridade e exterioridade em relação à individuação biológica, também anuncia as teses sobre as fases da cultura, na medida em que sejam desdobramentos das problemáticas enfrentadas pelos coletivos em sua capacidade fabricante e inventiva. O problema da produção de imagens, objetos e instituições que resolvam problemáticas (ou seja, produzam significações) no coletivo, que será central no entendimento do problema da moeda, é também um problema de espiritualidade, e de desdobramento e conexão comunicativa entre a sensação de transbordamento e eternidade, por um lado, e por outro a relação inescapável com o imediato, instantâneo, fugaz. A produção de significações não pode ser o ato de um indivíduo isolado, mas tampouco é um fato estritamente coletivo, porque a significação é um fenômeno de reverberação e de individuações. A significação no plano social é uma questão de emoções e ações, e se estabelece em redes nas quais o indivíduo não é de forma alguma absoluto, nem fundamental do ponto de vista epistemológico, mas é onde se realiza a transdução, onde a reverberação toma forma. Por isso (ILFI, p. 261),

[p]ara que uma rede de pontos-chave, integrando todos os pontos de vista possíveis, e uma estrutura geral da maneira de ser, integrando todas as emoções possíveis, possam se formar, é preciso que a nova individuação, incluindo a relação ao mundo e a relação do vivente aos demais viventes, possa advir (...). Uma mediação entre percepções e emoções é condicionada pelo campo do coletivo, ou transindividual (...). A unidade da modificação do vivente e da modificação do mundo se encontra no coletivo, realizando uma conversibilidade da orientação em relação ao mundo em integração ao tempo vital. O coletivo é o espaço-temporal estável; ele é meio de troca, princípio de conversão entre essas duas vertentes da atividade do ser que são a percepção e a emoção; sozinho, o vivente não poderia ir além da percepção e da emoção, isto é, da pluralidade perceptiva e da pluralidade emotiva.

A rede dos "pontos-chave", que Simondon cita como signo de transindividual, aparecerá na filosofia da técnica desse autor como traço da fase primitiva (isto é, menos desfasada) da cultura, indicação de uma relação polarizada e significativa com o território. O coletivo é o ambiente em que se é alto ou baixo, jovem ou velho, em relação aos demais sujeitos, e além: em relação a um padrão a que também estão submetidos os demais sujeitos, ainda que possam buscar transformá-lo.

Com efeito, é precisamente porque esses quadros de referência não permitem a "neutralidade", ou seja, a ausência de engajamento afetivo-emotivo, que operam significações no transindividual. Não se trata de percepção ("sou mais alto que aquele outro"), mas de "situar-se tanto em relação à individuação quanto à individualização"³² (*idem*, p. 266), de modo que uma relação interpessoal "comporta uma relação possível de nossa existência como ser individuado" em relação ao outro.

A constituição das normatividades, padrões, valores, é o problema a explicar a partir do momento em que se compreende que toda individuação no coletivo passa por essa rede de significações, que se faz mediar por categorias, objetos e imagens. A partir da compreensão do papel da espiritualidade e da angústia no psicossocial, pode-se levantar a questão dos modos de cristalização das resoluções coletivas encontradas para as angústias ligadas à espiritualidade. Este é o ponto-chave para compreender a operação de imagens como a moeda.

2.2 Imagens sociais e crises no transindividual

Combes adverte que "a 'passagem' do psíquico ao coletivo não é *dada* sob a forma de um pertencimento dos indivíduos a uma comunidade (como grupo étnico ou cultural)", mas tampouco "se confunde com a problemática filosófico-jurídica da passagem da sociedade civil à sociedade política por contrato ou pacto" (1999, p. 36). Com efeito, os conceitos de Simondon obrigam a pensar para além dos quadros de teorias em que há cesuras, seja do pertencente e do estrangeiro, seja do codificado e do extra-jurídico. A fundação da lei, que para Benjamin (*Crítica da Violência*) é um ato violento a ser reiterado por violências à margem da própria lei, mas que a mantenham estável, ou a "instituição", no jusnaturalismo, do estado de direito por oposição ao estado de natureza, não podem ser postuladas nem sequer na ordem do mítico, exceto como *enunciado* de um ato mítico que uma coletividade se dá, e que constitui o esquema de uma imagem de grupo.

Não há nem oposição, nem complementariedade entre civilização e barbárie, na medida em que esses termos são empregados para designar substâncias sociais que, por serem pensadas substancialmente, se revelam vazias. Esta é a primeira consequência da estratégia epistemológica de recusar a evocação de novas substâncias na explicação da realidade social (e psíquica). Portanto, as normatividades que operam por baixo da noção de civilização, por exemplo, são engendradas de maneira transdutiva, por amplificação, de modo que nem esgotam, nem anulam as tensões do desejo que também operam em qualquer rede de pontos-chave que seria considerada bárbara; mas, se poderíamos afirmar que as repolarizam, ou seja, polarizam de outro modo, também essas categorias são modos de polarizar afecções, produzindo oposições, que manifestam um envolvimento afetivo-emotivo da coletividade em que se empregam. Uma vez mais, é Benjamin quem informa o caráter até mesmo paradoxal da diáde entre civilização e barbárie, entendidas como tendências dinâmicas,

32 A individualização é a individuação do sujeito, ou seja, do indivíduo já individuado enquanto biológico.

ao afirmar que todo documento de civilização é também um documento de barbárie (*Teses Sobre a História, VII*). O caráter modulador do documento que marca as membranas de uma configuração do coletivo como civilizada advém do fato de implicar modos de estruturação das potências que envolvem sempre o esvaziamento de outros modos, de toda uma virtualidade que se deve abafar.

O conceito de transindividual é introduzido com a finalidade de escapar a tipificações do social a partir de substâncias como civilização ou cultura. São, com efeito, arquétipos que congelam o social, o coletivo no sentido amplo, em formas convenientes à interpretação; mas perdem de vista suas dinâmicas próprias de constituição e reiteração. O cerne do conceito é que ele expressa o que está além das relações sociais apenas interindividuais ou das atividades meramente funcionais, mas que pode ensejar processos constitutivos, tomadas de forma que polarizam essas relações interindividuais e atividades funcionais. Combes comenta que, "na relação interindividual, o indivíduo entra em relação aos outros e aparece a seus próprios olhos como uma soma de imagens sociais" (p. 38). O sintagma "imagens sociais" não está no texto de Simondon, mas é uma feliz escolha da comentadora porque adianta o papel das imagens-símbolo no ciclo da imagem (*cf.* cap. 3) e a ressonância da filosofia de Simondon com a sociologia de Georg Simmel (*cf.* cap. 4).

A individualização, como vimos, envolve a produção de categorias e esquemas mentais que têm o papel de polarizar e orientar o desejo e, com ele, as ações dos corpos. Simondon avança nessa argumentação pela afirmação de que o que poderíamos considerar um "mundo psicológico", ou uma comunidade de consciências, peca ao conceber uma realidade substancial coletiva da qual os indivíduos poderiam ser derivados. Mas o indivíduo psicossocial é o ponto de comunicação entre os meios físico e biológico e a abertura para relações de indivíduos psíquicos; com isso, "o mundo psicológico deve ser dito 'universo transindividual', em vez de mundo psicológico, porque não tem existência independente" (ILFI, p. 279). O que aparece como "imagens sociais", na expressão de Combes, e que se assemelha a um mundo substancial existente independentemente das individuações que o constituem, é "uma série de esquemas mentais e de condutas já incorporadas a uma cultura" (*idem*), com que o indivíduo se depara. Esses esquemas "o incitam a afirmar seus problemas particulares segundo uma normatividade já elaborada" (*idem*). No entanto, esse mundo independente é circunstancial; "a cultura não é uma realidade que subsiste por si própria; ela só existe na medida em que os monumentos e testemunhos culturais são reatualizados por indivíduos e compreendidos por eles como contendo significações" (*idem*).

Simondon afirma, assim, o caráter alagmático do transindividual. Os esquemas mentais, que envolvem objetos como monumentos e imagens como os testemunhos, são formas estruturais, que aparecem como dados concretos aos olhos de cada indivíduo. Porém, só podem continuar a ressoar quando individuem no psicossocial, geram significação, atravessam novos processos em que essas significações são atualizadas. Liturgias, rituais, florilégios e outros elementos culturais exercem

esse papel, seja no plano religioso, seja no jurídico, no econômico, no artístico e em qualquer outro. Não raro, esses planos todos estão reunidos em grandes processos de reafirmação do social, como no caso do *fato social total*, conceito cunhado por Marcel Mauss (*cf.* cap. 5).

Assim, tomar a realidade social como dada de antemão consiste em substancializá-la, mas também em assumir o ponto de vista do indivíduo que se vê assoberbado por um mundo que o excede de muito. Nesse caso, "a relação interindividual [mascara] a relação transindividual, na medida em que a mediação puramente funcional é oferecida como facilidade que evita a verdadeira posição do problema do indivíduo pelo próprio indivíduo" (ILFI, p. 279): a relação interindividual permanece como "mera interação". Nesse caso, o "eu" é pré-valorizado, "tomado como personagem através da representação funcional feita pelos demais" (*idem*, pp. 279-280). É quando o indivíduo é arrancado de suas funções, por uma experiência de solidão, por um fracasso, pelo esgotamento de condutas estabelecidas; ou seja, é quando o indivíduo não pode mais contar com seus esquemas assentados, que se vislumbra o transindividual. "É preciso um primeiro encontro entre o indivíduo e a realidade transindividual, e esse encontro só pode ser uma situação excepcional" (*idem*, p. 280).

Pode-se argumentar que, na maioria dos casos, é possível analisar qualquer realidade social a partir de suas grandes categorias estabelecidas. As propostas de Simondon teriam um campo de aplicação limitado. O próprio Simondon (ILFI, p. 549) conduz uma análise estrutural das realidades coletivas a partir do par conceitual comunidade/sociedade, muito embora sua discussão desses dois termos deva ser compreendida a partir da continuidade alagmática com o estudo das individuações de grupo, em ILFI; esta última corresponde ao estudo dos processos, e a nota complementar³³ ao estudo das estruturas. Pode-se responder que os casos de funcionamento da análise substancialista do social, embora majoritários, são apenas casos particulares do processo que vincula a tomada de forma no psiquismo e no coletivo, levando em conta sua alimentação nas realidades física e biológica. Portanto, na nota complementar, logo se observa que os conceitos de comunidade e sociedade correspondem a tendências presentes em toda coletividade, e podem ser identificados ao examinar o coletivo segundo as dinâmicas que o animam. O próprio Simondon lança a questão da pertinência da proposta na apresentação de 1960, e oferece a seguinte resposta (*idem*, p. 549):

(...) [O] que há de mais mais importante a explicar no campo psicossocial é o que se produz quando se trata de estados metaestáveis: é a tomada de forma completada em campo metaestável que cria as configurações. Ora, esses estados metaestáveis existem; sei bem que não são, em geral, estados de laboratório (...). Não se pode organizar psicodramas e sociodramas sobre eles, e tampouco se podem traçar os sociogramas que correspondem a eles. Mas *um estado pré-revolucionário*, eis o que parece o próprio tipo de estado psicossocial a estudar com a hipótese que apresentamos aqui; um estado pré-revolucionário, um estado de supersaturação, é aquele em que um evento está a ponto de se produzir, onde uma estrutura está a ponto de surgir; basta que o germe estrutural apareça, e às vezes o acaso pode produzir o equivalente do germe estrutural.

33 A *Nota Complementar Sobre as Conseqüências da Noção de Individuação* é um dos textos que compõem os anexos à edição de 2005 da tese principal de Simondon (ILFI).

As crises expressam e expõem a realidade do transindividual, porque são momentos em que as subjetividades estão postas em questão perante elas mesmas. Na medida em que a crise seja intensa, e aqui se poderia dizer *intensiva*, ela exige invenção, germe estrutural, novas reticulações, novos processos, novos elementos a tomar forma *como* instituições da cultura, isto é: processos de instituição que configuram imagens de cultura. Mas também é verdade que os momentos de reafirmação, de atualização, são momentos que põem em ação a realidade do transindividual, porque são eles que fazem passar as tensões e as problemáticas das subjetividades pelas formas dadas, autenticando, assim, o vigor das formas. Uma lei que não se aplica é "letra morta", como se diz. Mas uma antiga lei recuperada pelo uso torna a vibrar, isto é, existir; mas essa recuperação pode mostrar uma incompatibilidade entre os valores do presente e do período em que se produziu a lei. E como texto dotado de significação cultural, a lei pode existir *como problema*. Períodos inflacionários ou recessivos, crises bancárias, pacotes de empréstimos, produzem essas mesmas afirmações, assim como paradas cívicas, campeonatos esportivos ou, em outra escala, indivíduos prosaicamente assoviando antigas cançonetas nas ruas. Na medida em que algum desses elementos, "imagens sociais", possuem significação, ali há uma vibração afetiva, uma comunicação das camadas afetivo-emotivas, um movimento do desejo.

Assim, o transindividual pode ser dito em dois sentidos conectados: trata-se, primeiro, do campo psicossocial com suas dinâmicas e tensões, em que podem vingar as invenções de novas formas para a vida no psicossocial; é também o regime de individuação coletivo como um todo, porque mesmo naquilo que ele possui de comunitário, fechado, estruturado e residual, resulta necessariamente da abertura a invenções e individuações. Por fim, o transindividual é auto-constitutivo, no sentido de que não tem origem nem em transcendências, nem na imanência do social, e é "a cada instante da auto-constituição que o vínculo entre o indivíduo e o transindividual se define como o que *ultrapassa o indivíduo ao prolongá-lo*" (ILFI, p. 281). O transindividual, como todo regime de individuação, está nas fronteiras da individualidade, estabelecendo os modos de relação entre interioridades e exterioridades, e é por isso que "a experiência do transindividual pôde ser interpretada tanto como recurso a uma força superior quanto aprofundamento rumo à interioridade" (*idem*). É nesse sentido que a experiência da espiritualidade é experiência do transindividual, mas o mesmo vale para experiências políticas e estéticas, na medida em que penetram nos indivíduos e simultaneamente lhe dão a sentir a transcendência.

2.3 Individuação de grupo, comunidade e sociedade

Dado que uma das principais preocupações de Simondon ao reformar o conceito de informação da cibernética é pensar para além da ênfase nos sistemas homeostáticos (análoga à fixação da *Gestalttheorie* com a Boa Forma), convém começar a entender o problema da dicotomia

entre comunidade e sociedade a partir da crítica à homeostasia dos sistemas sociais, conforme as especulações de Wiener. Simondon procede a essa crítica em nome do pensamento da riqueza dos grupos *metaestáveis*, de modo que os termos *comunidade* e *sociedade* aparecem como paradigmas (ou seja, como casos-limite) da capacidade informativa, individuable e inventiva do coletivo e da subjetividade psicossocial. Por isso, mais do que paradigmas substanciais, as noções de comunidade e sociedade designam tendências presentes em todo corpo coletivo. São vetores contrários, porém coexistentes: são paradigmas dinâmicos, tendenciais, casos extremos no *continuum* do psicossocial.

Em sua obra que aplica os princípios da cibernética ao mundo social, Wiener investiga as possibilidades abertas pela automação, liberando a humanidade do trabalho repetitivo manual com vistas à possibilidade de se dedicar a atividades mais recompensadoras. No entanto, Wiener pensa a automação de um modo que separa a atividade e o gestual humanos da atividade produtiva que permite a reprodução de seus modos de vida. Essa separação está na base das preocupações que o pai da cibernética manifesta quanto ao risco de entregar todo o poder decisório a máquinas automáticas. É nesse espaço de abertura, indecيدido, que se situam as reflexões abertas por Simondon sobre o psicossocial, e que se desdobrarão também em suas reflexões sobre a técnica. A estratégia de Simondon passa pela crítica da própria automação, entendida como um equívoco oriundo do desejo de homeostasia, ao qual um pensamento transdutivo só poderia se opor.

No esforço de *dessubstancializar* o pensamento também no problema do social, Simondon pensa o devir do social e o devir do indivíduo como duas vertentes correlatas (indivduação interna e externa). Por mais estável que seja a idéia que temos da sociedade, ainda assim, afirma o filósofo, "a sociedade devém", uma vez que a permanência da sociedade "também é um modo de devir, (...) a estabilidade de um devir com dimensão temporal", de modo que o indivíduo "encontra na sociedade uma exigência definida de futuro e uma conservação de passado" (ILFI, p. 293). Assim, a permanência de uma configuração social é, antes de tudo, a eficácia dos modos de individualização que ela comporta, por meio das instituições e outras formas imagéticas. Por isso, Simondon prefere falar em *social*, em vez de *sociedade*: este último termo remete a uma noção substancial, enquanto o primeiro sugere uma configuração de campo. O social envolve a produção e a afirmação de categorias, mas nem as categorias, nem o social são substâncias. Categorias são dispositivos de individualização e o social reflete a reticulação desses dispositivos. Assim, "o engajamento na sociedade para o indivíduo o dirige para o fato de ser isto ou aquilo", isto é, "são propostos ao indivíduo objetivos, papéis a escolher; ele deve tender a esses papéis, a tipos, a imagens, ser guiado por estruturas que se esforça para realizar (...); a sociedade, perante o ser individual, apresenta uma rede de estados e papéis através dos quais a conduta individual deve passar" (*idem*).

O social existe na medida da reticulação das ações dos indivíduos, enquanto se articulam. A individualização é, portanto, individuação para o social, processo circular porque exprime as duas

direções opostas a partir do presente, ou seja, do processo de uma individuação *em ato*: com isso, a individualização presente afirma a noção de um passado social, com suas regras, instituições e papéis, enquanto essa mesma individualização presente informa o futuro individual, segundo a abertura para novas modulações individualizantes. É em razão dessa disparação entre os vetores do social e do individual que "pode parecer ao próprio indivíduo que ele se perde no social e se confirma em oposição ao social", o que significa, para Simondon, que o social não é, em relação ao indivíduo, um meio associado, e a expressão "meio social" é uma imprecisão de linguagem. "O social poderia ser um meio se o ser individuado fosse mero resultado de individuação completada de uma vez por todas, ou seja, se ele não continuasse a viver, transformando-se" (ILFI, p. 294)³⁴. O social é antes um *campo*, no sentido eletromagnético do termo, que muda de polaridade na razão da mudança de seus pólos e de suas forças. Dito isto, Simondon pode completar a argumentação pela qual rejeita a "sociologia implícita" e a "psicologia implícita", ou seja, o social visto como formado por grandes blocos ou, inversamente, como reunião de individualidades estanques (*idem*):

A sociedade não emerge da presença mútua de vários indivíduos, mas tampouco é uma realidade substancial que deveria ser sobreposta aos seres individuais e concebida como independente deles: ela é a operação e a condição de operação pela qual se cria um modo de presença mais complexo que a presença única do ser individuado.

É a partir dessa reinterpretação do social como condição de operação, criando modos de presença, que Simondon levará a cabo sua investigação da individuação coletiva. Acima de tudo, ele busca reformular o problema dos processos de tomada de forma no social dialogando com Henri Bergson, cujo pensamento exerceu grande influência sobre sua obra. Em *As Duas Origens da Moral e da Religião*, Bergson distingue noções de "sociedade fechada" (*société close*) e "sociedade aberta" (*société ouverte*). A noção de sociedade fechada diz respeito à funcionalidade de grupos fechados em seu próprio sistema de crenças e reprodução do modo de vida, a ponto de Bergson os comparar aos formigueiros, em razão de suas funções internas estereotípicas; já as sociedades abertas dizem respeito à variação, à recepção de influências, à transformação e à adaptação. Assim, Bergson associa o fechamento ao comportamento instintivo e a abertura à inteligência.

Simondon, porém, busca romper com a tendência do pensamento a instaurar uma teleologia histórica e antropocêntrica ("antropologia fácil") no pensamento do social, pelo qual a humanidade caminharia de uma origem em sociedades fechadas rumo a sociedades abertas, de comunidades limitadas até o cosmopolitismo, do "sem história" ao "com história". A tendência ao fechamento, que Simondon retrabalha como tendência comunitária, e a tendência à abertura, retrabalhada como tendência à socialidade, estão presentes em todo processo de tomadas de forma do social, são inerentes à categorização no coletivo e passam, ambas, pela produção de objetos, pela significação,

34 O mesmo valeria para a individualidade psíquica, que vinha sendo estudada por Simondon "como hipótese" (p. 293), uma vez que o psiquismo é, desde o princípio, abertura para o sujeito e o coletivo.

pelas emoções e pela crença. A limitação a uma inter-individualidade funcionalista também está sujeita a esses processos de mediação, pelos quais uma referência fundacional a algo que ultrapassa a mera conexão interindividual sempre é identificável. Esta é a tendência invisível aos olhos do individualismo metodológico e de todo "psicologismo implícito".

Bardin (2014) assinala que o termo "comunidade" é empregado extensivamente ao longo dos capítulos que tratam do vivente, tanto biologicamente quanto psiquicamente, mas cede o lugar para "sociedade" na análise da individuação psíquica e coletiva, na terceira parte de ILFI. O comentador adverte, porém, que o termo "comunidade" aparece com dois sentidos diferentes no texto de Simondon, primeiro como uma forma de coletividade primordial, valendo para colônias de corais e inseto, e em seguida como tendência interna ao social (Bardin, p. 91). Essas duas acepções da palavra coincidem pelo fato de expressar uma coesão restritiva, uma reiteração, no sentido inverso à inventividade do social. A conjugação dessas duas tendências produz uma síntese em que a tendência de "sociedade" se traduz como capacidade de multiplicação de formas de comunidade, que devem ser suficientemente solúveis para permitir a continuidade do processo. Assim, a afirmação de um modo preciso e único de marcação de vínculos consistiria no esvaziamento dessa tendência e desses potenciais, recaindo num processo de fechamento absoluto que, ao desperdiçar os potenciais, imobiliza as formas. No longo prazo, é um processo auto-destrutivo.

É com essa intenção que Simondon recupera as noções de "grupo de interioridade" e "grupo de exterioridade" presentes nas obras de "sociólogos americanos" (ILFI, p. 294), que o filósofo não cita, mas que Bardin argumenta serem Kurt Lewin, Lester Grabbe e G.W. Allport (Bardin, p. 94). Nas definições desses autores, o "grupo de interioridade" é aquele em que "os membros sentem pertencimento", ou cujos membros "usam o termo *nós* com o mesmo significado essencial" (*idem*). Os autores também tratam de "grupos de referência", que são aqueles aos quais um indivíduo *deseja* pertencer. Já os "grupos de exterioridade" são aqueles com que os de interioridade contrastam, seja com hostilidade ou não. Famílias, clubes, classes, vizinhanças, nacionalidades, todos podem constituir grupos de interioridade, uma vez que são determinados por categorias do social pelas quais se operam os modos de presença no coletivo. Simondon recorre a esse conceito sociológico para aplicar ao social seu modo de pensar transdutivo, procurando o "centro obscuro" das tomadas de forma. "O social é feito da mediação entre o ser individual e o *out-group* por intermédio do *in-group*", afirma Simondon, situando o *in-group* no eixo da paralaxe do processo individuante do social: "a operação social está antes situada no limite entre *in-group* e *out-group* que no limite entre o indivíduo e o grupo" (*idem*). Como ser aberto ao social, isto é, individuações sociais, o indivíduo é mais determinado pelas categorias em que dá forma a sua ação, de modo reticular, do que pela individuação psíquica. O grupo de interioridade é como um "corpo social do sujeito", a forma pela qual se determina uma relação do sujeito ao mundo. Então "o corpo próprio do indivíduo se estende

até os limites do *in-group*; como existe uma esquema corporal, existe um esquema social que estende os limites do eu até a fronteira entre *in-group* e *out-group*" (*idem*).

Este dinamismo da constituição dos elementos do social (que Simondon emprega em forma substantivada, por oposição à forma arquetípica da "sociedade") conduz à forma definitiva da crítica à idéia de indivíduos e/ou sociedades como substâncias. Para Simondon, "é difícil considerar o social e o individual [forma também substantivada] como se afrontando diretamente em relação do indivíduo à sociedade", porque tal descrição "corresponde a um caso teórico extremo, do qual se aproximam certas situações patológicas" (p. ILFI, p. 295). É para personagens como o alienado e o delinqüente que "o social se substancializa em sociedade" (*idem*), mas "o social verdadeiro não é substancial, porque o social não é termo de relação: é sistema de relações, sistema que comporta uma relação e a alimenta"; portanto, "o indivíduo se conecta com o social apenas através do social; o grupo de interioridade mediatiza a relação entre o indivíduo e o social" (*idem*). Por outro lado, as vertentes "psicologistas" (individualistas) são criticadas por suporem as relações entre grupos como "extensão das relações do indivíduo ao grupo de interioridade" (*idem*), ignorando toda a *categorização de grupo na formação das personalidades individuais*, mediando e determinando os modos de atualização dessa personalidade, além das operações efetivas pelas quais os indivíduos se relacionam no social. Toda forma de psicologismo intervém após a formação de uma modalidade categorizada, mediada imagetivamente e capturada por uma ritualística das operações sociais, e que é tomada como um plano social tão estável que pode ser ignorado. Este é patentemente o caso do agente maximizador, postulado com o fim de conhecer o funcionamento do mecanismo de preços, esse mecanismo ele mesmo existindo como parte de uma forma relacional estabilizada, institucional. São abordagens que se absterem de examinar as dinâmicas em jogo, que ignoram toda a carga de pré-individual presente na tomada de forma dessas relações institucionais.

Neste ponto, o conceito de personalidade pode ser entendido em sua completude: embora atribuída a indivíduos, a personalidade é sempre "de grupo". A definição das formas estabilizadas da personalidade decorre da relação iterada com as categorias referentes a tais e tais grupos. Assim, "o recobrimento das personalidades individuais no grupo de interioridade exerce um papel de estrutura e de função auto-constitutiva. Esse recobrimento é uma individuação, a resolução de um conflito, a assunção de tensões conflituais em estabilidade orgânica, estrutural e funcional" (ILFI, p. 297). Simondon critica tanto a idéia de que personalidades constituídas individualmente entrem em relação funcional, o que seria um psicologismo, quanto a idéia de que o grupo confira ao ser individual "uma personalidade pronta, como um manto confeccionado antecipadamente" (*idem*, p. 298). É uma "sincristalização", porque na individuação do grupo "os indivíduos são ao mesmo tempo meio e agentes, de modo que "o grupo é uma sincristalização de diversos seres individuais, e o resultado dessa sincristalização é a personalidade de grupo" (*idem*). Assim se compreende a

personalidade individual, como personalidade já coletiva, uma vez que "a personalidade coletiva do indivíduo é o que pode tomar significação em relação a outras personalidades coletivas suscitadas no mesmo momento pelo jogo de causalidade recíproca" (ILFI, p. 311). A personalidade é o termo que define a individualidade no coletivo porque ela é feita das categorias que podem significar, ressoando em cada corpo segundo seu modo de operar no coletivo e transformando-se por etapas, por graus. A personalidade é a face visível da subjetividade e sua linguagem é a das categorias, na forma de imagens, símbolos, instituições, gestos. O "ser-sujeito" é "sistema mais ou menos coerente das três fases sucessivas do ser" (*idem*, p. 310), o pré-individual (*physis*, potenciais), o individuado (corpo, categorias, ações) e o transindividual (o desejo, eixo afetivo-emotivo, a espiritualidade).

2.4 Questões éticas: normatividade e valores

A conclusão da tese principal de Simondon (ILFI) é dedicada em grande medida a uma questão programática: "uma teoria da individuação seria capaz, por meio da noção de informação, de fornecer uma ética?" (ILFI, p. 330). Simondon responde que é possível "lançar as bases" de uma ética, mas não detalhá-la [*la circonscancier*]. A resposta é bem característica do autor: seu objetivo não é, exceto em matérias técnicas, delinear uma doutrina de conjunto, mas reformar o modo como doutrinas são geradas. Simondon não se preocupa em criar normas e valores éticos, mas em pensar o modo como a geração de normas, valores e comportamentos pode se dar por meio não-substancialista. Ainda assim, a sugestão de Simondon para a ética ressoa com a ética aristotélica na medida em que é uma ética da ação (*práxis*), com desdobramentos também necessários para a atividade voltada ao coletivo – atividade política. Existe também uma disparação entre a origem teórica, contemplativa, do ato refletido em Aristóteles (*proairesis*) que é fruto de uma razão prática (*phronesis*), e a inspiração no gesto técnico que Simondon evoca para justificar a produção de normatividade com base no funcionamento de uma relação direta entre os agentes e a matéria de seu mundo. Simondon assinala que a razão pela qual a ética é separada entre "pura" e "aplicada" é o desejo de resguardar a imobilidade da substância; a ética pura, "do sábio", se sustentaria apenas em contraponto ao vício "dos mercadores e dos loucos", o que faz dela "uma nostalgia perpetuada do ser individuado em sua pureza, como a ética prática é uma preparação sempre recomeçada a uma ontogênese sempre diferida" (ILFI, p. 331). Nem uma ética do comportamento estável, nem uma ética progressivamente evolutiva, diz Simondon: é preciso pensar uma ética dos estados sucessivos metaestáveis, estruturando-se a partir das singularidades e dos desejos que emergem a partir dos estados dados anteriormente. Uma ética da invenção.

Assim como não oferece uma ética, mas as bases para formulá-la, Simondon tampouco oferece uma política ou uma economia política. No entanto, as bases para pensar esses dois temas, a disputa por espaços e meios de ação, a distribuição de recursos e potências, existem em sua

construção conceitual. Trata-se de pensá-los não segundo os modelos que melhor expliquem seus retratos momentâneos e suas formas bem-acabadas, mas segundo as dinâmicas de concretização e renovação (ou invenção) que atingem esses sistemas ocasionalmente. Trata-se de uma abordagem alagmática, inserida nas fases da relação do humano ao mundo. Dois conceitos trabalhados por Simondon ao responder à pergunta sobre a ética iluminam os problemas que surgirão na confrontação com a moeda: a *norma* e o *valor*, termos que também aparecem generalizados, ou seja, como *normatividade* e como *valores*. A preocupação de Simondon em tratar do problema da norma advém de seus diálogos com Georges Canguilhem, que fundou em grande medida seu estudo da vida na crítica ao conceito de normalidade, mostrando que a normatividade dos seres vivos é elástica e múltipla, manifestando as polaridades dinâmicas da própria vida, na medida em que o corpo se relaciona com o meio. Simondon, orientado por Canguilhem na tese auxiliar (MEOT), busca levar adiante, no campo social, a problemática da polaridade em relação com o meio.

Primeiramente, Simondon afirma que "as normas são as linhas de coerência interna de cada um dos equilíbrios, e os valores, as linhas segundo as quais as estruturas de um sistema se traduzem em estruturas do sistema que toma seu lugar" (ILFI, p. 331). O filósofo trata as normas como conjunto funcional de regras de comportamento, mas restritas a um modelo dado do coletivo, ao passo que os valores são "normas tornadas informação", a capacidade de reformular estruturas entre um sistema de normas e outro. Valores expressam a consciência da transitoriedade de um estado, a percepção de que "algo deve permanecer", de que o devir é constitutivo do ser tanto ou mais que a estrutura estável. A norma orienta a ação no imediato, enquanto a ação evoca sempre a questão daquilo que a ultrapassa, sobretudo cronologicamente: aquilo que permanece, os valores. Normas e valores figuram como os dois termos extremos da relação ética, em que o centro é o próprio ato, o gesto do sujeito no coletivo dotado de uma problemática de comportamento. Daí as limitações das grandes figuras da ética, que são figuras do julgamento, como lembra Scott (2014, p. 177), como o Sábio, o Herói, o Sacerdote. Essas são figuras que buscam substancializar valores, tornando-os reativos, mas são também as imagens que carregam os valores: o equívoco está em aceitá-las pelo valor de face, e não pelas individuações que podem operar. Como veremos ao longo do estudo sobre o ciclo da imagem, essas figuras valem mais pelo seu caráter imagético, ou mais propriamente icônico, enquadrando uma forma razoavelmente fixa de sentido, do que por suas estruturas formais.

A questão a levantar no âmbito desta investigação é a da origem dessa normatividade. Os atos, afirma Simondon, são a efetiva afirmação da liberdade, de modo que qualquer moralidade possível está não nas categorias de uma moral, mas na capacidade de realizar *atos* morais, porque é no ato que um devir toma forma, para além de suas categorias locais, instantâneas, mas a partir e através delas. Assim, normatividades são fornecidas pelos mesmos sistemas de individuação que fornecem categorias no coletivo, de modo que toda problemática do coletivo é, também, uma

problemática ética. Se a tendência comunitária de toda coletividade fornece uma normatividade funcional, como é o caso dos valores ligados ao trabalho ou à família, a técnica também fornece sua normatividade, porém em outro sentido. A criação de objetos e sistemas técnicos corresponde à busca de um esquema de funcionamento que se constitua efetivamente em normatividade, conduta iterável. É nesse sentido que Simondon se pergunta se é possível que a técnica participe da elaboração de uma moral, assim como se lamenta que a cultura moderna, sobretudo sua ética, não dê lugar ao pensamento da técnica, relegando os objetos técnicos à categoria de "outros" da cultura.

A permanência inerente à categoria de valor tem também uma dimensão sincrônica; o valor opera como "símbolo mais perfeito possível da integração" (ILFI, p. 503), na medida em que realiza a integração de todos os elementos da realidade social. Por meio de valores, pode-se tornar "todas as realidades complementares", ou seja, obtém-se uma imagem ou categoria únicas para unificar o caráter polifásico dos investimentos afetivos no social. O modo mais eficiente de obter um tamanho grau de integração é "supor que tudo que é está integrado por uma vontade universal", ou seja, a postulação de uma finalidade divina que absorva toda a necessidade de articular normatividades em devir. Outra estratégia de formulação para integrar todos os elementos do social é herdada da filosofia pré-socrática que concebia a complementaridade "como duplas de contrários, nascimento e morte, subida e descida" (*idem*). Simondon sublinha o caráter agregador do valor, "ação graças à qual pode haver complementariedade" (*idem*) e força de coesão para o social, tanto podendo tender para seus aspectos mais rigorosos de comunidade quanto para a abertura do social. Um valor é aquilo que pode perpassar a diversidade das normas, obtendo um certo modo de unicidade para uma configuração do campo social. A cultura deve ser compreendida, segundo Simondon, para além daquilo que ela expressa, mas como reflexo daquilo que, através dela, pode se expressar. Ela diz respeito àquilo que "é humano": "que, em vez de realizar-se por si só e automaticamente, necessita de um questionamento do humano por si próprio" (ILFI, p. 504). Definir valores implica a *postulação de uma totalidade que informa os gestos singulares*, com o risco de produzir uma totalidade que ultrapassa aqueles que a formularam para se autonomizar como transcendente (como na noção monoteísta de Deus) ou desaparecer na própria ubiquidade (como na crítica de Marx ao movimento do capital). O duplo eixo entre a complementaridade das determinações horizontais, quotidianas, e da determinação vertical, transcendente, é um traço que se apresenta repetidamente.

3. A filosofia da técnica e o transindividual

O pensamento da individuação e a filosofia da técnica chegaram a ser tratados como as "duas áreas de estudo" de Simondon, como se fossem independentes e desconectadas, sobretudo no período em que seus textos sobre a individuação psicossocial permaneceram inéditos. Perguntado em entrevista para a televisão canadense por que, como pensador de individuação, acabou se

dedicando ao estudo da técnica, o próprio filósofo responde que se trata de "acaso universitário", mas que "parece existir" uma relação real, porque a gênese do objeto técnico é, antes de todo, a gênese de uma unidade (Simondon, 2014, p. 407). No entanto, mais cabe dizer que a técnica e a individuação são duas vertentes pela qual Simondon pensa seus problemas filosóficos. Em se tratando de questões psicossociais e "humanas", o problema da técnica e da tecnicidade ocupam um espaço privilegiado. A invenção, como vimos, é o conceito-chave pelo qual Simondon pensa o transindividual, as possibilidades de progresso e emancipação, as dinâmicas da vida coletiva. Ora, a técnica, pela qual são criados e engendrados objetos que cristalizam gestos humanos e relações mediadas com o mundo, é um campo de invenções, e pode-se dizer que é o modo de vida em que a invenção tem o maior peso. Todo objeto técnico remete a uma invenção e a descobertas, de ordem empírica ou científica; e a resolução de problemas técnicos vem sem dúvida de novas invenções, de natureza técnica também ou de outro domínio social, na sua relação com a técnica.

Na terceira parte da tese sobre os objetos técnicos, dedicada à "essência da tecnicidade", após tratar do objeto técnico e da cultura técnica, Simondon reconhece que o problema da tecnicidade supera a questão dos objetos técnicos. Afinal, "[o] fato de que existe um caráter orgânico do pensamento e do modo de estar no mundo obriga a supor que a gênese dos objetos técnicos possui reverberação sobre as outras produções humanas, sobre a atitude do homem face ao mundo" (MEOT, p. 154). Estudar a tecnicidade consiste então em questionar a constituição do mundo humano, articulada aos problemas psicossociais que engendram a formação de grupos. Mas deve-se acrescentar que as "outras produções humanas" e a "atitude do homem face ao mundo" também pesam sobre o destino e a gênese dos objetos técnicos tal como se apresentam para a produção e uso: é nessa tensão entre normatividades díspares, mas não inteiramente incompatíveis, que se encontra o problema político da técnica, pelo qual ela pode se tornar escravizadora ou destruidora de ambientes naturais. Este é um nó que Simondon deixa sobre a mesa da posteridade, e que seus leitores mais atentos, como Barthélémy, Stiegler e Toscano, buscam desatar.

Se são produzidos objetos técnicos, é porque a existência humana sofre afecções e se distribui em distintos modos, ou seja, distintas configurações da relação entre sujeitos e seus mundos, seus meios associados. O modo como se cristalizam as operações do desejo e os esquemas corporais ou mentais (ou sociais) passa a receber uma parcela de sua determinação dos sistemas técnicos em operação em cada configuração social. Logo, a gênese dos objetos técnicos participa da determinação desses modos de existência e, para compreender a gênese dos objetos técnicos como realidade humana, é preciso levar em conta que (MEOT, p. 154):

[A] gênese que engendra objetos não é talvez somente gênese de objetos, e mesmo gênese de realidade técnica: ela vem talvez de mais longe, constituindo um aspecto restrito de um processo mais vasto, e continua talvez a engendrar outras realidades após ter feito aparecer os objetos técnicos. É, portanto, a gênese de toda a tecnicidade que seria necessário conhecer, aquela dos

objetos e aquela das realidades não objetivadas, e toda a gênese implicando o homem e o mundo, de que a gênese da tecnicidade talvez não seja senão uma ínfima parte, ladeada e equilibrada por outras gêneses, anteriores, posteriores ou contemporâneas, e correlativas às dos objetos técnicos.

A passagem citada ilustra o motivo pelo qual esta seção sobre a filosofia da técnica de Simondon está inserida na corrente da leitura de seu pensamento metafísico (isto é, ontogenético), sua interpretação da vida e da psicologia, sua releitura dos problemas psicossociais a partir do transindividual e sua teoria do ciclo genético da imagem. Nela se pode perceber como cada modo de existência, cada instância de relação dos sujeitos com o mundo e entre si, está articulado com os demais, sob o signo não meramente de interações, mas de relações. A rigor, para seguir o modo de argumentação de Simondon, seria preciso afirmar que é porque existem essas relações que cada domínio pode subsistir individualmente e pode ser apreendido separadamente (o que não implica afirmar que cada domínio "exista separadamente"). Assim, o problema técnico se apresenta segundo a abertura de um problema ético-político, o problema ético se apresenta como abertura de um problema sócio-técnico, o problema econômico se apresenta como abertura de um problema tecnopolítico e assim por diante. É sempre um problema de gênese em sistemas supersaturados, que se excedem e permanecem ricos em potenciais da natureza pré-individual.

Toda essa reflexão se apóia no postulado segundo o qual o sistema a ser estudado é aquele em que o humano e o mundo estão em relação. Em outras palavras, Simondon lança a questão dos modos pelos quais se forma uma relação de três termos, nos quais os dois termos extremos são o humano, enxergando-se como estrutura coerente, e o mundo, como meio associado e correlativo a esse ser humano, que nele enxerga uma exterioridade, mas com a qual está constantemente em contato, na condição de relações que o mantêm em sua existência metaestável. Toda a questão está em revelar, como de hábito, o "centro obscuro", o termo central, o eixo pelo qual se dá essa relação. Do ponto de vista estritamente biológico, o problema desse eixo central se resolve com as teses sobre a afetividade e a estrutura triádica da percepção e da ação, o "meio" sendo aquele devir que se revela pela percepção e se modifica na ação. No caso do psiquismo, a questão se complexifica com a problemática do desejo, em que o eixo afetivo-emotivo implica a participação do sujeito em seu próprio meio, e também como meio para outras subjetividades. Assim, novas problemáticas surgem, novas "reservas de pré-individual" podem ser convocadas, de modo que o mundo se complexifica e adquire novas camadas. Esta premissa de Simondon resulta em sua teoria do desdobramento de fases do estar no mundo, que será estudada abaixo e que posteriormente ajudará a iluminar a relação entre técnica, culto religioso e imagens-objetos usados nas trocas, nos pagamentos, nos acertos de conta: os "instrumentos liberatórios". Por ora, é preciso tratar do modo como as teorias da técnica estão diretamente inseridas na problemática do transindividual, conforme a tese principal de ILFI.

3.1 Objetos técnicos e o transindividual

O ponto de ligação mais direto entre as duas teses de Simondon aparece no extenso texto da Nota Complementar Sobre as *Consequências da Noção de Individuação*. O vínculo desse texto com a problemática do transindividual é tão estreito que ele foi editado em 1989 como "terceira parte" de *A Individuação Psíquica e Coletiva*, por sua vez a segunda parte de ILFI. É neste texto, que retoma o problema dos valores, que Simondon atribui à técnica um papel privilegiado nos processos genéticos do transindividual. O objeto técnico aparece como eixo da relação triádica com o humano e o mundo, como cristalização de gestos humanos e como objeto alagmático por excelência. O texto ilumina também as preocupações de Simondon em MEOT, ao tratar da cultura como valor "que permite relações" (ILFI, p. 504), ou seja, sistema simbólico virtual, pronto para se atualizar em ações dotadas de significação: São ações que se realizam efetivamente na condição de uma relação. É da ordem da cultura, nesse sentido, ser capaz de "manipular de alguma maneira os símbolos que representam tal gesto técnico ou tal pulsão biológica" (*idem*), em que "simbolizar" significa estabelecer uma forma (imagem, objeto, indivíduo) que, ao entrar em relação com dinâmicas (orgânicas, técnicas), engendra significações, resolve tensões metaestáveis, orienta a ação.

Em MEOT e em artigos e cursos reunidos em outros volumes, Simondon se queixa da cisão na cultura moderna que expulsa a técnica, inclusive da educação, reduzindo-a ao caráter funcional, comunitário e *alienado*, sobretudo em razão do que o filósofo denomina o "paradigma do trabalho". Ora, o problema diz, então, respeito ao engendramento de modos de manipulação dos símbolos, oriundos da técnica ou de "pulsões biológicas", ou seja, da afetividade ou do desejo. Em ambos os casos, os problemas postos para a cultura como modo de manipulação de símbolos não são aleatórios, e dizem respeito a relações que podem ser ditas "de funcionamento", de sobrevivência do corpo (no caso da afetividade e do desejo) ou de operação técnica. Ao contrário do paradigma do trabalho e outras formas alienantes, a "atividade técnica" (ILFI, p. 511), na medida em que envolve invenção e o conhecimento de processos pelos quais o humano se relaciona com o mundo, representa uma "iniciadora ao sentido da liberdade do indivíduo" (*idem*). Note-se que essa liberdade, se por um lado se diferencia radicalmente do mero capricho ou da volição, uma liberdade negativa e permissiva, por outro lado não coincide inteiramente com a noção filosófica da ação com conhecimento da necessidade. Ainda assim, aproxima-se desta segunda definição ao tratá-la como fruto da relação de conhecimento, um conhecimento operativo, transdutivo, com os processos do real, com o devir. Assim, o indivíduo técnico é aquele que introduz o germe de algo novo no sistema de normas comunitárias, propõe novas normatividades, coloca valores em movimento. O técnico vai além do comunitário porque ultrapassa o funcionamento das regras da comunidade para dialogar, por um lado, com os objetos que operam e, por outro, com o mundo, a *physis*. Por isso, o "especialista" não é efetivamente um técnico, mas um "trabalhador especializado", diferentemente do uso que se faz do termo na linguagem corrente. No mundo contemporâneo, para o filósofo, o

pesquisador, o cientista, é mais propriamente técnico do que aqueles que recebem esse título³⁵.

Por outro lado, determinados manuseios da técnica também são instauradores de modos fixos de ação para as comunidades. A técnica, sobretudo quando "alienada", também pode ser convertida em servidora da mera funcionalidade. O trabalho, mesmo o do especialista, pode "perder seu caráter de operação sobre um objeto escondido" (ILFI, p. 512). Simondon enxerga no trabalho, enquanto atividade isolada e repetida, um processo que separa o trabalhador do fruto de sua prática, incapaz de engendrar a relação. Já a técnica fixa em sua operação informações que permanecem disponíveis para o coletivo para novos usos, mas também novas transformações, ou seja, invenções. No entanto, Simondon adverte que "as forças comunitárias tendem a incorporar as técnicas num sistema de obrigações sociais, assimilando o esforço técnico ao trabalho" (*idem*, p. 513). Assim, objetos técnicos "se inserem num impulso de comunicação universal" (*idem*, p. 512), envolvendo o devir histórico da coletividade e suas dobras internas, a tal ponto que o humano não é somente "*zoon politikon*, é também *zoon tekhnikon*, e a comunicação do pensamento técnico está marcada pelo caráter de universalidade mesmo em suas formas mais grosseiras ou elementares" (*idem*). A *normatividade* derivada do gesto técnico está em realizar concretamente o ato de sua constituição, que por sua vez serve de ponto de partida para novos atos: agindo tecnicamente, o indivíduo está em relação com uma série de atos e recebe da cadeia operativa uma norma que lhe é particular. Mas, como há um antagonismo entre o devir operativo da técnica e tendências comunitárias à funcionalização, a técnica tem um aspecto político que não pode ser negligenciado.

A normatividade técnica se justifica no funcionamento técnico e independe da aceitação social da técnica em questão. Mas a normatividade técnica pode produzir modificações na normatividade social: "a normatividade técnica modifica o código de valores da sociedade fechada, porque há uma sistemática dos valores, e toda sociedade fechada que, admitindo uma técnica nova, introduz os valores inerentes a essa técnica, opera assim uma nova estruturação de seu código de valores" (ILFI, p. 513). É essa comunicação das normatividades que leva Simondon a afirmar que "todo grupo social é um misto de comunidade e sociedade": não há comunidade sem uso de técnicas e sem introdução de técnicas novas. A criação técnica, em outras palavras, *irradia* "valores em torno de uma conduta" (p. 514), de modo mais eficaz do que outras formas de invenção social, pois a técnica contém sua própria normatividade, ela é capaz de sugerir valores. Essa propagação pode se dar por meio da própria obra técnica ou pelas "consequências dessa obra sobre as condições coletivas de existência, que implicam exigências e valores" (*idem*). Mais uma vez, verifica-se o caráter político e ético da operação técnica. O exemplo de Simondon está na invenção de meios de comunicação mais rápidos para substituir os mais antigos: o filósofo argumenta que o novo meio

35 Seria o caso, no entanto, de perguntar se a progressiva transformação da prática da pesquisa científica em mera "pesquisa e desenvolvimento" (P&D), para benefício exclusivo do sistema industrial e financeiro, não abole o caráter tecnicamente inventivo do pesquisador.

não aniquila o antigo porque este último criou a função de velocidade que, como exigência social, resultou no segundo. O telefone é mais rápido que o telégrafo, que é mais rápido que o correio; a busca da eficiência tem como ponto de partida a eficiência do estágio anterior.

A inserção da técnica no transindividual se resume da seguinte maneira:

Uma causalidade circular cria uma reciprocidade de condições de existência que dá ao universo técnico sua consistência e sua unidade; essa unidade atual se prolonga por uma unidade sucessiva (...). O valor do diálogo do indivíduo com o objeto técnico está em conservar o esforço humano e criar um campo de transindividual, distinto da comunidade, no qual a noção de liberdade adquire um sentido (...). O caráter fundamental do ser técnico é integrar o tempo a uma existência concreta e consistente; ele é, com isso, o correlativo da auto-criação do indivíduo (ILFI, p. 515).

Se o transindividual diz respeito à possibilidade do coletivo de *inventar* novas normas de existência, novas formas estáveis para a distribuição dos grupos de interioridade e exterioridade, orientando os esquemas corporais e mentais segundo possibilidades de concretização do desejo, então a técnica é, para Simondon, um domínio privilegiado para essas invenções e para sua reverberação. O caráter temporal da invenção técnica é crucial porque implica uma orientação para o devir, uma noção de evolução possível, assim como ocorre com a temporalidade do arco que vai da percepção à ação, passando pelo eixo afetivo-emotivo, e com a temporalidade implicada nas normas e categorias de grupo, que orientam o desejo segundo um passado enunciado e um futuro demandado. Os esquemas temporais das disposições de corpos na coletividade não ocorrem independentemente da relação que esses corpos estabelecem com sistemas técnicos.

3.2 Tecnicidade e fases da cultura

Em entrevista de 1968 para a televisão canadense, Simondon explica que uma de suas ambições é resgatar o papel da técnica, porque interpretações correntes postulam uma cisão entre cultura e técnica, a ponto de gerar a crença de que as sociedades contemporâneas "são 'exageradamente tecnicistas' e não há 'alma suficiente'" (Simondon, 2014, p. 410). Críticas à modernidade não raro apontam para a tecnologia moderna, ou seja, industrial, como culpada de uma alienação do ser humano, subjugado pela técnica industrial. Este argumento se encontra em textos de Jacques Ellul (1957). Outros autores vão mais longe ainda na crítica da relação entre a tecnologia moderna e o humano, estendendo o problema para a técnica em geral. É o caso do conceito de *Gestell* em Heidegger e da ênfase de Habermas na razão instrumental como marca da era industrial (1981). Na *Dialética do Esclarecimento* (1947), Adorno e Horkheimer associam diretamente o propósito da tecnologia moderna à exploração, assim como Marcuse (1972), que traça a linha direta entre a exploração da natureza e a exploração do humano. Estes eram autores amplamente lidos no período em que Simondon concede a entrevista. O filósofo americano Andrew Feenberg traça o histórico da relação entre a teoria crítica e a técnica em "*The Liberation of Nature?*" (2009).

Para Simondon, porém, o problema da "técnica moderna" deve ser revertido. É falso que a

sociedade contemporânea seja "excessivamente tecnicista" e, mais ainda, "quando é tecnicista, em geral o é muito mal" (*idem*, p. 412), tanto em razão da submissão a imperativos comerciais quanto porque a cultura "se constituiu como sistema de defesa contra as técnicas" (MEOT, p. 9). O que Simondon busca resgatar é, portanto, a realidade humana, e portanto cultural, da técnica e dos objetos técnicos, "realidade rica em esforços humanos e em forças naturais, que constitui o mundo dos objetos técnicos, mediadores entre a natureza e o homem" (*idem*). O eclipsamento da técnica na cultura conduz a leituras incorretas tanto da técnica quanto da realidade humana em geral. No plano específico da técnica, conduz a tratar os objetos técnicos "como estrangeiros", além de levar a um temor desses objetos, redobrado em desejo de dominação despótica sobre eles, semelhante à relação de pavor e dominação exercido em relação aos escravos – seres vivos e humanos, porém excluídos da realidade social, e que podem sempre se revoltar³⁶. Em resumo, diz Simondon:

A cultura comporta *duas atitudes contraditórias* em relação ao objeto técnico: de um lado, ela os trata como puros arranjos de matéria, desprovidos de significação, e só apresentando utilidade. Do outro, supõe que esses objetos também são robôs e que são animados por *intenções* hostis em relação ao homem, ou representam para ele um permanente perigo de agressão e insurreição. (MEOT, p. 11)

Daí o fascínio com funções automáticas, consideradas por Simondon como imperfeitas, porque a capacidade de alterar as funções, em relação com o operador técnico de um lado e a realidade material (ou social) do outro, indica uma boa aplicação dos potenciais da tecnicidade. O automatismo implica o sacrifício de "muitas possibilidades de funcionamento, muitos usos possíveis", o que possui "significação social ou econômica, mais que técnica" (*idem*). A perfeição da máquina está na manutenção do grau de indeterminação, que a torna sensível a mudanças de informação vindas do exterior. A boa relação técnica com as máquinas, diz Simondon, não é como a do capataz com os escravos, mas do regente com a orquestra. O maestro pode coordenar a ação de seus músicos porque conhece música como eles: o técnico é aquele que entende a tecnicidade que põe para operar, enxerga nela os gestos humanos cristalizados e perpetua a invenção que instaurou a relação triádica entre o humano, o mundo e a máquina.

Observe-se a diferença de perspectiva em relação ao conceito de trabalho morto em Marx, um conceito próximo por também tratar da máquina como cristalização do gesto humano. Em Marx a análise se dá (criticamente) no plano do "paradigma do trabalho", na fábrica em que o contexto da produção é a normatividade efetivada pelo proprietário, e imposta pela lógica do capital. Em Simondon, a análise se dá segundo a invenção técnica tomada em si, da qual a versão limitada à otimização de custos, analisada por Marx, é uma deturpação. Recuperar o modo como Marx descreve esta mesma realidade serve ao propósito de revelar como a tensão das normatividades tem

36 Na NC, Simondon diferencia a capacidade dos escravos de se revoltar daquilo que podem as máquinas, isto é, apenas desregular-se. O humano, que é vivo e dotado de desejo, pode alterar suas finalidades no curso da própria vida. A máquina não é capaz dessa mudança. Cf. também o artigo de Vincent Bontems (2013b) sobre a comparação de Simondon entre a posição do escravo e a da máquina no imaginário moderno.

dimensões que superam a exclusão da técnica em relação à cultura. Esquemas operatórios do capital também utilizam com grande precisão e complexidade as ferramentas indutivas que Simondon atribuirá à fase técnica do modo de existência humano. Simondon se refere à lógica do capital apenas como "imperativo de rendimento" ao qual as máquinas, e também os trabalhadores (ou operadores) estão submetidos. Ele não chega a fazer a ligação com o problema de determinações econômicas, que têm a mesma capacidade de produzir normatividade que qualquer outra dimensão da existência humana, sobretudo a partir da financeirização que só economias monetárias e avançadas podem atingir. Neste ponto, portanto, a contribuição de Simondon se limita a ressaltar que as máquinas, mesmo se do ponto de vista de uma economia crítica podem ser vistas como trabalho morto, em realidade possuem sua própria normatividade, que poderia ser *libertada* e que, assim como está subjugada à normatividade do capital, pode também prevalecer sobre ela.

As relações com a realidade técnica, tal como existem no mundo moderno, são alienadas da tecnicidade: seja a relação do trabalhador, embebido no processo que não controla, "ligado a uma única máquina pelo trabalho e a fixidez dos gestos quotidianos" (MEOT, p. 12); seja a relação do usuário ou consumidor, encerrada em estereotípias e determinações de natureza comercial ou social, mas jamais técnica; seja a relação do proprietário, que "cria pontos de vista abstratos sobre a máquina, julgada por seu preço e os resultados de seu funcionamento, não por ela mesma" (*idem*, p. 13). Simondon defende a introdução do estudo da técnica (*mecanologia*) na formação cultural de estudantes, com o mesmo rigor abstrato das ciências e o mesmo grau de liberdade e autonomia da arte. Sobretudo, o objetivo é "devolver à cultura atual o poder regulador verdadeiro que ela perdeu" (*idem*, p. 14), pois a cultura é "base de significações, de meios de expressão, de justificações e de formas", que, por isso, "estabelece entre aqueles que a possuem uma comunicação reguladora" e, "saindo da vida do grupo, anima os gestos daqueles que assumem as funções de comando, fornecendo-lhes normas e esquemas" (*idem*). Reaparece nessa argumentação, mais uma vez de maneira pouco explícita, a relação, tensa no mundo moderno, entre os sistemas técnicos e os demais sistemas sociais, como as injunções éticas, as instituições, a ordem econômica, as religiões. Trata-se da formulação de normas e esquemas que abrem novas possibilidades de relações nos grupos e entre eles, dando forma a modos de agir e operar no coletivo. Veremos como Simondon reconstrói as modalidades de produção de normas e esquemas com a teoria do desfasamento dos modos de existência da cultura, em que a técnica está inserida. Veremos também o papel que o ciclo da imagem exerce nessa comunicação entre a tecnicidade e o social. Essas são condições necessárias para pensar as possibilidades de novas individuações a partir da metaestabilidade do sistema de normatividades em concorrência e o papel que a moeda, como imagem, pode exercer.

Simondon avança a restauração da técnica em diálogo com a noção marxiana de alienação. Esse diálogo ajuda a explicitar a particularidade de seu modo de enxergar o problema das relações

entre territórios, corpos, coletividades e técnica. Simondon se apropria do conceito de alienação, mas considera insuficiente que ele se refira somente à relação de propriedade entre o trabalhador e a máquina. "Sob essa relação jurídica e econômica de propriedade existe uma relação ainda mais profunda e essencial, aquela da continuidade entre o indivíduo humano e o indivíduo técnico, ou da descontinuidade entre esses dois seres" (MEOT, pp. 117-118). Trata-se, assim, de uma questão de continuidade ou descontinuidade, ou seja, se a conexão faz fluir os potenciais entre o corpo e o mecanismo ou não. Por isso, no plano "individual, fisiológico e psicológico", também há uma relação de alienação entre o trabalhador ou artesão e a máquina, que "não prolonga mais o esquema corporal, nem para os operários, nem para aqueles que possuem as máquinas" (MEOT, p. 118).

Simondon nota que o progresso técnico do século XVIII, oriundo dos avanços científicos da revolução vivida no século anterior, foi recebido com grande entusiasmo pelos artesãos e, com eles, pelos enciclopedistas do iluminismo francês. O motivo é que o "indivíduo técnico" continua sendo o ser humano, cercado por seus instrumentos e suas ferramentas, elementos técnicos aperfeiçoados, que tornam seu trabalho *sensivelmente e perceptivelmente* mais fácil e eficaz. O mesmo não ocorre com a revolução termodinâmica do século XIX: é neste ponto que a tecnicidade muda de plano e o indivíduo técnico passa a ser a máquina, "portadora de ferramentas" no lugar do humano. A partir daí, o progresso técnico deixa de ser experimentado por aquele que tem relação direta com a máquina e se torna uma visão de conjunto, "abstrata". Nesse contexto, a alienação em relação ao objeto técnico não é apenas do trabalhador, mas de todos os atores do sistema técnico – e do sistema produtivo. Do ponto de vista da estrita tecnicidade, o proprietário da máquina é tão alienado quanto o trabalhador, pois ignora seu funcionamento e, por extensão, sua tecnicidade. Como consumidores, ambas as classes são alienadas, desta vez do *produto* da operação da máquina, ou, como em Marx, do produto do *trabalho*. Neste ponto, a abordagem da alienação em Simondon não atinge todos os determinantes econômico-financeiros da tensão entre normatividades, uma vez que ele aceita e menciona a existência da alienação "econômico-jurídica" tal como descreve o conceito marxiano, mas não reconhece nela a atuação de um sistema complexo e com dimensões de tecnicidade.

A contribuição de Simondon neste campo está na afirmação de que a mera tomada dos bens de produção pelos trabalhadores não basta para resolver o problema da alienação, uma vez que ela possui um caráter essencialmente técnico também, cuja manifestação física e psíquica no trabalhador é sua submissão *ao ritmo da máquina*, além da submissão à lógica do capital. Assim, a coletivização dos meios de produção só pode operar a redução da alienação "se for a condição prévia da aquisição pelo indivíduo humano da inteligência do objeto técnico individuado" (MEOT, p. 119). Ademais, o trabalho enquanto conceito representa apenas uma parte da relação possível do humano ao objeto técnico, e uma relação empobrecida, porque entendida como funcionalidade, ou seja, como realidade *comunitária*. A definição dos sujeitos pelo trabalho que exercem é comunitária

pelo simples fato de ser interindividual, ao passo que a técnica, tal como a entende Simondon, permite modos de relação ao mundo mais ricos, inventivos e, sobretudo, abertos.

O problema da alienação da cultura em relação à técnica é ampliado quando se trata de redes técnicas, que Simondon trata com o conceito de "naturalização". A naturalização designa o fato de que a evolução do objeto técnico o coloca cada vez mais em contato com potenciais da natureza, ou seja, ele ressoa de modo cada vez mais integrado com esses potenciais. O funcionamento do objeto técnico "integra" cada vez mais as leis da natureza, como na formulação de Barthélémy (2015, p. 217). Com as redes, de fato a realidade técnica é o meio de comunicação entre humano e natureza, no sentido dos potenciais; as redes técnicas se estabelecem em ressonância com as propriedades do território, oferecendo-se como meio de regulação entre os sistemas do humano e o meio físico em que estão assentados. A recíproca é a "artificialização" de seres vivos, como as flores das estufas (MEOT, p. 49) ou, atualizando o raciocínio, organismos transgêncios. No caso de redes técnicas, uma regulação alienada é aquela que polui, esgota territórios, conduz a catástrofes ambientais. O problema técnico e cultural deixa de ser uma questão de dirigir reproches à técnica moderna, destruidora de seu próprio meio, e passa a ser o desafio de reconstruir culturalmente a relação com a técnica e com todos os sistemas que concorrem para sua relação de intermediação entre as formulações sociopolíticas, econômicas, éticas etc., do humano, e seu meio físico associado.

4. As fases dos modos de existência

O pensamento de Simondon atinge seu ponto mais especulativo na terceira e última parte de MEOT, dedicada à "essência da tecnicidade" e conhecida como a "teoria das fases da cultura". Neste ponto, já não se trata mais da questão das técnicas e objetos técnicos, mas da capacidade inventiva e fabricadora que Simondon denomina *tecnicidade*. Um erro comum ao lidar com a teoria das "fases da cultura" é tratá-la como um desenvolvimento histórico ou cronológico, partindo de uma "unidade primitiva", associada à noção de magia, e desenvolvendo-se nas principais maneiras pelas quais o ser humano se relaciona com o mundo, isto é, com seu meio associado enquanto coletividade de sujeitos. O erro decorre, para Barthélémy, de não respeitar a distinção entre *gênese* e *história*. O que se propõe no texto é "uma interpretação genética generalizada das relações do homem e do mundo (...) para apreender o alcance filosófico da existência de objetos técnicos" (Barthélémy, 2015, p. 154). O objetivo é entender "o devir da relação do homem com o mundo" considerado como "um sistema de conjunto formado pelo homem e o mundo" (*idem*, p. 155), no sentido definido em ILFI e estudado acima: uma abertura da subjetividade psicossomática para o transindividual, uma ressonância entre um modo de vida marcado pelo desejo e os potenciais da natureza como sistema físico-químico. Simondon busca integrar e superar tanto as teorias que abordam *apenas* a adaptação do ser vivo (e do humano) ao meio quanto a noção de *elã vital* herdada

de Bergson, concentrada *apenas* nas possibilidades criativas da vida.

Simondon emprega também o termo *fase*, que, como vimos, é tomado de empréstimo da física. As descrições das fases que lemos em MEOT carregam o mesmo tipo de desdobramento que se verifica em outras partes de sua filosofia: um modo "menor que a unidade" e outro "maior que a unidade", isto é, aquilo que é interior ou inferior ao indivíduo (em dimensão) e aquilo que é exterior, ou maior do que ele; um meio cósmico e um meio biológico, e assim por diante. Simondon trata dos processos de individuação que se encontram na origem das gêneses de modos de estar no mundo que são, ou podem ser, perfeitamente contemporâneos entre si, como os sistemas filosóficos e as convicções políticas, os usos da técnica e as práticas da arte, as religiões e as instituições. Cada fase só pode ser apreendida e só tem sentido quando entendida em relação com as demais fases, porque revelam a resolução de um estado de sistema supersaturado. Se há *desfasamentos* nos modos de existência humanos, é porque há supersaturação, como ocorre com a teoria da individuação de Simondon em geral; a partir daí, a tecnicidade é um modo de existência humano *entre outros*, dos quais Simondon cita o modo religioso e o estético (MEOT, p. 151). Cada desfasamento consiste, portanto, em uma individuação, ou seqüência de individuações, no campo psicossocial, produzindo esquemas de conduta, sistemas de interpretação do passado e do futuro, modos de relação à finitude e à transcendência, rituais ligados à angústia do psiquismo que não basta a si próprio, que não coincide consigo mesmo, que postula sua própria transcendência e encontra resoluções para suas tensões e seus potenciais numa realidade que o ultrapassa e é seu meio associado. As fases, diz Simondon, se distinguem em "modo prático" e "modo teórico", o primeiro correspondendo ao que seria "menor que o indivíduo" e o segundo ao "maior que o indivíduo" em sua lógica da individuação. A cada fase corresponde um ponto central de articulação.

Por isso, a tecnicidade não pode ser entendida simplesmente como extensão do humano, ou mesmo como uma faculdade da mente inventiva humana, como se ela apenas amplificasse ou renovasse uma essência estática, anterior, plenamente individuada que poderia carregar o nome de "natureza humana". A tecnicidade é um regime de individuação a título completo, que resolve em normatividade, esquemas formalizados e iteráveis de conduta e de postura, uma ou diversas problemáticas da relação, isto é, do sistema formado pelo transindividual com o mundo e o corpo, a individualidade e a coletividade, a finitude e a sensação de duração como vetores da temporalidade.

4.1 Fase primitiva: a "unidade mágica"

A "fase primitiva" que se supersatura e demanda a resolução em duas novas fases (tecnicidade e religiosidade) é denominada "unidade mágica", embora sua definição tenha pouca relação com a magia. O sentido em que ela aparece é "o mais geral, (...) pré-técnico e pré-religioso, imediatamente acima de uma relação que seria simplesmente aquela do ser vivo como seu meio"

(MEOT, p. 156). A relação do ser vivo com o meio é carregada de afetividade e impregnada por significações, são essas significações que definem o que é, para um indivíduo vivo, seu meio; Simondon se refere aqui tanto ao espaço hodológico quanto às teses sobre o mundo vivido de Jakob von Uexküll, em voga no momento em que ele escrevia. Para Von Uexküll, o meio em que vive um animal é preenchido pelas significações que ressoam com a afetividade do indivíduo: só o calor do sangue ressoa para o carrapato; as flores são pontos privilegiados para as abelhas, que sobressaem no ambiente; moscas que voam por um quarto percebem mais intensamente os pontos onde há restos de alimentos do que todo o resto, ao passo que um cão percebe os pontos onde pode se deitar. Já é uma relação mediada, uma vez que produz diferenciais de significação no ambiente. Também o modo de reticulação que está logo acima da relação afetiva e de significação dos corpos com seus meios é mediada, como veremos com o ciclo da imagem: envolve a produção de entes semi-independentes e móveis que são as imagens – também, em seguida e a partir de um determinado nível de complexidade, objetos. Assim, a fase primordial da relação entre o humano e seu mundo já é uma relação mediada, povoada por objetos e implicando uma territorialidade.

Para Simondon, essa fase possui uma "organização implícita", porque a saturação afetiva já determina a distinção de figuras e fundos. A fase da "unidade mágica" pode ser dita uma primeira abertura espiritual para o transindividual, mas somente levando em conta que a espiritualidade exprime a tendência a dar forma a valores, constituindo uma orientação da temporalidade para o desejo e a ação. O mundo externo ainda não está segregado em objetos e sujeitos dedicados a finalidades precisas, mas é experimentado como meio e, sobretudo, como território, informado pelas significações do coletivo. Pelo território se espalha a rede privilegiada de pontos de troca entre o humano e o meio, “como se toda a potência de agir do homem e toda a capacidade do mundo de influenciar o homem se concentrassem nesses lugares e nesses momentos” (MEOT, p. 164). Como não se trata de uma lógica dos momentos sucessivos, mas de um processo interno e sincrônico da existência humana, é necessário compreender que pertencem ao modo da unidade mágica datas comemorativas e feriados, locais habituais de passar férias, pontos de reunião urbana, monumentos. São pontos, momentos e ritos de passagem, marcas de um ciclo, limites do que não pode ser ousado, interdições, tabus, rituais, expurgos. Simondon discorre sobre as ambições de alpinistas, exploradores e outros indivíduos que se dirigem para lugares marcantes da natureza (ou das cidades) como executores dos gestos que remetem a essa fase, e que contêm um desejo de "tornar legítimo para uma comunidade um ato individual" (MEOT, p. 166).

Na vida civilizada atual, vastas instituições dizem respeito ao pensamento mágico, mas são escondidas por conceitos utilitários que as justificam indiretamente; trata-se em particular dos feriados, festas, férias, que compensam pela carga mágica a perda do poder mágico que a vida urbana civilizada impõe. As viagens de férias, consideradas como devendo proporcionar repouso e distração, na verdade são a busca dos pontos-chave antigos ou novos; esses pontos podem ser a grande cidade para o rural, ou o campo para o morador da cidade, mas em geral não é qualquer ponto

da cidade ou do campo; é o riacho ou a alta montanha, ou a fronteira que atravessamos para ir a um país estrangeiro. As datas tornadas feriados são relativas aos momentos privilegiados do tempo; às vezes, pode existir um encontro entre os momentos singulares e os pontos singulares. (*idem*, p. 167)

Observe-se que Simondon não se refere nem à "permanência" do pensamento mágico, nem ao retorno a ele. Mesmo o mundo racionalizado e urbano exercita a importância e a centralidade da reticulação do mundo a partir de pontos-chave, mas a percepção ou a compreensão diretas desse modo de se pôr no mundo pode ser ofuscada por outras lógicas. Uma argumentação tecnófoba poderia estimar, como tantas estimam, que se trata de um ofuscamento causado pela ênfase técnica, ou tecnológica, do mundo industrial. A inovação de Simondon está em argumentar que, ao contrário, trata-se de uma alienação que resulta do mau entendimento do próprio lugar da técnica e das operações que ela realiza; o ofuscamento ocorre quando imperativos de outra ordem são introduzidos sem mediação na fase técnica, que também se introduzem no estado da "unidade mágica". O segundo ponto a observar é que a noção da "reticulação do território" aparece pela segunda vez em Simondon, após as redes técnicas, que operam de maneira mediada um processo de reticulação. É por isso que a tecnicidade das redes possui um aspecto semelhante à dialética, ao operar um "retorno" sobre a natureza que já havia sido reticulada pelo modo de existência mágico. Vê-se assim que há ao menos dois campos em que a marcação direta de pontos-chave no mundo natural caracteriza a atuação do psiquismo, do coletivo e do transindividual. Não há, porém, motivo para se ater a esses dois campos, levando-se em conta que outras modalidades de organização do modo de existência também se organizam na forma de redes. É o caso das instituições jurídico-políticas, dos sistemas econômicos (financeiros e comerciais), das línguas.

O que não está presente nessa fase, para Simondon, é a especialização de objetos e sujeitos (com letra maiúscula: "Objetos" e "Sujeitos", acrescenta Barthélémy). Quando pontos e momentos privilegiados de interação do humano com o mundo se autonomizam, tornam-se objetos, separáveis do território, móveis, transportáveis, pode-se falar em objetos técnicos. Os objetos técnicos também são modos de interação com o mundo, mas abstraídos da relação direta com o território, ou seja, com o fundo do qual são figuras, para empregar a linguagem da teoria da forma. Assim, o que o objeto técnico retém do ponto-chave é a eficácia operativa, o "esquematismo das estruturas" (MEOT, p. 169), e é assim que o ponto elevado se torna torre de observação, fortaleza ou farol.

4.2 Tecnicidade e religiosidade

A tecnicidade, ao segregar objetos individuados, produz uma objetividade autônoma, correlata de uma subjetividade igualmente autônoma que aparece para Simondon como definidora da religiosidade. Os pontos-chave se autonomizam como ferramentas e instrumentos, mas o fundo reticulado adquire o aspecto de transcendência universalizante. A particularidade das formas técnicas age perante um fundo igualmente engendrado de transcendência. Como os objetos são

autônomos, agem diretamente sobre o espaço em que são usados, deixando o fundo, que para o pensamento mágico está reticulado a partir dos pontos, livre, desvinculado, dotado de uma amplitude que o gesto local da técnica não alcança. Assim, “[e]sta defasagem da mediação em caráter figural e de fundo traduz a aparição de uma distância entre o homem e o mundo; a própria mediação (...) se objetiva na técnica e se subjetiviza na religião, fazendo aparecer no objeto técnico o primeiro objeto e na divindade o primeiro sujeito” (MEOT, p. 168). À objetificação dos pontos-chave corresponde o tornar-se sujeito do fundo, sob a forma de deuses, heróis e sacerdotes.

Tecnicidade e religiosidade são “fases fundamentais do modo de existência do conjunto constituído pelo homem e o mundo” (MEOT, p. 159), uma vez que o pensamento mágico designa um estado logicamente anterior ao desdobramento das fases. Dizer da tecnicidade que é uma fase do modo de existência do humano em seu mundo implica em fazer da técnica o vetor de uma afecção do vivente psicossocial, dos corpos que se individualizam psiquicamente e coletivamente, produzindo estruturas de sobrevivência e inter-relação, mediante construções técnicas, tanto mentais quanto em objetos físicos, que prolongam seu ser e contêm uma realidade humana como um todo. O mesmo vale para o modo de existência religioso, capaz de determinações dos comportamentos e das posturas, por meio da formulação de uma série de normas e, sobretudo, valores.

Mas se o pensamento mágico não basta para marcar a unidade da existência do humano, também deve haver um ponto intermediário entre as fases, uma vez que as relações de fase implicam uma estrutura triádica, com o “centro obscuro” esquecido pelos substancialismos e as lógicas que, fiéis ao princípio do terceiro excluído, privilegiam os extremos. Para exercitar a referência à unidade mágica, diz Simondon, as fases técnica e religiosa implicam também um “ponto neutro”, que é o pensamento estético. Os objetos estéticos são apreciados pela beleza, mas também pela referência a algo que não é nem apenas de ordem funcional e técnica, nem apenas de ordem universal e subjetiva, como no culto religioso. Com efeito, o objeto estético possui um grau de particularidade e independência que o torna semelhante ao objeto técnico, mas também faz referência a algo de atemporal e mais amplo, como ocorre com os objetos da religiosidade.

Novas defasagens, que articulam a subjetividade e objetividade, universal e particular, técnico e religioso, formam correlativamente (não sucessivamente) os modos estético, científico, filosófico e de moral prática. A partir do pensamento técnico se introduz na unidade primitiva um modo de considerar as operações como separadas em unidades, que se encadeiam para formar um processo. A partir do pensamento religioso se introduz na mesma unidade o modo de pensar gestos e operações como partes de uma totalidade que tem precedência sobre elas – que é abstrata, já estava presente antes que surgissem as cadeias operativas e perdurará além delas. Os modos correlativos de pensar a realidade humana, que, tomados à parte, são sempre mais pobres que o pensamento mágico, pois são parciais, têm suas próprias tensões, que se transmitem, primeiramente,

para a ética e a ciência (desdobradas diretamente a partir da técnica e da religiosidade), e em seguida para as demais fases. Se há novos desdobramentos de fases, é porque também a tríade técnica-estética-religião se envolve em supersaturações; as possibilidades da técnica e as da religião se supersaturam. Afinal, gestos técnicos podem falhar, exigindo capacidades de julgamento e a transmissão, pela expressão e pela linguagem, desses julgamentos, que determinam se um gesto técnico é adequado ou não, tanto no plano prático de um gesto individual quanto no teórico dos gestos possíveis. O mesmo vale para a religião, em que surge a possibilidade de julgar situações, reais ou hipotéticas, e de suscitar problemas de interpretação universais, que também implicam formas de expressão e comunicação. Ambos os modos de existência são capazes de extrapolar o imediatamente real e explorar o campo das virtualidades, projetando esquemas do mesmo modo que o ser vivo projeta os esquemas de ação de seu corpo e os coletivos projetam seus esquemas mentais e sociais sobre situações que não estão presentes. Assim, tanto a técnica quanto a religião adquirem modalidades práticas e teóricas: a religião precisa recorrer à teologia e a técnica às ciências.

Dessa afirmação não decorre que a ciência seja um mero componente da realidade técnica, mas que as tensões que levam à formulação de um modo científico de pensar estão implicados pelas imperfeições do modo técnico, que se baseia nas estruturas figurais, sem conseguir formular enunciados de grande porte a respeito do fundo, daquilo que é universal. De modo correlato, o modo prático do pensamento subjetivo, fundado sobre o modo religioso, deve empregar esquemas figurais de ação e postura, que a universalidade teológica não é capaz de fornecer, a tal ponto que a moral prática não é um mero componente do pensamento religioso, mas surge a partir de tensões, notadamente a tendência à figuralidade, presentes nessa fase.

4.3 O pensamento reflexivo: centro obscuro

O ponto neutro que surge como necessário para sintetizar a unidade dessas fases, remetendo tanto à estética quanto ao pensamento mágico primitivo, deve ser um pensamento reflexivo, que consiga apreender o caráter ao mesmo tempo teórico e prático tanto da atividade técnica, com suas normatividades de esquema, quanto das formulações religiosas, com sua normatividade universal ou transcendente. Para Simondon, esse é o papel que cabe à filosofia. Simondon pensa uma filosofia que se constituiria como formadora de cultura, justamente por ser capaz de fazer a mediação entre figura e fundo, entre modo teórico e modo prático, entre esquemas e gestos locais e operações e estruturas transcendentais. Em outras palavras, "a filosofia seria, assim, construtiva e reguladora da cultura, traduzindo o sentido das religiões e técnicas em conteúdo cultural" (MEOT, pp. 212-213).

Para os fins deste estudo, vale se concentrar no modo como Simondon pensa a passagem lógica da intermediação de cada fase, sobretudo técnica, entre o ser humano (entendido como vivo e psicossocial) e o mundo *natural*, ou seja, o território físico-químico, para uma intermediação com o

próprio mundo humano, ou seja, com o ambiente de subjetividades e grupos de exterioridade em que se desenvolve a problemática do transindividual. Simondon, repensando o problema da alienação da técnica como inerente à alienação do humano, conduz a repensar também quais são as linhas de demarcação dessas duas atuações possíveis, ou seja: em que se distingue a ação da técnica sobre um território, entendido como abstraído de sua relação com o humano, da ação da técnica sobre os corpos e os coletivos, entendidos como abstraídos de sua relação com o território? A tradição da crítica moderna à técnica, que encontramos em autores como Ellul, Heidegger, Marcuse, Adorno e Horkheimer se concentra no problema da aplicação *pelo humano e sobre o mundo*; essas críticas revertem a *celebração* moderna da técnica, que redundava na ambição cartesiana de fazer do humano "mestre e possessor" da natureza. Simondon, porém, pensa em termos de mediação *entre* o humano e o mundo, definindo modos pelos quais os grupos humanos existem efetivamente, no mundo. Se, de fato, a perspectiva moderna de ação técnica sobre o mundo exprime uma maneira defeituosa com que o humano pensa sua própria tecnicidade, então também exprime uma maneira defeituosa de pensar-se a si próprio. A técnica alienada da cultura, que pode agir *sobre* o mundo de maneira destrutiva, é também a técnica alienada que pode agir *sobre* o homem.

A técnica, tanto alienada quanto integrada à cultura, tem um papel no mundo humano, uma vez que este é o mundo dos sujeitos, dos grupos e do transindividual. Há uma continuidade inextirpável entre a ação no mundo natural e a ação no mundo humano. Assim, escreve Simondon, "[a]pós a elaboração do mundo natural, o pensamento técnico se volta para a do mundo humano, que analisa e dissocia em processos elementares, depois reconstrói segundo esquemas operatórios" (MEOT, p. 214). Como essa atividade se dá numa realidade preta de potenciais e já desdobrada em diversas fases, "[a] essas técnicas do mundo humano correspondem tipos de pensamento que portam também sobre o mundo humano, mas tomado em sua totalidade" (*idem*). As técnicas do humano são análogas às técnicas do mundo, operando por decomposição de partes e encadeamento lógico, assim como "os modos de pensamento que assumem a função de totalidade (...), os grandes movimentos políticos de alcance mundial, são análogos funcionais das religiões" (*idem*). Simondon comenta que os grandes sistemas explicativos do mundo não são denominados religiões porque "o costume" ou "a tradição" reservou esse nome para os "tipos de pensamento contemporâneos das técnicas de elaboração do mundo" (*idem*). No entanto, seu funcionamento é análogo ao das religiões no sentido de proporcionar uma compreensão de conjunto e que transcende as configurações imediatas do campo psicossocial, a princípio podendo ser reelaborados para servir a interpretações de novas situações, ou seja: são sistemas que carregam valores e orientam a produção de normas.

Em resumo, diz Simondon:

Como as antigas técnicas e as antigas religiões, que provinham da ruptura da reticulação mágica do mundo natural, as técnicas humanas e os pensamentos políticos procedem opondo-se uns aos outros; as técnicas operam sobre o homem por meio de objetos figurais, pluralizando-o e estudando-o como

cidadão, como trabalhador, como membro de uma comunidade familiar; são justamente os elementos figurais que retêm essas técnicas (...); elas transformam as atitudes em elementos estruturais (...). Os pensamentos sociais e políticos, em vez de analisar o homem, classificam-no, e o julgam, fazendo-o entrar nas categorias definidas por qualidades e forças de fundo (...). (MEOT, p. 215)

Há técnicas de manejo humano como há sistemas de explicação do mundo, correspondentes a novos desdobramentos de fase da técnica e da religiosidade. A sublinhar está a questão da normatividade, recorrente nas preocupações de Simondon. Assim, tanto a religião quanto a técnica são capazes de produzir normatividades, ainda que uma no nível do objeto, a outra no nível do universal; não são as únicas. Como vimos ao longo deste capítulo, em diversos pontos Simondon manifesta seu desconforto com tendência de redução da análise da realidade social a partir dos aspectos *funcionais* ou *comunitários*. A funcionalidade, associada à redução das relações no social a meras interações de indivíduos isolados, sem individuação conjunta, também ecoa em sistemas morais fechados e controladores. Ora, ao tratar das técnicas do humano, Simondon chama a atenção para o seguinte fato (MEOT, p. 215):

As técnicas operam sobre o homem por meio de caracteres figurais, pluralizando-o e estudando-o como cidadão, como trabalhador, como membro de uma comunidade familiar; são de fato os elementos figurais que essas técnicas retêm, e em particular critérios como a integração aos grupos sociais, a coesão dos grupos; elas transformam as atitudes em elementos estruturais, como o faz a sociometria, ao transformar as escolhas em linhas do sociograma³⁷.

E, correlativamente, sobre os sistemas sociais, Simondon afirma (*idem*):

Os pensamentos sociais e políticos, em vez de analisar o homem, o classificam e o julgam, fazendo-o entrar nas categorias definidas pelas qualidades e as forças de fundo, como as religiões classificam e julgam fazendo cada indivíduo entrar na categoria do sagrado e do profano, do puro e do impuro. E assim como as religiões se rebelam contra a profanação pelas técnicas do caráter sagrado de certos lugares e de certos momentos, impondo às técnicas, sob forma de proibições, o respeito desses lugares e desses momentos (por exemplo com os feriados), também os pensamentos sociais e políticos, mesmo quando se opõem entre si, limitam as técnicas do homem e as obrigam a respeitar sua realidade, como se as técnicas do homem fossem ímpias, contrárias ao respeito da totalidade.

No plano prático como no plano teórico, na escala mais estreita como na mais ampla, as fases da "técnica do homem" e dos "sistemas sociais e políticos" estabelecem normas pelas quais os esquemas sociais, mentais e mesmo corporais podem ser, por um lado, efetivados, e por outro, compreendidos. O vínculo entre compreensão e efetivação é estreito: em se tratando dos modos de existência psicossociais, o saber não é contemplação, mas tomada de forma e, portanto, orientação da ação. Esta constatação diz respeito tanto às grandes doutrinas políticas quanto às grandes teorias, recolocando o problema da unificação das teorias do humano com que se abriu este capítulo. Pensar em termos de individualismo metodológico, particularmente do "agente econômico", abre caminho para constituir institucionalmente esse personagem e o fundo social que o acompanha, com a "mecânica da utilidade e do interesse" (expressão de Stanley Jevons). De outro lado, pensar em

37 Simondon se refere aqui às técnicas de psicodrama desenvolvidas por J.L. Moreno.

termos de materialismo histórico orienta decisões partidárias e interpretações históricas. Assim, ao mesmo tempo em que se enunciam análises positivas, também se constituem técnicas de classificação das atitudes, que podem se cristalizar em sistema educativo, em leis e mesmo em princípios morais. Oriundos de distintas fases pelas quais o modo de existência da humanidade se diferencia e se reintegra, tais sistemas, no plano técnico como no fundo, podem ser modificados, e de fato o são, historicamente; na medida em que uma nova problemática surge, pode-se tomar consciência das insuficiências de todo um sistema, ainda que sua estrutura de sistema, com esquemas de interpretação e formação educativa, seja tão profundamente arraigada a ponto de resistir às novas estruturas que seu estado de supersaturação demandaria.

Para Simondon, o problema das técnicas do humano como dos sistemas sociais e políticos é que não se conformou um pensamento capaz de tomá-los a partir do ponto central de articulação, como, em sua descrição, faz a estética no caso das fases técnica e religiosa. Para Simondon, esse seria o papel da filosofia no mundo contemporâneo. De fato, a missão que Simondon prescreve à filosofia é de enorme complexidade. O centro articulador entre as técnicas do humano e seus grandes sistemas sociais não pode se colocar "apenas" nesse ponto, porque "o mundo humano está vinculado ao mundo natural" (MEOT, p. 216). O pensamento filosófico deve estar à altura de restabelecer a ligação de "todas as funções elementares e todas as funções de conjunto" (*idem*). A filosofia deve, por esse prisma, ser capaz de discorrer, para cada problema, sobre o alcance mágico, político, social, científico, ético, técnico, religioso e estético. Simondon está consciente das dificuldades contidas em sua proposta, citando a divisão do sistema kantiano em teórico (na *Crítica da Razão Pura*) e prático (na *Crítica da Razão Prática*), sendo que Kant também integrou um terceiro plano, estético, ao seu problema, na *Crítica do Julgamento*. Assim, Simondon identifica no kantismo a mesma busca por integrar dimensões por meio de um eixo articulador que estabeleça a relação de relações. No entanto, Simondon não avança na confrontação com o kantismo, deixando em aberto o modo preciso como o pensamento reflexivo articula o prático e o teórico.

Ainda assim, qual seria o modo mais eficaz de responder à injunção de Simondon, dentro das possibilidades de uma pesquisa filosófica limitada por uma orientação ontogenética, transdutiva e calcada na relação com os objetos concretos que se busca conhecer? Ou seja, como se assegurar de que o pensamento filosófico, como manifestação dos potenciais de esquematização mental da cultura humana, não acabe por se desequilibrar e alienar, por estabelecer um discurso de cultura que deixa de fora fases do modo de existência humano que são tão essenciais como a técnica, na denúncia de Simondon? Ora, este continua sendo o problema da teoria unificada das ciências humanas, que o filósofo compara à axiomatização das ciências da natureza e propõe resolver por meio da introdução de um pensamento do campo, da energia, da informação e da metaestabilidade. Assim, o pensamento do humano deve pensar suas tomadas de forma (hipóteses, teoremas etc.)

sempre a partir da constatação de que o problema humano é um problema de potenciais da natureza entendida como *physis*, ou como multiplicidade de *physeis*. Todo esquema social ou mental está em relação constitutiva com esquemas corporais, por sua vez orientados por tropismos e colocando em operação sua tríade de percepção, ação e desejo. O social é, portanto, um âmbito de sujeitos cujos mundos se recortam, diferenciando-se e integrando-se a partir de invenções de esquematismos constitutivos de grupos de interioridade, sem por isso abdicar da abertura para configurações do campo psicossocial. As tendências de valores e sua concretização em normas constituem manifestações da inventividade transindividual que não é independente dos corpos envolvidos. Ao analisar discursos científicos, filosóficos, morais ou outros, é preciso ver neles como lidam com a multiplicidade de fases do modo de existência dos corpos no psicossocial, dos sujeitos no mundo; e, se determinado discurso deixa de fora aspectos importantes de seu próprio impacto sobre o mundo assim descrito, é preciso explicitá-los, tratá-los como técnica, como modo de ação sobre a realidade, e não simplesmente como doutrina fria e anódina. Tudo isso consiste em pensar cada domínio de modo alagmático, procurando nas estruturas e formas os processos que põe em relação.

Conclusão do capítulo

Este capítulo se abriu com a sugestão de Simondon de que é necessário buscar uma unificação das ciências humanas, a exemplo da axiomatização que obtiveram as ciências naturais. Ao final deste exame do pensamento psicossocial de Simondon, pode-se lançar a pergunta sobre o encaminhamento dessa proposta: com os escritos do próprio filósofo, até que ponto chegou a unificação? Parece seguro dizer que o processo está longe de concluído. Simondon é bem-sucedido na demonstração de que o pensamento processual (transdutivo) pode servir para retrabalhar e integrar teorias dos diversos campos do saber sobre o humano, reforçando o impulso começado pela cibernética. Os argumentos de Simondon também são poderosos na crítica ao individualismo metodológico e suas variantes, revelando que pensar fenômenos sociais a partir do comportamento individual postulado conduz a distorções. Simondon também reinsere a relação entre corpo e mente num quadro mais amplo de relações entre mundo físico e mundo social, sem que se percam as particularidades de cada um (este ponto é reforçado pelo ciclo da imagem). No entanto, o que o próprio Simondon tem a oferecer em seus escritos são diálogos transdisciplinares com as disciplinas tais como são feitas correntemente; são diálogos fecundos e de grande peso filosófico, mas não são uma refundação epistemológica ampla das atividades desses cientistas. Nesse sentido, a integração das ciências seguiu sob a forma de projeto, ou antes, intenção.

Por outro lado, embora a obra de Simondon como um todo tenha permanecido em grande medida na sombra até sua retomada póstuma nos anos 1990, são visíveis alguns pontos em que o projeto integrador fez seguidores, para além da mera influência filosófica direta, como com

Deleuze. A antropologia simétrica defendida por Latour, por exemplo, é informada em boa medida pelas provocações de Simondon, como se vê, sobretudo, pelas citações diretas encontradas na *Investigação sobre os Modos de Existência* (2012) – já o título contém uma referência a Simondon. A busca de elementos híbridos que realizem a comunicação entre diferentes esferas do mundo físico e vivido, em Latour, recorre fortemente ao caráter ontogenético da filosofia de Simondon.

Barthélémy define a filosofia de Simondon como "enciclopedismo genético" (Barthélémy, 2008). É uma definição eficaz, uma vez que Simondon expressava admiração pelos "momentos enciclopédicos" da história do saber, notadamente o Renascimento e o Iluminismo que de fato produziu a *Enciclopédia* com Diderot e d'Alembert (*cf.* MEOT, pp. 92-106). Ademais, a inclusão do caráter *genético* do pensamento, exigência do pensar transdutivo, conduz ao imperativo de romper a compartimentalização do saber característica da modernidade científica, rumo à investigação simultânea dos determinantes de fenômenos díspares. Este enciclopedismo difere, portanto, por orientar epistemologicamente a resposta àquilo que Latour define como crise e superação da constituição moderna, ou seja, ao momento em que os fenômenos a analisar são tão complexos, determinados de tantos modos diferentes simultâneos, em suma, são *polifásicos*, que o saber deve ser capaz de costurar as relações em que se dão essas multiplicidades de determinações. Portanto, o enciclopedismo genético é o enciclopedismo do real polifásico, e é nesse sentido que a filosofia de Simondon pode orientar a integração das ciências humanas.

Tendo examinado os conceitos em operação nas determinações do campo psicossocial, a partir da teoria simondoniana do transindividual, a investigação pode avançar para os dois pontos restantes, no pensamento do autor, que orientam esta investigação sobre a moeda. Como vimos, a invenção é uma dimensão central da vida social em Simondon, e a técnica é uma sede capital da invenção. Vimos também como Simondon deriva o tema da *tecnicidade* do transindividual; este será um componentes mais relevantes da filosofia de Simondon para a análise subsequente da moeda, uma vez que põe em relação o aspecto instrumental e propriamente técnico da moeda com seu aspecto institucional, afetivo, com ares de transcendência. No capítulo seguinte, veremos como as temáticas do transindividual, da técnica e dos grupos se articulam, não por meio da linguagem, faculdade que a virada linguística, estruturalismo em particular, pôs no centro da reflexão do humano, mas a partir da atividade imaginativa, intrinsecamente vinculada ao corpo e ao desejo.

Capítulo 3: O ciclo genético da imagem

Em suas principais obras sobre a técnica Simondon enfatiza o problema dos *objetos técnicos* e, em particular, da *máquina*, tratada como ponto central na relação entre o homem e o mundo. A máquina, diz o filósofo, está "entre a comunidade e o indivíduo isolado sobre si próprio", ela "é aberta sobre o mundo" e "vai além da realidade comunitária para instituir a relação com a Natureza" (ILFI, p. 527). Por isso, seu pensamento é empregado intensivamente no estudo do mundo industrial, além de, prospectivamente, em investigações sobre o universo digital. Autores como Paolo Virno, Matteo Pasquinelli e Bernard Stiegler também aproveitam o trabalho de Simondon para iluminar a ação das tecnologias contemporâneas, digitais em particular, sobre o próprio corpo humano, questão que ganha em relevância com o advento de biotecnologias e mecanismos protéticos (*cf.* Garcia dos Santos, 2009). É recente, porém, a discussão sobre o estatuto, na obra de Simondon, dos objetos externalizados *em geral*, sejam objetos físicos (não apenas técnicos, mas também sagrados ou estéticos), sejam idéias, conceitos, valores e normas etc. O papel dessas estruturas e operações externas, como extensões da realidade humana (física e vital) e portanto componentes indelévels da noção de transindividual, é determinante para a sustentação do próprio conceito de transindividual e, por extensão, das aplicações que possa ter, seja no estudo da realidade técnica contemporânea, seja nos seus desdobramentos sociais e políticos.

Um dos motivos pelos quais o tema dos objetos, conceitos e imagens externos na obra de Simondon recebeu pouca atenção entre seus comentadores e exegetas é a relativa pouca ênfase que recebem nos textos de ILFI e MEOT. Um elemento crucial na conexão entre o devir psicossocial e a tecnicidade no pensamento de Simondon não é plenamente desenvolvido nesses textos: a questão da imagem, em seu vínculo com a imaginação, a invenção, a percepção e o pensamento operatório. Esses conceitos, que aparecem ao longo da obra de Simondon, são intimamente ligados. Portanto, para incorporar à doutrina essa temática em seu pleno vigor, é preciso recorrer aos cursos ministrados na década de 1960, publicados em livro a partir de 2006. Para resgatar o papel da imagem em Simondon, o curso a investigar é o do ano 1965-1966, publicado em 2008 como *Imagination et Invention*. O curso *IetI* preenche lacunas na obra conhecida de Simondon e permite uma articulação mais estreita entre a técnica e a individuação psicossocial. O ciclo genético da imagem desenvolvido nas quatro partes do curso compreende uma atividade imaginativa que perpassa o corpo do ser vivo, para chegar à invenção nos domínios da técnica, da estética e das religiões. O papel da imagem na constituição do objeto enquanto dotado de significação para uma coletividade abre a filosofia de Simondon a possibilidades de aplicação que ele mesmo não explorou ou deixou apenas sugeridas, sobretudo ao tratá-las segundo seus modos de relação com o problema específico da técnica e da tecnicidade: a normatividade legal, os imperativos de ordem econômica, a formulação de normas e valores.

Em 2010, Jean-Hugues Barthélémy discorre sobre o “teor teórico dos cursos de Simondon”, referindo-se não apenas a *IetI*, mas também ao curso sobre a percepção do ano anterior. Para Barthélémy, *IetI* é “a publicação póstuma mais importante de Simondon” (2010, p. 14), pois propõe uma “reforma teórica” tão ambiciosa quanto as de MEOT e ILFI. O ciclo da imagem, partindo da motricidade do ser vivo, atravessando a percepção, superando-a pela formalização simbólica e concretizando-se em invenções e objetos, “define uma encruzilhada de temática psicológica no seio do *corpus* ao mesmo tempo *epistemo-ontológico* e *tecnológico* de Simondon – como a *Crítica do Julgamento*, (...) de Kant, definia a encruzilhada das [outras duas críticas]” (*idem*, p. 15). Com efeito, o ciclo da imagem tem papel de “centro obscuro” na explicação de como se relacionam os dinamismos tropísticos da afetividade e do desejo, com seus esquemas corporais e mentais, e a ampla variedade de fases do modo de existência dito “cultural”, todos eles dotados de tendências comunitárias e sociais, assim como de abertura para o transindividual. Pela leitura apenas das duas teses, não se compreende como Simondon passa do estabelecimento de grupos de interioridade à complexidade do modo técnico de estar no mundo, nem tampouco do caráter igualmente construtivo e inventivo das demais fases, que respondem por modos indutivos, dedutivos e transdutivos de pensamento e ação, e que sobretudo interagem, trocando esquemas entre si, influenciando-se e produzindo normas de conduta intermediários. O que não se consegue descrever por inteiro, a partir dessas duas obras, é o aspecto que assumem esses esquemas intermediários, se não são propriamente “objetos” técnicos, estéticos ou sagrados. A articulação de todas essas problemáticas é realizada, pois, pelo ciclo genético da imagem. Simondon anuncia a “apresentação de uma teoria” (*IetI*, p. 3), revelando sua ambição e sugerindo a necessidade de articular o texto com as obras publicadas, para completá-las. Segundo Alloa (2015, p. 357), o curso *IetI* proporciona “uma resposta a um problema teórico que atravessa toda a ontologia da individuação de Simondon (...): como se articula a relação entre o indivíduo e o que o cerca?”. Para Alloa, ILFI enuncia as questões ontológicas (ou antes, ontogenéticas) dessa relação, mas é em *IetI* que encontramos os detalhes, que ele não pode precisar “sem recorrer à mediação da imagem” (*idem*, p. 357). De fato, para entender o alcance das teses de Simondon acerca do social, aí inclusos os temas da técnica e da invenção, é preciso explorar o papel crucial do conceito de imagem, a partir de seu “ciclo genético”.

Como definição geral, pode-se dizer que a imagem, tal como a entende Simondon, é a primeira forma dotada de estabilidade, mas também de ressonância, a vincular a individuação do vivo a seu meio e um sujeito a seu mundo. Por isso, diz Simondon, descrevendo mais sua própria forma de pensar do que as doutrinas alheias que discute no curso, todas as diferentes vertentes das teorias sobre a percepção estudadas no curso do ano anterior³⁸ se referem não a objetos de natureza diferente – símbolo, percepção, desejo –, mas a uma mesma atividade, em seus diversos pontos de

38 Publicado em 2013 como *Cours sur la Perception*.

atuação e desenvolvimento. Essa atividade é aquela pela qual o sujeito “gera sinais que servem para antecipar, depois receber e enfim conservar e ‘reciclar’ na ação os sinais vindos do meio” (IetI, p. 4). É uma atividade “endógena, [que] existe tanto em presença do objeto (na percepção) quando antes da experiência, antecipação, ou depois, como símbolo-memória” (*idem*). Assim, o ciclo abarca a problemática do filósofo desde as primeiras instâncias da individuação biológica, cujas incompatibilidades lançam a semente do psiquismo, culminando na inventividade do psicossocial constantemente problemático, no isomorfismo de seus modos de existência: técnico, religioso, estético, reflexivo. A invenção é o último ponto do ciclo, que relança o ponto inicial, de modo que a primeira instância da invenção é a invenção de imagens, que significa a criação de novos tropismos, novas modalidades de ação e percepção para os corpos, resolvendo inventivamente os problemas com que a carga pré-individual, desejante, dos sujeitos se depara. A imagem permite compreender a relação do corpo ao devir e sua temporalidade, da maneira como se articula com a temporalidade do coletivo. O ciclo permite articular conceitos tratados até agora, como "esquema corporal" ou "fases da cultura", com a gênese de objetos, as redes de pontos privilegiados e a constituição de grandes conjuntos técnicos. Veremos, a partir daí, como a interação de ressonância entre imagens, sistemas e corpos é indispensável para a compreensão de qualquer um deles.

1. A imagem como atividade

Ao introduzir o curso *IetI*, Simondon anuncia que defenderá a “hipótese de uma exterioridade primitiva das imagens em relação ao sujeito” (IetI, p. 7), o que implica que, em qualquer escala de individuação de que se trate, é possível vislumbrar o germe de uma produção de imagens desde que haja afetividade, ou seja, desde que haja um indivíduo vivente. Isso ocorre porque o campo da produção dessas imagens é, precisamente, aquele em que se desenvolve uma “realidade intermediária entre sujeito e objeto, concreto e abstrato, passado e presente” (*idem*), de modo que a fixação do esquema coerente de relações que recebe o título de *imagem* já implica o surgimento e a operação de uma nova *polaridade* da qual é ponto central. Também está anunciada, na passagem citada, a tese do papel crucial da imagem na relação entre psiquismo e mundo, bem como na enunciação da temporalidade e da história. Cabe observar que Simondon se referia à individualidade do objeto técnico a partir do mesmo modo de raciocínio, ou seja, por seu caráter destacável e parcialmente independente em relação ao sujeito. Como em outros momentos de sua argumentação, também aqui se encontra a noção da ampliação da ressonância energética, obtida ao custo da perda de estabilidade e permanência. Como vimos, Simondon diz³⁹ que os viventes cada vez mais complexos e menos completos necessitam seres e objetos mais estáveis e permanentes. Essa necessidade, que caracteriza o potencial de engendrar normas e o dinamismo da vida que se

39 *ILFI*, pp. 152-153.

perpetua pela invenção, se desdobra em novos eixos, envolvendo as imagens e objetos também em relação transdutiva e com ressonância energética. Essa particularidade da vida psíquica, ao mesmo tempo psicossomática (meio de interioridade) e psicossocial (meio de exterioridade), faz com que a imagem se coloque, na doutrina do autor, como abertura para a temporalidade. Por meio das imagens, o psiquismo retém experiências, mas também antecipa, atualiza-se como ser de protensão. Com efeito, para Stiegler⁴⁰, autor influenciado por Simondon, as técnicas que constituem o mundo, particularmente o mundo contemporâneo, consistem em exteriorizações protéticas da memória, cristalizadas em sistemas de objetos externos que, por sua vez, também agem de modo a condicionar a própria experiência do sujeito do qual foi exteriorizado.

Tomemos como ponto de partida o resumo da teoria da imagem que Simondon oferece. Ele diz da imagem que é um “subconjunto relativamente independente no interior do vivente sujeito” (*IetI*, p. 3), começando como “facho de tendências motrizes” que antecipam o encontro com o objeto e tornando-se, na medida em que o vivente interage com o meio, “sistema de acolhimento dos sinais incidentes”, que permite à atividade perceptivo-motriz “exercer-se de modo progressivo”. Por fim, “quando o sujeito está novamente separado do objeto, a imagem, enriquecida com aportes cognitivos e integrando a ressonância afetivo-emotiva da experiência, torna-se símbolo” (*idem*). A independência relativa da imagem já é um processo genético. Os modos de interação descobertos pelo corpo como capazes de ressoar com o meio (a partir das tendências motrizes) gradualmente adquirem a capacidade de informar atividades futuras, para em seguida modificar outras imagens, e por fim se situarem como realidade pertinente ao mundo, como exterioridade para o sujeito, abstrata, mas também capaz de informar atitudes e comportamentos, tanto do ponto de vista psíquico individual como do ponto de vista dos grupos. As imagens constituem redes de significação, do mesmo modo que as redes técnicas e em interação com elas. Simondon ressalta também a carga afetivo-emotiva que enriquece a imagem; ela é saturada e portadora de desejo, de modo que a rede de imagens é um campo significante de desejo disseminado, ressoando em conjunção com a *physis*. Pode-se postular a partir daí que uma fenomenologia das redes técnicas deve incluir a questão dessas interações entre imagens-símbolos e objetos técnicos, constituindo uma psicossociologia não apenas da tecnicidade, mas também da imagem.

Por ora, é importante frisar que, uma vez todas as etapas superadas, não se pode afirmar que uma individuação do sujeito, que passaria pelas imagens e pelos objetos, esteja completa. O que pode ser afirmado é que um ciclo determinado encerrou sua capacidade de resolver os conflitos com que o indivíduo vivo, em sua afetividade, se confronta. Assim (*IetI*, p. 3),

Do universo de símbolos interiormente organizado, tendendo à saturação, pode surgir a invenção, que é a encenação de um sistema dimensional mais potente, capaz de integrar mais imagens

40 Cf. (Stiegler, 1994) e (Stiegler, 1996). Para uma introdução em português a Stiegler, cf. (Pinto Neto, 2015).

completas segundo o modo de compatibilidade. Após a invenção, quarta fase do devir das imagens, o ciclo recomeça, por uma nova antecipação do encontro com o objeto, que pode ser a sua produção.

São claros os vínculos com a problemática da individuação em *ILFI*. O ciclo da imagem descreve processos que a tese de Simondon situa no cerne do transindividual, em que se constituem as personalidades por meio de categorias que definem grupos de interioridade, por oposição a grupos de exterioridade. As primeiras fases do ciclo dizem respeito à capacidade de um corpo para responder aos problemas de seu meio, primeiro através da antecipação das "tendências motrizes", em seguida como sistema capaz de receber sinais, operar significações e agir a partir dessas significações. As fases seguintes já tratam do ente desejante, subjetivo, problematizador da própria condição: um sujeito, portanto, que constitui seu mundo, constituído em boa parte como "universo de imagens" e aberto para a possibilidade e mesmo a necessidade de invenções. É o ser que opera com símbolos, imagens que emergem do processo de invenção, tão caro a Simondon, para agarrar-se às individualidades, ressoando com elas e constituindo coletividade.

A primeira propriedade a ser assinalada em relação ao conceito de imagem é que se trata de uma *atividade*, o que leva Simondon a afirmar que seu curso é um curso sobre a *imaginação*⁴¹. Com efeito, é possível afirmar, através do estudo do ciclo genético da imagem em Simondon, que engendrar imagens é a atividade do vivente por excelência, na medida em que ela atravessa sua vitalidade em todas as camadas, do físico ao coletivo: “na antecipação, depois ao longo da relação perceptivo-motriz, enfim na memória, e finalmente na invenção, há uma atividade local que faz do sujeito um verdadeiro gerador de sinais que servem para antecipar, depois receber e enfim conservar e ‘reciclar’ na ação os sinais incidentes do meio” (IetI, p. 4). O conceito de imagem já se aplica, como afirma o resumo, à afetividade em seu primeiro estágio, ainda na relação triádica com a percepção e a ação: como o próprio do vivente, ainda que na forma do tropismo. A esta altura, a imagem se manifesta como protensão do corpo, o facho de tendências motrizes que engendra seus próprios esquematismos corporais, a partir de potenciais que sua constituição (esquema corporal) lhe oferece. Mais adiante, Simondon explora essas tendências na forma da reiteração de gestos, a cristalização do movimento possível. Imagens motrizes não pressupõem percepções; ao contrário, são os esquemas corporais em ação reiterada que ensejam o surgimento das percepções, na medida em que se constituem em sistema de antecipação dos encontros com objetos capazes de entrar em relação de significação, transdutiva, com o vivente. Nesta descrição, salta aos olhos o

41 Parte do motivo pelo qual Simondon está preocupado em falar de *imaginação* é o diálogo que estabelece (e a crítica que avança) com a obra de Sartre, particularmente *L'Imagination* (1936) e *L'Imaginaire* (1940). Sartre teorizara uma heterogeneidade radical entre a imagem e a percepção. Conforme se verá nas páginas que seguem, essa cisão é inaceitável no projeto de Simondon. Stiegler (2000) demonstra que a má colocação do problema da imaginação é característica de todo o arco teórico constitutivo da fenomenologia, a partir de Brentano, passando por Husserl, e impedindo que se compreenda o caráter técnico de muitos dos problemas teóricos acerca da memória e da percepção na fenomenologia. Simondon dialoga também com o curso *L'Imagination*, ministrado no ano anterior pela psicóloga Juliette Favez-Boutonnier, na mesma escola, para os mesmos alunos. Favez-Boutonnier, neste curso, traça um histórico das teorias do fazer-imagem, que Simondon considera adquirida por seus estudantes.

frequentemente referido “spinozismo velado” de Simondon: pode-se dizer que, por uma via de entrada biológica, Simondon afirma a percepção, a imagem e a ação como fenômenos que expressam a potência de ser afetado e de afetar do vivente⁴².

Simondon identifica os fados motrizes pré-perceptivos tanto nas formas de vida mais simples quanto nos primeiros movimentos dos bebês: são a procura tropística da experiência, de encontros com o externo com o qual ressoar, constituir objetos dotados de carga afetiva. A cada novo encontro, a atividade “proto-imagética” se cristaliza como sistema de tradução dos estímulos externos em apreensão de objetos, uma percepção estabilizada que é, também, o ponto de partida da ação. Assim, partindo da vida quando não psíquica, o ciclo genético da imagem acompanha e reafirma para cada indivíduo, mesmo na vida psíquica, a progressão de individuação do vivente. Por isso, pode-se afirmar que o psiquismo implica uma afecção da afetividade do vivente, um modo de existência. É preciso ter em mente, no entanto, que não se trata de um fenômeno de origem, que se perde com a evolução de etapas anteriores; o pensamento de Simondon é genético, não histórico. As imagens motrizes são pertinentes ao caráter tropístico da vida como um todo, como demonstra o esforço do indivíduo que tenta usar pela primeira vez uma ferramenta, ou que aprende a dançar ou tocar um instrumento. A exploração estética dos gestos se apóia, podemos dizer, nessa fase do ciclo da imagem, como invenção de movimentos possíveis a partir da criatividade do coreógrafo. Também diz respeito a essa fase a introdução de dispositivos técnicos que orientam os corpos a se inclinarem para tal ou tal gesto, condicionando-os a novas descobertas de movimentos reiterados. Tratando-se de um modo determinado de relação com a máquina, também é o caso do trabalho.

No campo da realidade psíquica, já aberta para o transindividual, a atividade imagética adquire novas configurações, na medida em que o regime em que ocorrem as individuações se torna mais preñado de potenciais, tensões e ressonâncias internas, somando ao eixo perceptivo-ativo (ou perceptivo-motor) a sobreposição com a subconsciência afetivo-emotiva. Simondon introduz aqui o tema do afastamento entre sujeito e objeto, não no sentido da relação entre pensante e pensado ou senciante e sentido, mas para sinalizar como a abertura psíquica para o transindividual faz com que o eixo mais interno ao vivente permita às imagens e aos objetos atravessá-lo e atingir um alcance indefinidamente extenso: é a constituição de um mundo coalhado de objetos. Como veremos, esta nova etapa, em que a imagem se torna símbolo, integrando lembranças, expectativas, conceitos, com conteúdo cognitivo e assentada no eixo afetivo-emotivo, abrirá a via para ainda novas afecções da vida, nas inúmeras configurações do transindividual: técnica, religião, estética, filosofia etc.

Resta ainda a intensa incompletude de uma realidade composta por imagens e objetos em

42 Sobre o “spinozismo velado” de Simondon, ver Scott (2014). O tema dos afetos, no sentido amplo que o termo carregava no século XVII, pode ser aproximado do uso que Simondon faz da reticulação, como modo não-mecanicista – Simondon foi um profundo estudioso da termodinâmica – de pensar os afetos (a este respeito, cf. também Rabouin (2010). Não é outro o motivo que leva Deleuze a pensar o plano de imanência a partir de intuições de Simondon (cf. Deleuze, 1969, pp. 125-126).

relação transdutiva, e também cada um em relação transdutiva com os subscientes dos sujeitos no transindividual. Cada configuração topológica do sistema, tomada cronologicamente, enseja a resolução de novas tensões, novos potenciais oriundos do pré-individual que subsiste a cada etapa. Esse pré-individual não é mais um fenômeno energético no sentido apenas físico, nem se limita à vitalidade dos corpos tomados individualmente, mas perpassa todas as estruturas que se venham a constituir como modos da estabilidade psicossocial. Simondon se opõe a toda teoria da imagem que a tome apenas como representação – “conteúdo mental de que podemos estar conscientes” (*IetI*, p. 4) –, afirmando que, embora seja “efetivamente possível, parcialmente na situação de antecipação e sobretudo na de símbolo-memória” a aparição de uma imagem representada conscientemente, nada prova que “a tomada de consciência esgote toda a realidade dessa atividade local” (*idem*), e preferindo “supor, ao contrário, que os aspectos conscientes da atividade local são casos de afloramento quase excepcionais, ligados a uma trama contínua” (*idem*). Confrontada à discussão com a psicanálise, essa afirmação deixa perceber a sutil diferença de perspectiva. As representações da consciência aparecem em ambos como epifenômenos de processos internos à subjetividade. Mas Simondon recusa o postulado de um inconsciente individuado, como o “sistema inconsciente” freudiano (*cf.* Freud, 2013), em benefício da idéia do subsciente como eixo afetivo-emotivo que, modulando os sinais perceptivos e os impulsos motrizes, enseja a formação das estruturas individuadas da psique em relação com a formação de estruturas individuadas do coletivo. O papel da representação, neste sistema do ciclo da imagem, é o da estrutura que recebe e modula as tensões da relação do vivente com o meio, transferindo a energia física e psíquica de um ponto a outro, de uma atividade a outra. A representação, quando presente, é uma instância operatória, não um ente.

2. Antecipação e esquemas corporais

Retomemos, pois, o ciclo genético da imagem ele mesmo, a começar pelas tendências motrizes, antecipação do encontro com objetos, que se desenvolverão como sistema de recebimento de sinais, isto é, percepção. Essa dimensão da imagem é estudada na primeira parte de *IetI*, “Conteúdo Motor das Imagens; a Imagem Antes da Experiência do Objeto”. Na vida psíquica, as imagens *a priori*, já observáveis na capacidade motora do vivente, se desenvolvem em diversas outras formas, de modo que a atividade imagética da vida psíquica reproduz a atividade de antecipação que o corpo vivente realiza. Assim, Simondon afirma que, “na forma de antecipação de movimentos”, a “fonte primordial do *a priori*” é o organismo, convertendo a um pensamento que contempla a biologia as estruturas de consciência interna (tempo) e externa (espaço) do *a priori* transcendental kantiano. Note-se que essa preocupação é semelhante à dos últimos textos de Merleau-Ponty, notadamente *O Visível e o Invisível*, em que o *corpo próprio* introduz a realidade físico-fisiológica da vida à fenomenologia, tradicionalmente ancorada na consciência tomada como

ponto de partida (Bonomi, 2004). Em Simondon, a preocupação não é fenomenológica, mas ontogenética. O *a priori* se torna transdutivo, de modo que a “antecipação toma a forma de uma projeção no meio das imagens motrizes a partir dessa fonte única e primeira, o organismo, com seus esquemas [*schèmes*] motores, irradiando a partir do esquema [*schéma*] corporal” (IetI, p. 42).

Na atividade psíquica, porém, a imagem *a priori* tem como repositório não só os esquemas corporais (gestos), que já estavam "disponíveis", mas também uma série de estruturas já produzidas pela atividade anterior do vivente psicossomático, na modalidade de estruturas inatas que só são inatas porque correspondem aos esquemas corporais, diferenciando-se, portanto, das noções de formas inatas presentes na tradição filosófica ocidental, como as idéias platônicas ou as formas simples de Descartes. Simondon reinstala o *a priori* na experiência; portanto, no corpo, que jamais deixa de ser a origem dos esquemas, mas, sobretudo, o campo das problemáticas do vivente, mesmo nas escalas mais abstratas da coletividade, com seus problemas de religiosidade, técnica, ética e pensamento reflexivo. “Uma imagem concreta de movimento implica sempre (...) uma referência ao esquema corporal do sujeito. Ter a intuição concreta do movimento de um objeto é (...) colocar-se em seu lugar e sua situação, como se nosso corpo fosse esse objeto” (IetI, p. 41). Ainda que, mais tarde, “as categorias da percepção superem pouco a pouco as da imagem motriz”, diz Simondon, “um estudo da origem dos modos de expressão verbal restituirá as condições primitivas de uma semântica do gesto, implicando a projeção no real das imagens do movimento na lógica do esquema corporal humano, e das sequências de atividade de que ele é o princípio” (*idem*, p. 42).

É preciso se deter na questão do corpo, que será central no entendimento da relação entre o ciclo da imagem e os problemas correlatos do biológico e do transindividual. A centralidade do esquematismo corporal em Simondon remete à obra de André Leroi-Gourhan, paleo-antropólogo seu contemporâneo, que em *Technique et Langage* (primeira parte da obra *Le Geste et la Parole*) teoriza amplamente o papel da evolução simultânea da coluna vertebral, da mandíbula, das mãos e do córtex cerebral nos homínídeos, para demonstrar a profunda vinculação entre a possibilidade gestual e a produção dos símbolos e da linguagem. Mais ainda, Leroi-Gourhan, como Simondon, estende seu argumento sobre a evolução física para atingir a organização esquemática dos corpos de vertebrados em geral, de acordo com seu meio: dos peixes aos homínídeos, passando pelos répteis e mamíferos. Leroi-Gourhan mostra também como a temporalidade da evolução social e psíquica ocorre sobre a plataforma dos estágios da evolução biológica do corpo, de modo que configurações momentâneas da forma da mão e do crescimento do córtex cerebral correspondem a saltos nas possibilidades técnicas. A linguagem, a técnica e o universo simbólico estão inscritos no corpo, mas também são inscrição, fora do corpo, de esquemas pertinentes à corporeidade. Esse é um argumento que será retomado por Simondon e estendido por Stiegler. A rigor, o que Simondon faz, ao tratar o corpo e a técnica em conjunto, intermediados pela imagem, é sintetizar a herança fenomenológica

que recebeu de Merleau-Ponty, e que ele pretende superar, com a leitura de Leroi-Gourhan: a atividade imagética e a invenção técnica não só resultam da relação energética com os esquemas corporais, mas também são capazes de projetar possíveis novas atividades imagéticas e novas configurações do corpo. Pode-se imaginar e agir sobre os próprios esquemas que fornecem o germe estrutural da imaginação e da ação. Esse é o tema da última parte de *IetI*, e ilumina a problemática deste estudo, qual seja, os modos de interação entre as fases do modo de existência do humano.

Simondon chama a atenção para a relação com corpos externos, cujos esquemas visuais correspondem ao esquema corporal⁴³ próprio inscrito na afetividade e, portanto, na possibilidade da percepção. É o caso das crianças⁴⁴ que reconhecem um animal sem jamais o terem visto, apenas pela apreensão de seu eixo corporal (a cabeça na frente, o paralelismo dos olhos, a simetria dos lados). Também é o exemplo de imagens ligadas ao medo e à fome, que engendram figuras monstruosas e maravilhosas de ogros e deuses. No caso dessas figuras da realidade humana, o fundamento da imagem está no corpo, mas sobretudo na interação dos eixos de percepção-ação e afeto-emoção. O temor do animal leva à fuga; no humano, a conceituação da inutilidade da fuga, para determinados tipos de medo e angústia, leva um humano “privado de todo refúgio no mundo físico” a “inventar um recurso transcendente em um ser mais potente” (*IetI*, p. 47): assim é que se povoa seu território com divindades. Em todos esses casos, “é a partir de si próprio que o homem opera um desdobramento, pondo fora de si a imagem de um ser análogo, mas mais potente” (*idem*).

Note-se que o tema das divindades já havia aparecido em ILFI, quando da introdução da espiritualidade, e em MEOT, como uma das fases em que se desdobra o modo de existência humano. Neste texto como nas duas teses, Simondon trata de uma referência ao que ultrapassa a dimensão do corpo, fundando essa nova dimensão no tema da emoção forte. No curso sobre a imagem, porém, é introduzido um elemento ausente dos outros textos: a condensação dessa crença na transcendência, dessa relação com algo que ultrapassa a duração tão curta da vida do corpo, na figura de um outro corpo, um outro rosto, que é o da divindade ou do herói. Esta é uma das maneiras, como se vê, em que *IetI* complementa as teses de Simondon.

Sutilmente, Simondon sugere que a noção de psíquico, tal como habitualmente empregada pela psicologia e pela filosofia, pode ser inadequada para pensar a questão da imagem, preferindo a

43 As primeiras referências ao termo "esquema corporal" se encontram na obra de Henry Head (*Sensory Disturbances from Cerebral Lesions*, de 1910) e na de Paul Schilder, *Das Körperschema. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des eigenen Körpers*, de 1923. Os autores empregam o termo para falar de questões proprioceptivas. Segundo o antropólogo Jean-Pierre Warnier (Bayant e Warnier, 2004), para esses autores, "o corpo humano não é a soma de um certo número de órgãos justapostos e comandados externamente por um sistema nervoso central. É uma síntese sensori-motora flexível e variável, construída ao custo de um longo aprendizado, e que engloba a dinâmica dos objetos nos quais se apóia. O jogador de tênis faz corpo com sua raquete. Esta faz parte de seu braço, modifica sua dinâmica postural, e se torna um órgão de percepção na medida em que o contato da bola é percebido diretamente na superfície da raquete pela propriocepção da mão, do braço e do aparelho locomotor. Em outros termos, a propriocepção se dilata até englobar a raquete com a qual jogamos, o carro que dirigimos, sua massa, seu volume, sua dinâmica, ou o avião que pilotamos. Isto afeta imediatamente as emoções do sujeito."

44 Cf. *ILFI*, p. 236.

noção de “nível secundário” em relação ao organismo, porque o psíquico é um funcionamento do organismo “que não engaja esse organismo por inteiro na situação, mas que recorre sobretudo ao sistema nervoso e aos órgãos dos sentidos”, o que significa que “o nível psíquico da atividade se refere a um meio já explorado e organizado segundo o modo biológico, ou seja: a um território” (IetI, p. 43). Ora, como vimos, em ILFI Simondon se refere à introdução do psiquismo como o desdobramento, em nível secundário, da afetividade do organismo. Simondon critica, mais uma vez, a substancialização do psiquismo, como havia feito com a idéia do inconsciente como sistema.

2.1 A imagem desgarrada do organismo

Um terceiro estágio é o lógico ou formal, em que a atividade psíquica (secundária) já organizou o território e “os objetos são tomados como quadros ou suportes de relações” (*idem*). Esse estágio será estudado mais adiante por Simondon, na investigação sobre a imagem-lembrança e o símbolo. É neste ponto que podemos perceber a transformação do estatuto da imagem, que começa a se desgarrar da imediata relação com os esquemas corporais para, por meio de uma “projeção amplificadora”, começar a povoar o mundo e determiná-lo, tornando-o território, isto é, uma realidade transindividual, portanto correlativa ao psicossocial: um meio associado, mais do que propriamente uma exterioridade, e por isso um componente e um complemento da individuação. Já no caso dos deuses esse fenômeno transparece: “o azar é que, após o perigo, a imagem desdobrada, realizada, materializada, permanece, e ameaça o homem do alto do céu” (*idem*). Assim como sinalizamos aqueles objetos mais permanentes e estáveis de que tivera necessidade o vivente à medida que se tornava mais complexo, vemos agora como o ser que imagina, dotado de psiquismo, capaz de gerar imagens e conceitos, passa a habitar um mundo de imagens permanentes e, mais ainda, eternas. Essas imagens o engajam a cada instante. São relações energéticas entre a potência do corpo e a imaginação, dotada também de sua potência como estado secundário do vivente, engajamento parcial do sistema nervoso e dos órgãos sensoriais. Simondon, dialogando com Lucrécio e Feuerbach ao falar em cultos, honras, sacrifícios sangrentos e criminais “como o de Ifigênia” (*idem*), dialoga também com Elias Canetti, que, em *Massa e Poder*, faz das sensações dos corpos próximos, do contato que amedronta, o fundamento das religiões, economias e mitos⁴⁵.

Desgarradas do corpo e projetadas além do psiquismo, as imagens se tornam relativamente independentes, conforme anunciado pelo autor e em consonância com seu modo de pensar os objetos técnicos. É graças a esse desgarrar-se que as imagens podem ser princípios de organização, relacionando-se não apenas com os corpos, mas também entre si. Tornam-se, portanto, moduladoras da relação entre o indivíduo e o coletivo (na medida em que o coletivo é o meio associado inerente à realidade do próprio indivíduo, e não uma mera exterioridade a ele), mas também entre indivíduo

45 Cf. Canetti, 1966.

ou coletivo e seu passado, seu presente e seu futuro. A imagem toma controle, por assim dizer, do devir; ou seja, torna-se moduladora do tempo na medida em que é a atividade, a carga energética, pela qual uma presença é convocada, individualmente ou coletivamente, mas em ambos os casos incorporando a abertura, a disparação entre cronologias e topologias não-coincidentes, porém relacionadas. A relação é a vitalidade da própria imagem, mais do que seu caráter objetual ou utilitário perante o ser vivo ou a coletividade.

As imagens da antecipação (da espera, na linguagem de Simondon) incluem as do medo e as da esperança, ambas representando um gesto respectivamente de repulsa ou inclinação em relação à transcendência. Mas a maioria das imagens comporta ambos os aspectos: medo e esperança, como no exemplo de Eros, que, para o Platão do *Banquete*, é filho de Poros e Pênia, abundância e privação⁴⁶. Com isso (IetI, p. 40),

a projeção amplificadora continua a existir, mas não assume nem o sentido exclusivo de um movimento para o exterior, afirmando o transcendental da imagem desdobrada e tornada ídolo, nem o da participação interior segundo o mundo do nascimento no *hic et nunc* imediato: no encontro desses dois movimentos que tendem um à transcendência, o outro à imanência, produz-se uma espécie de imobilização das imagens projetadas a uma distância intermediária entre a da verdadeira transcendência e a da imanência em relação ao sujeito: assim se constitui um mundo imaginário das imagens de antecipação, flutuando entre a extrema distância e a perfeita proximidade, imóvel (...).

A esta altura, já se pode entrever o papel da invenção, que reorienta cargas energéticas, isto é, ressonâncias afetivo-emotivas, manifestações do desejo, para outra estrutura de significações, outro esquema perceptivo-ativo. A partir do corpo, a imagem engendra um efeito de antecipação, “proliferação amplificadora” (IetI, p. 57), que “multiplica no futuro as vias e formas”. Prosseguindo em seu raciocínio analógico com a operação da vida como tal, Simondon conclui: “é análoga ao crescimento, à maturação, ao desenvolvimento comportando diferenciação e suplemento de ser; ela opera rumo ao futuro a projeção amplificadora das potencialidades do presente do sujeito” (*idem*). Fiel a seu pensamento analógico, Simondon descreve a operação imaginativa em que a imagem, desgarrada do corpo, continua exercendo a mesma função de propagação reticular que apareceu originalmente na argumentação sobre o tropismo. A diferença, reafirmada a cada etapa do ciclo da imagem, é que o tropismo engaja o corpo todo na busca por significação, ou seja, fontes de informação e energia. O psiquismo, e com ele a imagem, implica uma liberação do corpo, engajado apenas a partir do sistema nervoso e de órgãos diretamente voltados para a relação com o meio, como os sentidos e membros. A imagem é ampliação do campo de significação e, por extensão, do campo de atividade dos corpos, na medida em que também envolve a abertura para o coletivo.

3. Da memória ao símbolo

46 O vínculo entre medo e esperança é afirmado também por Spinoza, definindo o medo como imagem de um mal com a possibilidade de um bem e a esperança como a imagem de um bem com a possibilidade de um mal.

Os últimos parágrafos já enveredam pelo próximo aspecto relevante da questão da imagem para Simondon, estudado na segunda parte de *IetI*, intitulado “Conteúdo Cognitivo das Imagens: Imagem e Percepção”, e prolongado na terceira parte, “Conteúdo Afetivo-Emotivo da Imagem (Imagem *a posteriori*, ou símbolo)”. Se a categorização na imagem *a priori* corresponde à necessidade de ordenar a multiplicidade das informações (estímulos sensoriais) recebidas segundo a significação em ressonância com o corpo (presa, predador, parceiro sexual etc.), a atividade “propriamente psíquica” se torna possível “no território, um mundo em que não há mais novidade segundo as categorias vitais do ataque, da defesa etc.” (*IetI*, p. 64). O psíquico, enquanto atividade, pode então ser definido como “posterior à identificação do objeto”⁴⁷, de modo que “quanto maior a organização do meio, menor a necessidade prévia de efetuar, nas ocorrências de sinais, a categorização primitiva” (*idem*). Na ausência de dúvidas sobre a classificação do objeto (presa, predador etc.), ou seja, passada a necessidade da vigilância, o campo está livre para a atividade psíquica. É neste momento que uma determinada imagem pode servir como antecipação imediata para orientar a identificação do objeto e, ao exercer esse papel, reafirma aquele que tinha sido o papel da imagem motriz na ação do corpo, desta vez no gesto perceptivo que engendra a identificação *enquanto atividade* e, posteriormente, a ação que corresponda à identificação. Assim, imagens genéricas (desprovidas de singularidade) ou de contornos pouco definidos fornecem suposições sobre a identidade de uma forma exterior ainda difícil de identificar. Mas, ao mesmo tempo, oferecem um quadro de pressuposição para aquela identificação. É o caso de exemplos filosóficos célebres, como os autômatos que Descartes julga ver pela janela nas *Meditações Metafísicas* e da torre que Lucrécio evoca no *De Rerum Natura* (livro IV), que parece circular à distância, mas é quadrada quando vista de perto.

Recorrendo à etologia para estabelecer a ponte entre a tradição filosófica e a atualidade científica, Simondon faz das categorias *a priori* da percepção a base para “associações e evocações espontâneas” (*IetI*, p. 66) que se seguem à percepção propriamente dita, “prolongando as imagens de antecipação no longo prazo e inserindo-se na relação ao meio, ainda que as motivações sejam menos fortes que as que permitem às imagens completamente pré-perceptivas exprimir-se” (*idem*). Embora descreva o processo de formação com tintas associacionistas, Simondon sublinha o caráter “gestaltizado” de cada uma das imagens; mais do que a mera atribuição de sentido pela junção de elementos, a figura se destaca de fato de um fundo, emerge dele. Por isso, é por sua não especificidade formal que as imagens podem engendrar uma relação transdutiva do indivíduo com o objeto, “permitindo uma sequência de ação”: “esta configuração acolhe os dados sensoriais; ela

47 Assim como havia feito em *ILFI*, p. 165, novamente Simondon se dedica, nesta passagem, a reiterar que não se trata de uma oposição entre homem e animal, mas de “situar a frequência das condutas de tipo biológico ou psíquico”. (*IetI*, p. 64) Vale observar também que as aulas de psicologia de Simondon, publicadas postumamente, tratam extensivamente de comportamento animal.

constitui a chave neurofisiológica da reação; se os estímulos incidentes não possuem as características correspondentes à imagem, a reação não pode ocorrer” (IetI, p. 67). Assim, Simondon adianta elementos da crítica que fará tanto ao associacionismo quanto à teoria da forma (*Gestalt*): por um lado, o sujeito que percebe o faz na busca de uma forma à qual precise *reagir* de algum modo, uma forma que significa, ressoa com seu sistema somato-psíquico, convoca seu corpo a ativar esquematismos. Por outro lado, essa forma não se justifica pela sua perfeição formal, mas pela capacidade que suas linhas gerais têm de orientar exatamente essa reação do sujeito. Em ambos os casos, o teor da crítica de Simondon diz respeito à função energética da imagem *a priori*.

A partir de então, as imagens *a priori* e psíquicas têm um papel central para Simondon. Se, no animal, é fácil observá-las diretamente, no humano elas são “mascaradas por processos de aprendizagem” (*idem*), o que não previne serem gatilhos de emoções: as formas das bonecas que lembram crianças, assim como o gosto por animais domésticos com traços infantis. O acoplamento emocional que pode se operar com a imagem antecipatória resulta de ela “não implicar nenhum princípio de terceiro excluído” (IetI, p. 68), o que as enriquece de uma ambiguidade de forte apelo social pela via da emoção. Os exemplos de Simondon são a “criança ideal” do cinema (como Shirley Temple), escolhida a dedo por seus traços que constituem gatilhos de “condutas instintivas”, não só maternais e paternais, mas também sexuais: “além de seu ar de bebê ideal, [ela] era sexualizada pelas danças, cantos, situações em que era parceira de adultos masculinos” (*idem*). O caráter icônico da “estrela” está em se agenciar com o desejo dos sujeitos, ancorado profundamente na tríade de seus dinamismos tropísticos, ou seja, de seus corpos. Ícones convocam os corpos e os coletivos, orientam os esquemas que os indivíduos e os grupos vão assumir, propõem polarizações, tomadas de valores. Nessa convocação reside grande parte do poder das efígies, dos galardões, dos brasões, dos uniformes, das palavras de ordem, das moedas.

A imagem, como vimos, exerce um papel de vetor da travessia entre biológico e coletivo que, em Simondon, se traduz pela figura do psíquico. Portanto, pode-se aqui inferir que a polivalência da imagem psíquica, mesmo a imagem de antecipação, está no cerne de sua operação transindividual e, portanto, socializante. Sugere-se já a partir deste momento que a comunicação no transindividual entre seus diferentes componentes (psíquicos, institucionais, grupos de interioridade), e mesmo no seio desses componentes, é uma comunicação de sutis diferenças ordenadas segundo as relações transdutivas que estabelecem com o meio associado, na forma de objetos identificados como individuados, por meio de um campo povoado de imagens. Assim, a comunicação interindividual, caso particular da relação psicossocial, consiste em boa medida na comunicação de gradientes de significação a partir de formas “gestaltizadas”, com que se antecipa o encontro com o objeto, como significante. Esse aspecto ganha em relevo quando o ciclo da imagem chega ao estágio dos *símbolos*. Uma sustentação dessa hipótese pode ser apontada na importância

que Simondon confere à diferença de padrão encontrada em estatuetas de divindades antigas, em relação aos padrões atuais, sobretudo na representação do corpo feminino, o que o leva a afirmar que “podemos supor que as imagens que intervêm na percepção ou bem estão sujeitas à evolução, ou bem são indeterminadas o bastante para receber formulações diferentes quando intervêm nas formas de arte ou representações mágicas e religiosas” (IetI, pp. 68-69).

Trata-se, uma vez mais, de uma questão de ressonância e de produção de significações. Como o próprio Simondon trata em seus estudos sobre máquinas comunicantes, existe uma escala no interior da qual dois sistemas podem se comunicar, como a gama de frequências de luz que o olho humano é capaz de captar. Fora dessa escala, a comunicação é inexistente, não há ressonância, não existe informação. Um sistema pode modular-se quando a informação recebida lhe causa uma desregulação momentânea, mas somente se, de alguma maneira, aquele sinal foi, efetivamente, informação para esse sistema. Por exemplo, o olho não capta determinadas frequências de luz, mas a pele as capta, sem poder, no entanto, reformular a reação àquela informação: pode apenas defender-se com a vermelhidão. Por isso, Simondon afirma que a maneira como a etologia trata o tema é insuficiente, de um modo que possui grande interesse para esta pesquisa. A consciência possível “implica um aspecto coletivo” (IetI, p. 70), afirma. “Em certa época e numa situação determinada, um grupo definido é capaz de captar o sentido de certas situações, mas outras situações não têm sentido para ele”, de modo que aquele “momento cultural” age como “seletor de informações incidentes”, como na gênese de mitos e na propagação de rumores. Dialogando com a etologia, Simondon discute a ininterrupta produção e atualização das imagens, perante experiências que elas condicionam, mas que as modificam marginalmente, acrescentando-se a elas.

Como na imagem motriz, as funções biológicas continuam determinantes. O que entra em ação são os mesmos componentes do eixo afetivo-emotivo que, no puro corpo, agiam como afeto apenas. A este nível de análise, trata-se de afeto determinado, dotado de forma: desejo. O medo e a definição do estrangeiro ou inimigo; o alívio e o encontro do semelhante; a expectativa e a imagem do alimento; a lembrança e a repetição de gestos (IetI, p. 70):

No plano dos fenômenos, há imagens intra-perceptivas com sentido para as situações psicossociais; elas não são menos espontâneas e menos primárias que aquelas que permitem a adaptação primordial às situações de perigo, de relação com os pais ou com os jovens; o rosto humano visto de frente, enquanto familiar ou desconhecido, é certamente uma das primeiras percepções gestaltizadas da criança; valores de familiaridade ou estranhamento estão implicados na tomada perceptiva como a do predador ou da presa. Isto permite prever a importância do caráter perceptivo e primário dos estereótipos (clichês) culturais, com as reações correspondentes. O Homem é *zoon politikon*.

Como já havia sido feito em relação à vida e ao corpo, Simondon estabelece o papel operatório da imagem na formação do psíquico e do coletivo. O eixo afetivo-emotivo e, portanto, o desejo, continua exercendo seu efeito de travessia psicossocial dos corpos, na dupla direção do

sentido das imagens, para o interior como efeito psíquico, para o exterior como efeito social, amarrando-os de modo interdependente. Efeitos de violência, ação coletiva, fenômenos de massa, construções morais, institucionais e econômicas devem se referir a essa polivalência da configuração das imagens, mas, para todos os efeitos, cada estereótipo cultural, como reforça Simondon, remete ao plano dos afetos do vivente. Para não deixar dúvidas, Simondon discute a diferença entre, de um lado, imagens progressivas do processo de aprendizagem, que selecionam informações e engatam atitudes, gerando um “princípio de lógica das classes como sistema de possibilidade” (*IetI*, p. 72) e rejeitando o terceiro excluído, e de outro, condutas instintivas, que levam diretamente à ação. A cada momento, um processo orientado pela percepção e sua progressão interna no eixo afetivo-emotivo pode ser atravessado, seguindo estímulos mais imediatos, por uma conduta instintiva, uma ação direta, um “anacoluto do comportamento” (*idem*, p. 73). Reafirma-se a cada vez a inseparabilidade dos fenômenos de primeira e segunda ordem – biológicos e psíquicos.

O caráter diferencial das imagens, notadamente na atividade dos sujeitos e segundo sua função no psicossocial, é amplificado nas situações em que os objetos são previamente conhecidos, classificados e organizados, isto é, no interior dos territórios estabelecidos: o instinto deixa de ser o modo de atividade primário do sujeito. Assim, “o sinal útil é o indício da diferença entre o que já se sabe do objeto (quididade, formas, dimensões, cores) e o que é efetivamente novo em relação a esse saber” (*IetI*, pp. 74-75). Neste caso, a imagem intra-perceptiva exerce um papel parecido com o da Idéia platônica, embora não seja nem eterna, nem imóvel, e seu caráter inato não passe de um efeito biológico: enquanto modelo abstrato e difuso, isto é, *gestaltizado*, a imagem como modelo faz com que a diferença, a paralaxe “entre os dados sensoriais e a imagem”, seja interpretada “como um estado do objeto” (*idem*, p. 75). O que está implicado nessa versão transdutiva do idealismo é um sistema de ordenamento psicossocial do devir dos objetos, crucial no ciclo da imagem. A imagem intra-perceptiva, como se fosse uma idéia ou modelo, “é o sistema de possibilidade dos estados; a informação incidente intervém como elemento de decisão nessa possibilidade” (*idem*).

O que está afirmado nesta passagem, no interior do modo de pensamento de Simondon, é que os dados sensoriais relativos a um objeto compõem de fato esse objeto na percepção quando os potenciais de significação – de “segregação das unidades perceptivas” (*cf. ILFI*, pp. 233-235) – são capazes de entrar em relação individuante, malgrado sua disparação inicial, seu estado primitivo de paralaxe, com uma imagem desse objeto tomada inicialmente como modelo, e se manter nessa relação metaestável. O pensamento analógico pensa a quididade como energética e relacional: a definição do objeto (imagem) é dada pelas relações em que está imbricado. Assim, é por seu caráter generalizador que o filósofo compara essa imagem aos conceitos. O objeto concreto, singular, se apresenta como instância ou participação da imagem intra-perceptiva. Essas imagens operam, portanto, na *identificação* do objeto, na diferenciação das informações recebidas (em que se inclui o

“efeito de constância” de um objeto em diferentes situações e perspectivas), e a consciência da duração do objeto segundo seu devir e suas alterações. A discussão da imagem intra-perceptiva remete a temas da fenomenologia, na tentativa de acrescentar à problemática da consciência do objeto a carga de indeterminação e, portanto, potenciais energéticos, característica do pensamento de Simondon. Na ação prospectiva da imagem *a priori*, pode-se identificar a temática da intencionalidade husserliana, adicionada à problemática do corpo próprio em Merleau-Ponty (cf. Bonomi, 2004). Já a imagem intra-perceptiva tematiza a constituição do objeto, como mediador das tensões entre o vivente e seu mundo, operador na fronteira entre as tensões internas e as do exterior.

Outro alvo preferencial de Simondon ao isolar o conceito da imagem intra-perceptiva é a teoria da forma, particularmente a noção de “Boa Forma” da *Gestalttheorie*, conforme assinalado por David Scott (2014, pp. 51-55). O que cabe ressaltar a esse respeito é que, ao afirmar o caráter metaestável perene das unidades perceptivas e, em particular, da imagem, Simondon se dedica a teorizar a relação entre imagens e objetos de uma forma fecunda e original. Além de reiterar o que já havia dito em seus livros principais⁴⁸ a respeito do engajamento entre o corpo que percebe (o sujeito) e as irregularidades do campo perceptivo, onde situa as fontes de informações – do novo, tensionado, denso⁴⁹ –, o autor invoca a atividade dos objetos pelas imagens: quando de fato podem ser considerados objetos, não só elementos constitutivos do meio associado em que o indivíduo está embebido. Para tanto, Simondon retoma a discussão sobre a relação entre o gesto técnico e as formas implícitas da matéria, avançando em relação ao diálogo com Leroi-Gourhan: fazer imagem, neste caso, é a compatibilidade que se estabelece entre as formas e o gesto, que pode ser tanto de natureza analítica (explorando e penetrando as formas para aproveitar os potenciais que elas mesmas possuem) ou sintética (incorporando diferentes potenciais, de diferentes materiais), mas também pode envolver uma violência: construções técnicas que atravessam, ignoram e violam os potenciais que ressoam na matéria. Em cada um desses casos, a relação dos potenciais é o que constitui a imagem e, por isso, participa de uma relação significativa com os indivíduos, que, em se tratando de indivíduos psíquicos, implicam uma relação energética remetendo ao transindividual. Assim, a síntese, análise ou violência do gesto técnico é também, a cada vez, uma síntese, análise ou violência transindividual, seja do ponto de vista social ou político.

Portanto, um determinado material, que também pode ser um ambiente ou um corpo, na medida em que é trabalhado, ou em que um gesto técnico se põe em relação com ele, emerge como constituinte do jogo dos afetos implicado no eixo percepção-ação e no ciclo genético da imagem. A consequência é que, já no âmbito da imagem intra-perceptiva, está implícita a técnica como modo de existência do psicossocial, que, necessariamente, se relaciona com os demais modos, por seu

48 Cf. o capítulo de *ILFI* sobre a individuação das unidades perceptivas e a significação (pp. 233-245).

49 Ou, inversamente, do regular no âmbito de um fundo caótico, como formas geométricas perfeitas no meio de uma floresta, onde não se espera encontrá-las.

envolvimento com a afetividade e a percepção. Simondon exemplifica esse papel da imagem, em relação com os objetos – que são objetos dotados de significado – a partir dos monumentos encravados no território: “nascido do solo e ligado ao lugar como a memória que perpetua, o monumento adquire sentido porque é a estrutura de singularidade que coleta e concentra a força das coisas” (IetI, p. 92). A forma do objeto, em relação com as imagens que possam emergir de sua relação com os indivíduos, tem uma *vida* no transindividual por sua potencialidade (*idem*):

[a] potencialidade das formas é a expressão da inerência da imagem intra-perceptiva; essa imagem não é dada (...). Ela é o ato do sujeito que encontra sentido em todas as ordens de grandeza do real percebido, na compatibilidade tensa e pensada das matérias mais elementares e das vastas configurações que inserem essa parte do real no mundo. O equilíbrio que se exprime na imagem intra-perceptiva é o do vivente em relação a um meio, (...) do acoplamento de dois sistemas, sujeito e mundo; a imagem intra-perceptiva é o ponto-chave de inserção no mundo desse acoplamento; ela é simétrica à existência do organismo do sujeito em relação ao limite que separa o sujeito do mundo.

Esta argumentação fornece a oportunidade de estabelecer o vínculo com o desdobramento de fases do modo de existência do humano no mundo, a partir do estado inicial supersaturado, a "unidade mágica", exposta na terceira parte de MEOT e tratada na seção anterior. A partir de *IetI* se pode compreender como se dá a criação de pontos privilegiados dos territórios, a definição dos momentos de celebração no calendário, o recobrimento do mundo comum pela camada de significação afetivamente carregada. Esse papel é exercido pela imagem. Mas não só o território é recoberto e marcado por imagens. Também o são os corpos e grupos. O estabelecimento do território afetivamente carregado é correlativo à determinação de esquemas afetivos, à tomada de forma de desejos, com significação coletiva; a imagem exerce o papel de articulador, de elemento central na relação triádica também envolvendo sujeitos e mundo. Simondon havia afirmado o papel de articulador central, ponto neutro, em relação triádica semelhante, do objeto técnico. Vê-se agora como essa posição "privilegiada" da máquina não é gratuita, nem primária, nem isolada. Assim como os esquemas de funcionamento das máquinas propõem normatividades e a regularização de condutas, também o caráter afetivamente carregado da rede de imagens é um sistema de engendramento de normatividade, que se põe em relação, também transdutiva, com as invenções da técnica. Resta entender, nas próximas seções, como se dá esse processo.

3.1 Lembrança e símbolo

É no estudo do “conteúdo afetivo-emotivo” das imagens – isto é, da inserção psíquica das imagens, da ressonância nelas do desejo, que Simondon introduz o símbolo. Animais dotados de aprendizagem psíquica têm sua ação sobre o mundo muito orientada por impressões fortes causadas em momentos cruciais da vida, a começar pela infância – mas não apenas. No caso do aprendizado que se opera no início da vida, trata-se do fenômeno da *Prägung*, uma impregnação que designa a

formação de imagens muito acessíveis, vinculadas ao corpo e suficientemente plásticas para se acoplar à quase totalidade das imagens posteriores, participando na formação do sentido que possam vir a ter. A introjeção, “incorporação imaginária de um objeto ou pessoa amada ou odiada no ego ou superego do sujeito, constitui uma base durável de reações afetivo-emotivas a situações determinadas”, de modo que “o que se introduz no psiquismo elementar são imagens completas, que servem de modelos para as escolhas e reações posteriores” (IetI, p. 96)⁵⁰. Essa produção de impressões duradouras, como os traumas, determina o estabelecimento daquilo que o vivente tomará por seu território e é, de maneira ainda rudimentar, uma operação que pode ser comparada à invenção, exceto pelo caráter involuntário: é um ato individuanete que cria compatibilidades sem que o indivíduo chegue a resolver suas incompatibilidades pela criação voluntária de imagens e objetos; sem que seja propriamente falando um *sujeito* que ressoa com um *mundo*.

Esta etapa do estudo de Simondon avança na direção de novas imagens que se relacionam cada vez mais ao meio associado. Por isso, tendem a se encarnar em objetos externos, invocados a partir dos elementos e estímulos do meio e, portanto, dotados de um alto grau de independência em relação ao corpo e ao psiquismo que com ele se relaciona. Por isso, Simondon recorre ao conceito de símbolo, o *symbolon* sendo a metade de um objeto dotado de carga afetiva, que marca a permanência da relação para além da separação geográfica, temporal e mesmo social. É o caso do brinquedo, “que responde ao ego no meio, para o melhor e o pior, formando um par com ele” (IetI, p. 98). Simondon situa neste ponto o “objeto transicional” da psicologia de Winnicott, e que Stiegler retoma para discutir o papel da técnica e dos objetos (sob a forma do *pharmakon*) na constituição da interioridade subjetiva, em relação de cuidados (da mãe para o bebê), formando a base “do que será, como espaço transicional, uma área intermediária de experiência onde se formarão os objetos da cultura, das artes, da religião e da ciência” (Stiegler, 2010, p. 41).

O objeto-símbolo, ainda na forma de objeto transicional, dá sentido à afirmação de que o psiquismo é a fase transitória do biológico ao coletivo, notadamente ao transindividual: o indivíduo psíquico passa a se relacionar com o meio através desses seres intermediários entre objeto e corpo, mas também envolvendo noções da existência de um *outro*, alteridade com a qual se estabelecerá uma relação para poder subsistir como indivíduo. A imagem-símbolo, no momento de ser objeto transicional e mais tarde brinquedo, “é o outro, em relação ao Eu, e não o mesmo, mas um outro em acoplamento estreito com o Eu, seu melhor amigo” (IetI, p. 99). Ou seja, “esses brinquedos, oportunidade de formação das imagens, são assim os protótipos da relação ao objeto” (*idem*).

O conceito de símbolo é generalizado em seguida para se referir a toda imagem que permanece na mente após ou independentemente da percepção e se aproxima da noção íntima de objeto externo. Simondon evoca a “imagem eidética”, referindo-se a um fenômeno de memória cujo

50 Apesar de toda a sua desconfiança com relação à linguagem psicanalítica, neste ponto Simondon confessa sua concordância com essa tradição, citando nominalmente Melanie Klein.

exemplo mais contundente talvez esteja nos grandes enxadristas, capazes de enxergar mentalmente a imagem de inúmeros tabuleiros simultaneamente. Este tipo de imagem é importante por ser a primeira instância do ciclo a permitir a manipulação mental. O bom enxadrista é capaz de jogar partidas inteiras distante do tabuleiro. Grandes compositores são capazes de escrever música sem se aproximar de um instrumento. Por isso, “a imagem eidética já é, em sentido bem elementar, o símbolo, pois recorta a percepção e a estiliza em função do sujeito que conserva a lembrança” (IetI, p. 110). Permitindo manipulação e invenção, a imagem eidética aparece como exemplo da inserção psíquica do objeto: nela já se apresentam problemas que serão tratados na seção sobre a invenção. A imagem eidética já possui a possibilidade de confrontação que engaja o sujeito com sua ação como parte do mundo problematizado para ele: como externo, não como esquema de seu corpo.

A imagem-lembrança (*image-souvenir*) interessa a Simondon mais de perto: ela implica uma reaparição, após um intervalo desde o fim da situação perceptiva, de modo que se trata de “uma representação, uma reviviscência, caracterizando um estado secundário e o distinguindo do estado primário” (*idem*). Diferentemente da imagem eidética, a lembrança não implica a apresentação perfeita e idêntica do objeto na mente, mas sua representação por traços distintivos, estruturas gerais, nódulos de intensidade. Pela primeira vez, no ciclo da imagem, vemos a noção de *representação*, privilegiada na tradição filosófica ocidental como forma de cognição, mas na condição de caso particular de uma gênese mais ampla. São imagens mentais que implicam uma atividade do eixo afetivo-emotivo, seja evocando imagens particulares recebidas nos momentos de forte carga emotiva, seja depurando imagens genéricas, ou ainda com formalizações abstratas, lógicas e conceituais. Simondon explora novamente a oposição entre empirismo associacionista e idealismo da forma, para situá-la na problemática da relação entre extremos de continuidade e descontinuidade, entre a percepção e a produção de formas abstratas.

Como em *ILFI*⁵¹, em *IetI* Simondon critica ambas as escolas, apropriando-se de elementos das duas. Para Simondon, falta ao empirismo a noção da polaridade, a tensão na experiência do sujeito, e por isso ele “apaga a historicidade do recebimento de informação” (IetI, p. 122). Já o idealismo ignora a heterogeneidade das experiências segundo a carga emotiva, que produz imagens de diferente intensidade, detalhamento e duração. O caminho da imagem-lembrança à imagem-símbolo é o da saturação, no enfrentamento das impressões recebidas. A diversidade da experiência perante a simplicidade das impressões precoces é fonte de incompatibilidades, exprimindo “a supersaturação da imagem-lembrança, estado metaestável que é condição necessária da invenção, ou seja, de uma mudança de estrutura que restitui a compatibilidade em novo sistema” (IetI, p. 124). A ancoragem da imagem-símbolo no corpo, pela via do desejo (ou seja, do eixo afetivo-emotivo), diferencia a concepção simondoniana de ser variante da linguística ou da semiótica. Embora trate

51 Cf. pp. 235-245, além do *Cours sur la Perception*, pp. 43-70. Ver também Scott, (2014), pp. 49-56.

longamente do símbolo, Simondon jamais se refere aos conceitos peirceanos de índice, ícone e símbolo, nem trata do estruturalismo linguístico que se torna dominante em sua época. O filósofo dialoga com pesquisas físico-fisiológicas e, na interação com Merleau-Ponty, também dialoga com a fenomenologia. Seu interesse está dirigido não às funções de significação como tais, mas a seu papel nas ordens de grandeza da individuação que estuda.

Na discussão que se segue à conferência *Forma, Informação, Potenciais*, Paul Ricoeur objeta a Simondon que sua filosofia parece introduzir um objetivismo no pensamento do humano porque, conforme lhe parece, o universo do discurso precederia a relação entre o humano e a natureza, como se pudesse emergir diretamente da natureza. Tal idéia é inaceitável para a moldura fenomenológica (cf. Bardin, 2015, pp. 43-47). Mas Simondon se coloca fora da lógica hermenêutica que sustenta a argumentação de Ricoeur, afirmando que a linguagem não é o horizonte da relação do humano com o mundo, mas uma instância de significação, na medida em que o uso da linguagem, "as palavras", e não "a Palavra", gera informação, carrega o potencial de significações. A linguagem supõe que quem ouve conheça a língua; seu caráter de significação está na abertura que os sujeitos possam ter para fazê-la funcionar, empiricamente. De mesmo, o símbolo, em Simondon, não está *no lugar* de um objeto, mas na abertura do vivente, de seus esquemas corporais e de seu desejo, para os objetos: o símbolo implica um mundo não meramente representado ou percebido, mas polarizado, em que o vivente se envolve com o campo dos objetos por uma relação dotada de tensões: desejo, interesse, projeções. Tornada símbolo, a imagem “condensa uma experiência contraditória” (IetI, p. 124) e se apresenta “com a opacidade de um verdadeiro objeto”. O papel determinante da imagem-símbolo no raciocínio de Simondon se resume do seguinte modo:

A imagem-símbolo vincula o sujeito aos eventos de que tem a lembrança complexa, e o faz depender desses eventos, dos quais conserva um fragmento real e representativo, equivalente do objeto como concreto, e das situações como englobantes; (...) o símbolo é também o caminho para o objeto, (...) um meio para suscitar-lo, restituí-lo, a partir dos rastros. E os rastros são eficazes para suscitar o objeto quando todos os diferentes aspectos do objeto são simultaneamente representados no sistema das impressões relativas a esse objeto, com um equilíbrio interno que constitui a coerência mas também, ao mesmo tempo, a tensão desse sistema (*idem*).

Assim, relação com objetos passa pelo modulador que são os objetos-símbolo, depurações da experiência e testemunhas cristalizadas da memória. Modos de permanência do passado do vivente, não são mais a recordação, que evoca a experiência passada tanto quanto possível “tal como foi”, como revivescência, mas determinam o modo de aparição do presente a partir de sua forma estabelecida atual. Com o símbolo, vinculado à ordem da presença, a experiência assume a forma de rastro, sugestão de uma fonte que se perdeu ao transmutar-se em cristal de atualidade, imagem-símbolo. Por isso, o símbolo pode ser germe estrutural da organização topológica do mundo psíquico. Dotado de tensões internas, o símbolo tende a se desenvolver como ação, porque

segue vinculado ao corpo, como a imagem motriz, antecipadora. Também o símbolo expressa os esquematismos corporais, seja pela cristalização de gestos⁵², seja pela “construção de novos objetos que são análogos das realidades representadas pelas imagens” (IetI, p. 126). Simondon discute a noção junguiana de arquétipo através de Mircea Eliade: os arquétipos, como símbolos, seriam como “um esquema de imaginação, molde de imagens oriundas do passado da humanidade e talvez de etapas pré-humanas do devir da espécie” (IetI, p. 129). Por isso, um conjunto articulado de símbolos pode formar o “fundo de uma cultura” e, assim, constituir-se como formalização da experiência, determinando extremos e dicotomias, a mais radical sendo aquela entre vida e morte, porque “quanto mais elementar a formalização, mais pode acolher experiências”. Vida e morte marcam os “termos extremos da experiência” (*idem*). A referência aos grandes símbolos e conceitos – o Pai, a Mãe, a Natureza, a Sociedade – oferece uma base comum para a comunicação interindividual, que se torna estrutura ternária: indivíduo/conceito/indivíduo.

O nível simbólico é aquele em que imagens podem estabelecer correspondências afetivas entre si. Essas correspondências, por um lado, sugerem uma forma de comunicação que se faz reticularmente entre imagens, um princípio de concretização⁵³ já presente nas imagens, antes mesmo do objeto técnico. Pelo mesmo motivo, a correspondência é estágio inicial da invenção. A invenção começa pelos objetos, dos quais “o primeiro e mais facilmente utilizável” (IetI, p. 132) é o corpo⁵⁴, no qual o mimetismo serve para atualizar lembranças e, sobretudo, incorporar esquemas de ação alheios, como aprendizagem e expansão das capacidades corporais. Em seguida ao corpo, figuram os objetos facilmente transportáveis, como souvenirs e relíquias, que passam a impressão de carregar magicamente as propriedades da região de que são oriundos ou da pessoa que os possuía.⁵⁵ Esses exemplos demonstram as capacidades sociogênicas dos objetos intermediários, a partir da atividade de simbolização dos quais fazem parte. Estabelecendo relações com pessoas célebres ou momentos históricos, esses objetos se constituem em “pontos notáveis, termos extremos da realidade; exprimem os ‘pontos quentes’ das situações e dos seres, e por isso articulam de modo

52 Um possível caminho fecundo de aplicação da teoria simondoniana do vínculo psicossomático das imagens-símbolo organizadoras do mundo é um diálogo com a tradição das técnicas do corpo ou de si, como em Mauss (2003), Foucault (1988) e Butler (1993). A contribuição de Simondon consistiria então em aproximar metodologicamente a técnica em geral à técnica do corpo, com o ciclo da imagem.

53 No sentido técnico desenvolvido em MEOT. Cf. (Illiadis, 2015).

54 "Le premier, le plus facilement utilisable de tous les objets intermédiaires est le corps, dans l'imitation expressive. La fonction symbolique de l'imitation, quand elle est employée de façon intense, correspond bien à la reviviscence du souvenir; elle suscite l'objet mimé et le fait vivre par évocation, comme si l'objet mimé prenait possession de celui qui mime." (p. 132) Merleau-Ponty também deixa entrever uma influência de seu aluno em *L'Oeil et l'Esprit*, ao escrever que “toda técnica é ‘técnica do corpo’. Ela configura e amplifica a estrutura metafísica de nossa carne” (Merleau-Ponty, 1964, p. 33).

55 Mais uma vez, o pensamento de Simondon se aproxima de questões sociais e políticas suscitadas por outros autores, sem penetrar nelas. No *Ensaio Sobre a Dádiva*, Marcel Mauss levanta a questão dos emblemas proto-monetários que são trocados nas ocasiões de potlatch, e que carregam consigo os valores dos clãs que os entregam. Em *Imagem, Ícone, Economia*, Marie-José Mondzain discute o papel do ícone bizantino na manutenção do poder no império de Constantinopla nos séculos VIII e IX, pela energia afetiva que era capaz de transportar. Pode a relíquia, o ícone, o símbolo, fundar uma economia política? Este é o projeto de Schwartz (2006) em torno da noção de *iconomia*, uma economia política dos ícones para pensar a era digital.

eficaz e notável com o mundo natural e social, segundo um modo ‘selvagem’ de percepção e ação” (IetI, p. 134). Os objetos transportáveis, diz Simondon, são aqueles mais próximos e mais evocativos dos órgãos sensoriais, táteis, “de manifestação”, que se projetam sobre o exterior e o transformam em território, em mundo propriamente dito.

Assim, “o modo de ser dos órgãos de manifestação pode (...) invocar um complemento instrumental protético que fixa e imobiliza em símbolo materializado (portanto destacável) o mediador da manifestação” (IetI, p. 135): a manifestação, diz Simondon, “transborda no objeto o sujeito que está manifestando” (*idem*) e, por isso, se deixa perceber como independente. O símbolo é um “pseudo-objeto”, enquanto modulador entre os objetos do meio externo e o desejo (eixo afetivo-emotivo), “carregado de toda a energia potencial de um sistema metaestável pronto a engatar uma mudança de estrutura” (*idem*, p. 136). A metaestabilidade é o cerne da vida dos símbolos, porque é através de sua relação com a afetividade e o meio associado que seu sentido e sua significação estão dados: o fogo que purifica e que queima; a água que sacia, afoga, permite navegar, lava; a espada que ameaça e confere poder; o Deus que castiga e redime.

Ao nível do símbolo, a imagem possui uma amplitude de atuação quase absoluta. Por um lado, atua diretamente sobre o corpo, ali mesmo onde tem início o ciclo genético da imagem. Por outro, alcança um grau de abstração quase completo, produzindo deuses e outras figuras sagradas, que dão sentido, até uma explicação de conjunto para o universo. O símbolo atua vigorosamente, segundo Simondon, nas fases religiosa e técnica do modo de existência do humano, de modo que possui mais sutileza do que a necessária para meramente demarcar e recobrir territórios, como na “unidade mágica”. A imagem-símbolo figura como a forma mais sofisticada da imagem como tal. “Pseudo-objeto”, diz Simondon sobre a imagem-símbolo, à qual ele já se referira como objeto intermediário entre sujeito e mundo, dotado de atividade própria e autônomo. A essa sugestão de objeto, viva e energética, o que se opõe não é um objeto livre do prefixo depreciativo, “pseudo”. Ao contrário, é um objeto que parece *realizar* a imagem, um ainda-imagem que reclama as tensões do universo físico para os esquemas corporais, enraizando-os no mundo com intensidade potencialmente infinita. É o objeto em que culmina esta outra atividade, a invenção.

4. Invenção e coletivo

Simondon toma a precaução de afirmar que cada etapa do ciclo da imagem corresponde a uma “decantação”, à depuração dos elementos conservados a partir da experiência. Se a antecipação motriz engaja o corpo como um todo, a percepção “seleciona” aquilo com que a experiência corporal, enquanto devir e descarga energética, é capaz de reverberar, “fixando a impressão de uma experiência intensa” (IetI, p. 138). Das imagens guardadas pela percepção, algumas, na condição de memória, tomam a forma de símbolos que “organizam o mundo do imaginário que serve de base à

invenção” (*idem*). Simondon explica dessa maneira que o mundo da imaginação pareça mais rico que o da invenção. Mas essa progressiva depuração, que pode parecer um empobrecimento, é correlata do também aparente empobrecimento dos indivíduos como um todo, enquanto corpos e enquanto psiquismo, porque, na medida em que se tornam mais complexos, também se tornam mais incompletos, “cada vez menos estáveis e autosuficientes”, e por isso necessitam, como meio associado, “de camadas de indivíduos mais completos [*achevés*] e mais estáveis” (*ILFI*, pp. 152-153). O mesmo vale para os objetos técnicos estudados em *MEOT*: o automatismo, que faz da máquina algo fechado, é “um baixo grau de perfeição” (*MEOT*, p. 13), porque a isola do meio com o qual ela poderia reverberar e produzir uma cadeia de operações, de individuações, adaptando-se às mudanças e enriquecendo a realidade com a conexão de diferentes “ordens de grandeza”.

Portanto, se os indivíduos se tornam cada vez mais dependentes, para subsistir, de outros objetos, corpos e indivíduos, é porque o empobrecimento *enquanto indivíduo*, embora manifestação de entropia a cada etapa, é o único modo de refrear a própria entropia. Assim, da complexificação pelo biológico e o psíquico (enquanto fase transitória do coletivo), mas também do transindividual (que é indissociável do ciclo das imagens), resulta que, para manter a individualidade, é preciso transbordar essa individualidade para uma rede de outros entes do próprio meio associado. Toda individualidade psicossocial é, portanto, um nódulo do devir de seu meio associado. Ou, pela perspectiva inversa, a individualidade consiste em incorporar lampejos daquilo que devém em seu meio associado, provocando nesse devir pequenos desvios e variações. Simondon pensa uma individuação psicossocial que se realiza por meio da invenção, e inventar corresponde a esse acoplamento e reconfiguração do meio em que diferentes “ordens de grandeza” encontram estruturas de significação comum e ressoam em conjunto. *ILFI* e sobretudo *MEOT* deixam claro esse processo no que diz respeito a objetos técnicos e sistemas simbólicos. *IetI* amplia o argumento, demonstrando sua validade para o mito, o símbolo sexual, a moda, e toda área em que a imaginação entre em ação. A invenção, assim, é um prolongamento da imaginação, na medida em que a ação do sujeito encontra um obstáculo, uma incompatibilidade: em suma, um problema. O problema, neste contexto, exerce o mesmo papel da disparação: uma incompatibilidade entre a ação e o meio, mas que possa ser atravessada por uma tensão, um campo energético ligado à afetividade e, por extensão, ao desejo. A invenção é, portanto, “aparição da compatibilidade extrínseca entre o meio e o organismo e da compatibilidade intrínseca entre os subconjuntos da ação” (*IetI*, p. 139).

Todo o ciclo da imagem preserva, nas inúmeras transformações que implica, uma relação estreita com os esquemas corporais. Mesmo o símbolo mais elaborado, abstrato e formalizado é uma transformação das relações possíveis entre corpo e meio. Daí o cuidado de associar a aplicação de objetos muito heterogêneos em relação ao corpo à dinâmica energética em que ressoam o corpo e o problema externo. Nesse caso, “a tarefa da invenção é mais considerável”; ainda assim, “a

invenção conserva seu lugar funcional como sistema de transferência entre ordens diferentes” (IetI, p. 141). Simondon descreve uma verdadeira reconfiguração do universo em que estão implicados o sujeito e seu meio associado, uma vez que o sujeito “faz parte da ordem de realidade em que o problema está posto, mas não daquela do resultado imaginado” (*idem*), de modo que toda invenção é descoberta de uma dimensão nova da realidade, em que ambas as ordens estão em consonância. Por meio das mediações, os esquemas corporais atingem – passam a ressoar em conjunto com – aspectos do mundo que lhe eram inacessíveis, por excesso de disparidade, ausência de paralaxe: temperaturas extremas, pesos excessivos, distâncias enormes, microorganismos imperceptíveis. A invenção é, então, uma extensão de mundo, do meio associado, que é o correlato da individuação.

Nesse sentido, a imagem persiste em todas as etapas da invenção como sede do virtual apreensível, a cada momento operando a síntese das unidades perceptivas, dos esquemas corporais e da relação com outras imagens. A imagem é a fonte das incompatibilidades com o problema posto, uma vez que, sem imagens, o problema seria desconhecido, alteridade radical. Por extensão, a imagem é a fonte da compatibilidade do corpo com a solução, uma vez que ela estabelece a dimensão intermediária de ressonância: ela é, afinal, o intermediário do organismo ao não-orgânico, membrana entre duas ordens de grandeza com suas ressonâncias. Em consequência, a imagem é a ligação entre dois estados do sujeito, aquele que está excluído no problema e aquele que está incluído na resolução. Assim, a imagem carrega uma modalidade do devir, bem como, ao longo do ciclo da imagem, vimos como ela antecipa experiências futuras e recupera a experiência passada, organizando, para um corpo, sua própria abertura para a temporalidade. Quanto ao símbolo em particular, Simondon o põe como elemento central das invenções que superam a operacionalidade e contêm um componente afetivo-emotivo na relação com o mundo. O afetivo-emotivo é o eixo por excelência do psíquico e do transindividual, de modo que a invenção simbólica é invenção de modos de viver coletivos. A formalização simbólica abre a via da comunicação, mais precisamente a comunicação “de um sentimento, uma emoção, um modo definido de ressonância, uma motivação” (IetI, p. 157). Com o ciclo da imagem, Simondon atinge, neste momento, a sugestão de uma ética e de uma política que, como vimos, não chega a desenvolver em sua obra, deixa apenas implícita: “a ação, individual e coletiva, se distingue da operação; ela também possui seus modos de compatibilidade, que são normas e ritualizações, mas não procedimentos” (*idem*).

O filósofo retoma neste ponto a divisão, apresentada na última parte do *MEOT*, entre o procedimento local, técnico, operatório, e a grande formalização religiosa e artística, a grande narrativa por oposição à pequena ação quotidiana. Por esta via, os grandes símbolos políticos, religiosos e sociais marcam os ciclos que orientam a vida em sua totalidade, por oposição aos ajustes de resolução de pequenos problemas operatórios: “em todas essas ocasiões, a invenção dá modos de expressão e comunicação necessários à participação coletiva e opera uma descoberta de

compatibilidade com o conjunto dos ideais do grupo” (IetI, p. 158). Em ILFI, o filósofo havia lançado esta mesma questão a partir da noção de espiritualidade, que recorre às noções daquilo que nos transcende, nos ultrapassa, muitas vezes esmagando-nos; mas que também exprimem nossa própria sensação de pertencer a algo transcendente, até mesmo eterno.

4.1 Política e economia da imagem

Com a operação das imagens-símbolos, operando constantemente as invenções, resolvendo por meio de desvios e de novos esquemas as incompatibilidades do mundo transindividual, podemos ver que as interações entre a grande narrativa e a pequena operação são constantes. A esta altura, Simondon sugere aquilo que poderia ser o princípio de uma filosofia política:

Grande parte do pensamento político teórico se desenvolve inventando a cada etapa um sistema de compatibilidade das conexões entre os indivíduos e entre os grupos; o direito (...) é um dos desenvolvimentos contemporâneos da formalização da ação. Cada nova extensão do campo de ação humano é marcado por uma invenção que autoriza uma sistemática de compatibilidade que engloba esse campo (...). Em cada época, as invenções normativas operam uma descoberta de compatibilidade para modos de existência que não tinham sentido nem ponto de inserção nas estruturas normativas precedentes. Elas fornecem um simbolismo da ação, produzindo um universo exprimível em normas, e respondem a problemas (IetI, p. 158).

Simondon fornece uma descrição mais detalhada e uma discussão mais aprofundada daquilo que, na terceira parte de MEOT, havia aparecido meramente como "modos de pensamento sociais e políticos". Aqueles sistemas eram um desdobramento da consideração de fundo que havia se estabelecido na fase religiosa, mas, como a própria fase religiosa, não são atualizáveis sem o concurso de técnicas de pequena escala para a administração de casos particulares; há modos teóricos e práticos para cada fase geral de pensamento, cujo ponto central é uma atitude reflexiva, da estética no primeiro desdobramento de fases à filosofia nos posteriores. É neste ponto de sua reflexão que Simondon fala, pela primeira vez, do direito, que é formalizado em leis, essas palavras que carregam a imagem de significações para a ação jurídica. A resolução operatória de problemas, pela técnica, se insere na rede maior de significações globais, simbolizadas, que normatizam sua própria ação, de modo que o sistema dos símbolos universais se insere naquilo que Simondon nomeia os “pontos-chave” da ação, orientando-a através de um “sistema de axiomas de decisão”.

Trata-se de uma efetiva topologia dos símbolos e das imagens operativas, algo que “se exprime por uma simbologia da ação, que pode ser ensinada e propagada”, um “sistema de conversão das ações umas nas outras”, permitindo que sejam “comparadas e relacionadas mesmo se têm lugar em condições heterogêneas” (IetI, p. 158). Simondon, que, em suas teses, cursos e conferências jamais discorre diretamente sobre os sistemas econômicos e por esse motivo é

repreendido por seus leitores até hoje⁵⁶, sugere brevemente, sem desenvolver, a fundação de uma economia da imagem, como vínculo reticular e transdutivo entre a afetividade dos corpos e a formalização das narrativas, por meio da invenção de modos de existência. E, como vimos, uma economia da imagem é uma economia do desejo.

Mas a invenção, diz Simondon, “também no domínio do normativo, tende para o universal” (*IetI*, p. 159). Mesmo no campo das grandes narrativas que orientam a totalidade da existência no transindividual, conferindo-lhe seu aspecto cristalizado como social ou comunitário, a extensão axiológica ou normativa se dá de modo reticular, acrescentando novos campos de compatibilidade passo a passo, como no tradicional exemplo simondoniano da formação dos cristais. Portanto, o campo do grande (“maior que o indivíduo”) se constitui no exercício do campo do pequeno (“menor que o indivíduo”): entender as narrativas totalizantes, como religiões e filosofias, não prescinde de entender os gestos operatórios, como a técnica, o comportamento ético e o desvelar de liturgias e rituais. Existe sempre uma economia das dimensões tornadas compatíveis, mediadas por uma estruturação fundada no desejo, com teor estético e reflexivo. O operador dessa interação e dessa economia, que confere aos objetos seu sentido, sua vibração perante o sujeito, é a imagem, cuja gênese, “saturação progressiva através das fases, fornece uma reserva de conteúdos em estado de latência, exteriormente quase neutros, mas interiormente ricos em possibilidades de transformação” (*IetI*, p. 163). Como ente intermediário entre sujeito e objeto, como ente quase-vivo, quase-corpo, a imagem é aquilo que permite uma forma de relação energética em que um dos termos figura como sujeito e o outro como objeto: para que essa relação seja colocada desta maneira, é preciso que haja uma ressonância conjunta, uma forma de acoplagem, uma união que não se reduz a unidade: “em torno de cada centro fornecido pela referência perceptiva e motriz ao objeto constrói-se um sistema polissêmico de propriedades das coisas e dos modos de acesso do organismo” (*idem*).

É por isso que o objeto construído aparece no texto de Simondon como forma mais perfeita de formalização, ou seja, de invenção simbólica: o objeto produzido pelo humano é “um elemento do real organizado como destacável, porque foi produzido segundo um código contido numa cultura, que permite utilizá-lo longe do lugar e do tempo de sua criação” (*idem*, p. 164). O universo simbólico que regulava a relação do corpo ao devir, e que ampliava a extensão dos esquemas corporais no universo do imaginário, reaparece na figura do objeto produzido, com uma materialidade que, como assinala Simondon em *ILFI*, é da ordem da modulação, do encontro transdutivo entre as estruturas do material e a concepção do produtor. Quando, nas primeiras páginas de *MEOT*, lemos que a cultura se aliena de seu aspecto técnico ao privilegiar seu aspecto literário, tratando a técnica como se não fosse uma realidade da cultura humana, podemos entender, com o estudo da gênese da imagem, que essa é também uma alienação de parte significativa dos

56 Cf. (Stiegler, 2006), (During, 2004) e (Toscano, 2004).

esquemas corporais, naquilo que contêm de potenciais; esquemas que participam da gênese do universo simbólico, constituinte inarredável da cultura. Os objetos físicos da técnica, o maquinário e as ferramentas, participam desse mesmo universo simbólico, como vimos, mas além disso também o amplificam, colocando-o em relação de compatibilidade com estruturas materiais – para constituir aquilo que, em *MEOT*, figura como meio tecno-geográfico – e fomentando o surgimento de uma rede da técnica correlata da já mencionada rede simbólica. Assim como a economia imagética se costura a cada ponto-chave da economia material, a normatividade ética é correlata da técnica. O mesmo vale para os demais desdobramentos do modo de existência psicossocial.

Conclusão

A primeira conclusão a extrair do estudo do ciclo da imagem é que todos os processos de geração de categorias e de esquemas previamente disponíveis para a atividade dos corpos, toda a determinação dos grupos de interioridade e das relações de exterioridade, se dão primariamente através de imagens. O ciclo da imagem descreve, primeiro, a manifestação somática do movimento pelo qual se constitui o transindividual e, em seguida, sua manifestação externa; primeiramente as imagens motrizes, referentes aos esquemas corporais, e por fim as imagens-símbolo, referentes às instituições e à topologia da rede de símbolos e objetos (técnicos, estéticos, sagrados etc.). Se o ciclo tem lugar a partir da disposição dos corpos, e se estende até a produção dos objetos, em relação com a marcação dos territórios, que por sua vez se desdobra na marcação por meio das redes técnicas, então a operação das imagens é uma afecção dos corpos, dos objetos e dos territórios, na medida em que os corpos, objetos e territórios se encontram em relação transdutiva. A operação da imagem, ao determinar o corpo social dos sujeitos, determina também a territorialidade dos espaços e a significação ressonante dos objetos: a distribuição territorial dos desejos.

A centralidade do tema da imagem na filosofia de Simondon, se transparece pela sua inserção em quase todos os demais temas da obra do filósofo – a individuação biológica, a psíquica, o transindividual, a técnica, a axiomática das ciências sociais –, também intriga, por sua pouca aparição nas teses publicadas em vida e pela publicação tão tardia. Não é absurdo atribuir a relativa obscuridade desse texto aos aspectos biográficos de Simondon, que se dedicou à carreira de professor e negligenciou a publicação até mesmo de sua tese principal. Ainda assim, sobressai a conexão imperfeita dos demais textos, na ausência do conceito de ciclo da imagem.

Entretanto, o curso *IetI* exerce, no conjunto da obra de Simondon, um papel que pode ser aproximado do papel que a própria imagem exerce em sua teoria: ele cria compatibilidades entre as diferentes “ordens de grandeza” tratadas pelo filósofo. A dimensão mais digna de nota a este respeito é a “decantação” do engajamento do corpo e da riqueza de conteúdo à medida que a imagem evolui para adquirir amplitude de funções. Assim como fizera com o objeto técnico, com o

psiquismo e os corpos dos viventes, Simondon rejeita a noção de uma perfeição individual para salientar a perfeição que pode haver na funcionalidade: a perfeição que opera, não a que se contempla. A imagem ilustra com grande sucesso um dos aspectos fundamentais da passagem que o autor busca realizar, de uma filosofia do ser substancial para a filosofia do processo e da relação.

Por fim, é importante retornar ao tema dos usos possíveis do pensamento de Simondon para um diálogo filosófico com as ciências humanas que, conforme a conferência *Forme, Informations, Potentiels*, ele visava axiomatizar com sua teoria do transindividual. Se, como se queixam During e Toscano, Simondon silencia sobre essas aplicações, por outro as sugestões implícitas, para serem reapropriadas por seus sucedâneos, são numerosas. Também no curso sobre a imagem as sugestões de aplicações sociais e políticas são diversas: a formação de um campo e um sistema de imagens-símbolo está na raiz de processos que inventam não só os objetos técnicos, mas os modos de vida em geral: como programa de pesquisa, é possível se perguntar, com Simondon, de que maneira o devir das sociedades, dos povos e das economias é, também, uma amplificação de ciclos da imagem. Essa pergunta se desdobra, pois, em outra: quais são as estruturas de uma determinada configuração psicossocial – a contemporânea, por exemplo – que permitem acoplamentos e ressonâncias mais ricos, e quais conduzem a acoplamentos e ressonâncias empobrecidos?

Como vimos, tanto a imagem-símbolo quanto o objeto técnico participam da determinação do esquema corporal dos indivíduos e, por extensão, dos esquemas corporais em grupo também. Pode-se dizer, de modo mais simples, embora menos completo: a técnica modifica o corpo, a imagem modifica o corpo. O corpo, tal como o conhecemos na vida corrente, é de partida um corpo cujas determinações passam pela técnica e pelas imagens. Massumi (2009) recolhe os testemunhos de tentativas científicas para isolar corpos e sistemas perceptivos das determinações prévias por imagens e técnicas: são tentativas fracassadas, resultando em incapacidade de locomoção, delírios e outras substituições para a mediação entre sujeito e mundo. Ora, o propósito de uma investigação transdutiva de um fenômeno como a moeda consiste em compreender sua participação nessa mediação. Mais amplamente, pode-se dizer que o problema está em entender os sistemas sociais e suas instituições a partir das redes de imagens que implicam, e nas quais estão implicados os corpos, reunidos coletivamente, marcando seus territórios; e, nesse sistema, encontrar a operação que se pode atribuir à moeda, em seus modos concretos de aparição, sua reticulação.

As redes de imagens e objetos são os eixos da relação entre o humano e o mundo, na medida em que concretizam esquemas para o humano e para seu mundo. As imagens e os objetos são, portanto, os meios pelos quais se determinam as formas pelas quais, por um lado, o mundo e, por outro, o humano vão se apresentar. São ainda modos de aparição do desejo, enquanto forma determinada dos processos que atravessam o eixo afetivo-emotivo e, por extensão, as imagens de determinada configuração do campo social são determinantes para compreender os esquemas

corporais, bem como mentais, possíveis para aquela configuração do psicossocial. Compreender os esquemas institucionais e os esquemas corporais a partir da operação dos objetos e das imagens é um modo de escapar aos dois escolhos extremos, que seriam o holismo social e o individualismo metodológico. Acompanhar a operação da imagem permite lançar a questão da constituição dos agregados concretos que o holismo toma como dado; e, pelo mesmo movimento, permite lançar a constituição do conceito concreto do indivíduo, que o individualismo metodológico deixa em silêncio – ou, como no caso da microeconomia, ao qual atribui características prontas e unívocas, que, por mais que sejam irrealistas, não deixam de constituir um ideal, mesmo um arquétipo, ao qual os indivíduos concretos deverão se conformar, ainda que apenas potencialmente. O indivíduo do individualismo metodológico é, na verdade, um grupo, e um grupo absoluto.

A moeda, como veremos, atua em diversos pontos do ciclo da imagem; não se trata de uma única imagem, nem de um objeto, mas de uma rede de imagens, estruturada para operar segundo determinados esquemas: um esquema operatório. A moeda como imagem-símbolo absorve muitas das funções da espiritualidade, marcando sentidos do devir, ordenando a temporalidade. A moeda como preço é imagem de antecipação, preenchendo de significação um encontro com o objeto. Como orçamento, a moeda determina possibilidades de ação. As determinações são diversas, mas pertencem a ordens coesas de movimento e estrutura. Os próximos capítulos buscam deduzir o esquema operatório da moeda, a partir do qual se buscará compreender as distintas maneiras como esse conceito é empregado: para referir-se ao dinheiro, a instrumentos liberatórios, a signos de poder, a iniciativas de transformação econômica e social. A primeira questão é a da marcação, no sentido da marcação territorial dos pontos-chave de Simondon, mas também da tomada de forma, da discretização, de gestos, comportamentos e da relação do corpo e do campo social com a temporalidade. Em seguida, esta investigação buscará compreender como o esquema da moeda se comporta em relação às diferentes fases do modo de existência humano, ou seja, a referência à totalidade e à transcendência (expressa no problema da espiritualidade, do sagrado e da fase religiosa), perante a referência ao local, imediato, menor que o indivíduo (expressa no problema da tecnicidade). Neste ponto, será necessário introduzir a principal dificuldade, que é a relação do esquema monetário com o desejo, através das descargas afetivas que se dão por meio delas. Afinal, a marcação operada por imagens de moeda envolve categorizações fundadas sobre o número, que são diferenciais de potência, na forma de poder e prestígio. Há, portanto, um potencial estético e agonístico do esquema da moeda que será preciso trazer à tona.

Parte II

A moeda em geral e o esquema operatório

Capítulo 4

A marcação: criar simetrias e espaçar o tempo

Capítulo 5

Questões de origem e gênese

Capítulo 6

O instrumento liberatório

Capítulo 7

Síntese do esquema operatório da moeda

Capítulo 4: A marcação: criar simetrias e espaçar o tempo

Em que consiste pensar transdutivamente a moeda? A primeira consequência de adotar este método é que as interações em que a moeda enquanto dinheiro aparece quotidianamente, e para as quais serve (tem utilidade) no senso comum deixam de ser pensadas no registro inter-individual; o problema passa a ser relacional, na medida em que a investigação pergunta não mais como são essas interações, mas quais são as relações que tomam forma operando com uma imagem de moeda. Em outras palavras, para reforçar o caráter *alagmático* de um pensamento transdutivo da moeda: de que modo certa modalidade de operações se realiza, engendrando estruturas como seus termos extremos, e comunicando-as continuamente como modo de constituição de sua permanência?

Pensar a moeda transdutivamente envolve inscrever sua operação (e, por extensão, seu conceito) no movimento das dinâmicas da *physis* já informada por objetos e estruturas físicos – já informada pela vida, já impregnada de psiquismo e desejo. Portanto, aberta ao transindividual. Pensar a moeda com qualquer método envolve uma inserção psicossocial, mas é preciso reiterar que não se trata de postular uma configuração desse psicossocial que preceda a moeda, mas de identificar a operação em que a moeda adquire sentido, durante a configuração das estruturas do social e do desejo, em que ela poderá operar, de tal ou tal maneira, de acordo com o desenho definitivo que a arquitetura da moeda tomará. Por essa razão, o pensamento transdutivo da moeda deve abdicar de tomar como dado ou precedente qualquer *agente econômico*, qualquer estrutura institucional em que ocorrem trocas (um mercado), qualquer noção precisa do que seja uma operação monetária, qualquer definição do que circula, e que de hábito aparece como mercadoria. Assim, o ponto de partida econômico para investigações sobre a moeda está excluído: não se pensa a partir da reciprocidade do estilo da troca, entre dois agentes dados, envolvendo mercadorias que mudam de mãos, em escambo, por meio da definição de uma equivalência, no interior de um quadro institucional semelhante ao de um mercado, regido por um poder político estatal.

Ainda assim, este quadro tradicional de análise em que aparece a moeda não deixa de ter interesse. É a imagem de uma configuração psicossocial que se desenvolveu historicamente e descreve, portanto, um certo estado do mundo, qual seja, a modernidade em que a idéia de uma economia como campo autônomo do social (muitas vezes, campo privilegiado) emergiu e se consolidou. A história da consolidação dessa imagem, com o lugar que a moeda ocupa na descrição hegemônica dessa configuração, expressa também um processo que, ao dar forma a desejos e organizar a atividade dos corpos, a estrutura de grupos, as possibilidades de atualização de cargas afetivo-emotivas, é passível de ser analisado como transdutivo. Isto posto, o problema da moeda é o da instituição de fronteiras de grupos de interioridade, em que os indivíduos, corpos dotados de psiquismo, assumem papéis recíprocos, dão forma a seus valores e normas, adquirem suas personalidades, organizam suas atividades e relações com o meio. Adotar a perspectiva transdutiva

é reconhecer que a moeda está implicada em processos dessa ordem.

É uma problemática, portanto, que implica o corpo que age. Que ação dos corpos é determinada por meio da moeda? Ora, são corpos dotados de psiquismo e desejo; corpos que resolvem em ação sua abertura para o pré-individual por meio do coletivo, das categorias de grupo. De que modo a moeda participa da determinação de relações internas, na figura do psiquismo, e de relações externas, na figura do coletivo? Qual é a particularidade do modo como a moeda mobiliza crenças, normas, valores? É bem verdade que, no social, existem interações bilaterais ou multilaterais entre entes prefigurados; mas também se pode lançar a questão do caráter relacional que funda essas conexões e, a partir dessa questão, também a do papel de objetos, imagens, categorias, incluindo aí a problemática da moeda. Relações hierárquicas são marcadas de que modo? Em que consiste, efetivamente, a relação envolvida no vínculo de crédito e débito?

Retornando ao caráter alagmático da problemática da moeda, vista sob o ângulo transdutivo: tomando o caso de uma interação monetária qualquer, seja a compra e venda, o pagamento por serviços ou impostos, um empréstimo ou financiamento, temos um fenômeno de simetrias e equivalências, notadamente por meio da figura do preço; a equivalência se forma a partir de uma heterogeneidade de base, uma vez que cada lado dessa interação concentra um enorme fluxo de significação e afetos. A equivalência em questão é uma afirmação de escopo social, que à primeira vista parece banal, mas expressa a postulação da simetria desses fluxos de significação e afeto. Sob uma determinada modalidade de determinação das categorias sociais, os desejos, os esquemas corporais, a capacidade de ação, os inúmeros devires se encontram canalizados de tal maneira que podem se tornar simétricos e encontrar um modo de equivalência, participar de uma interação. E essa interação poderá ser tomada como realidade social isolada, plena. Não é um processo trivial.

Assim, o estudo transdutivo da moeda é, primeiro, a investigação do modo como se dão as marcações de equivalência e simetria, como a da transação monetária, mas que ao mesmo tempo marcam a assimetria e a hierarquia. São formas de marcar modalidades de interação, mas também recortes da configuração social; e, por extensão, recortes no tempo do social, produção de seus ciclos, determinação da duração desses ciclos e do ritmo em que os diferentes ciclos, com diferentes durações, ressoam entre si. É a marcação de hierarquias, já que imagens do social são capazes de explicitar e perenizar diferenciais de poder. É a afirmação de compromissos e sanções para seu não cumprimento. É a marcação dos modos de relação envolvendo o coletivo, os corpos, e o território, incluindo o território socializado. Tratando-se de instância de tecnicidade, a moeda está envolvida na marcação de relações de figura e fundo, referências ao todo e atividades localizadas.

Os capítulos que seguem investigam essas marcações. A procura por um esquema operatório geral para a moeda tem por função primordial explorar a constatação de que a moeda não é um fenômeno estritamente econômico e, portanto, não pode ser reduzida à moeda enquanto dinheiro. A

razão para tal é que os esquemas operatórios, a determinação de valores e crenças, o gestual e as atividades implicados pela moeda enquanto dinheiro não se distiguem, nas linhas gerais, dos esquemas e determinações de outras configurações de imagens associadas, nesta investigação, ao conceito mais amplo de moeda. Como suas demais formas (instrumento liberatório, imagem de prestígio etc.), a moeda como dinheiro não é um mero "óleo facilitador" para trocas que podem ser analisadas como se ocorressem diretamente. Mas tampouco é suficiente a afirmação de que a moeda (ou, antes, sua disponibilidade) *permite* a produção: a noção de produção, para se referir à atividade técnica humana, criadora de objetos, já está impregnada pelo modo de operar de uma configuração social, ou mais especificamente, um sistema econômico, em que o dinheiro está presente e é central.

Uma vez que compreendemos o papel da imagem, a partir do ciclo genético introduzido por Simondon, podemos entender que a moeda não *permite* a produção, mas *determina* a atividade humana *como* produção. Seu esquema operatório, sobretudo na forma contemporânea do dinheiro, engendra a *exigência* de que haja produção, continuamente, na medida em que a arquitetura em que sua operação está inserida reproduz ciclos sociais por meio de créditos, dívidas, ou seja, financiamentos, compromissos de pagamento e reembolso, que fazem da produção e seu correlato, o trabalho no sentido moderno, o único meio de responder satisfatoriamente a suas promessas.

Este é o ponto de partida da investigação: compreender em que medida a arquitetura da moeda é operadora de determinação da configuração social, incluindo categorias aparentemente tão claras quanto a produção ou o trabalho. A partir da hipótese do esquema operatório, também será possível lançar a questão do caráter limitado das descrições das sociedades tornadas economias como mercados em que ocorrem trocas bilaterais: não estariam essas trocas submetidas a um processo mais fundamental de determinação de crenças e valores, posições recíprocas, hierarquias? A resposta a essa pergunta dependerá da identificação de uma estrutura de produção dessas categorias, notadamente por meio do esquema paradigmático investigado por autores do século XX em torno de economias da dádiva e cerimônias agonísticas de determinação do prestígio.

1. Nietzsche: promessa, compromisso, crueldade

A primeira grande tese sobre assimetrias constituintes de simetrias e o processo agonístico da busca de equivalências na sociogênese se encontra na célebre “Segunda Dissertação” (“‘Culpa’, ‘Má Consciência’ e Coisas Afins”) da *Genealogia da Moral*, de Friedrich Nietzsche (2009). Esta é a fonte onde autores como Maurizio Lazzarato⁵⁷ e David Graeber⁵⁸ vão buscar o conceito da dívida ou culpa infinita, seja para aprofundá-lo, como o primeiro, seja para questioná-lo, como o segundo. Nietzsche inicia a dissertação com um par conceitual digno de nota: por um lado, ele diz, a criação⁵⁹

⁵⁷ Cf. Lazzarato, M. (2011). *La Fabrique de l'Homme Endetté: essai sur la condition néolibérale*. Paris: Amsterdam.

⁵⁸ Cf. Graeber, D. (2011). *Debt: The First 5000 Years*. Nova York: Melville House.

⁵⁹ O termo traduzido como *criar* é *heranzüchten*. Trata-se da prática agropecuária de selecionar espécimes para a

do homem como “animal que pode fazer promessas” é a “tarefa paradoxal que a natureza se impôs” (Nietzsche, 2009, p. 43). Por outro, a força que atua no sentido contrário é o esquecimento, porque esquecer é “uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido”, atuante no regime da “assimilação psíquica” que é como a “assimilação física” da alimentação. Seleção e reiteração.

Antes de prosseguir com a *Genealogia da Moral*, é preciso ter em mente aquilo que o projeto de Nietzsche introduz. O filólogo alemão, propondo seu pensamento da vontade de potência, põe o corpo como “fio condutor” (Wotling, 2013, p. 117) de suas reflexões, na medida em que o corpo seja um feixe múltiplo de instintos e afetos. Ainda segundo Wotling, “[a] teoria nietzschiana dos afetos e instintos não é senão uma linguagem que permite descrever a aplicação da hipótese da vontade de potência a um problema preciso: a análise do homem e da constituição da cultura” (*idem*, p. 127). Neste contexto, o pensamento, a racionalidade, a lógica, perdem sua máscara de objetividade e frieza para se revelarem uma atividade, entre outras, do corpo, ou seja, dos instintos e afetos – em última instância, da vontade de potência. Esta atividade é pensada sob o signo do metabolismo, selecionando aquilo que é mantido ou rejeitado, o lembrado e o esquecido.

Assim, no cerne do engendramento do humano, situa-se uma economia da temporalidade que atua tanto pela supressão quanto pela criação: a memória se estabelece por intermédio da escolha do que é ou deixa de ser digerido psiquicamente, enquanto a antecipação das ações envolve a elocução da promessa. Para ambas as direções, vê-se de partida que há continuidade e mesmo indistinção entre o que é individual e o que é coletivo. O papel ativo do esquecimento aparece, assim, à frente da própria memória, como um regulador da energia pulsional⁶⁰ das operações psicossomáticas. A promessa exerce um papel oposto, em campo que já não é só individual (como na memória entendida como meramente psíquica), mas coletivo; a promessa é, portanto, uma marcação que trabalha para engendrar o coletivo. A promessa produz um espaçamento cronológico e, com ele, explicita uma virtualidade: o enunciado que promete é a atualidade que produz um direcionamento no futuro, abrindo as possibilidades de atos subsequentes, para o coletivo e para o indivíduo. É nesse sentido que se pode dizer da promessa que ela é compromisso. Ela compromete os corpos, com suas economias energéticas – psíquicas e somáticas –, perante uma virtualidade:

(...) o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer: não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*: de modo que entre o primitivo “quero”, “farei”, e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, todo um

“seleção artificial”. Segundo Wotling, “designa uma técnica de seleção que visa a conservar, até mesmo desenvolver certas características de uma espécie em detrimento de outras, que são eliminadas” (2013, p. 264).

⁶⁰ A noção de energia pulsional, que reaparece em Freud (*cf.* Gaède, E. “Nietzsche précurseur de Freud?” *In: L’Homme et la société*, N. 26, 1972. Art littérature créativité. pp. 215-235), orienta boa parte das teorias que buscam articular os problemas da economia aos da psicanálise. O exemplo clássico é o de Jean-François Lyotard em *l’Économie Libidinale* (1974), cujos principais conceitos são retomados por Bernard Stiegler (*cf.* Stiegler, B. “De l’économie libidinale à l’écologie de l’esprit. Entretien avec Frédéric Neyrat”. *In: Multitudes* 1/2006 (N. 24), pp. 85-95.

mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer. (Nietzsche, 2009, p. 44)

Esta passagem contém uma descrição que pode ser dita transdutiva da relação entre aquela economia psicossomática do esquecimento/memória e as determinações de uma economia dos afetos que, para além do corpo, sobredetermina a antecipação dos gestos dos corpos no coletivo. É um campo de potências em que uma cadeia de atos de vontade implica uma certa permanência, uma duração (uma vez que o par esquecimento/promessa contém necessariamente um trabalho sobre a temporalidade). Envolvendo a indeterminação das potências, o campo envolve também uma virtualidade. Nietzsche procede a uma genealogia da moral com a finalidade de criticar os regimes de moralidade que conhecemos, e suas idéias influenciam fortemente não apenas a psicanálise, mas também aqueles que procuram fazer uma crítica dos regimes *econômicos* que conhecemos.

O vínculo entre a crítica à moral e a crítica à economia não é difícil de identificar: na medida em que engajam corpos e vontades, os regimes econômicos mal podem disfarçar seu fundamento moral, desconectando os procedimentos epistêmicos contemporâneos de suas origens em Adam Smith, cujas teses econômicas são apresentadas na continuidade direta das teses de filosofia moral, notadamente a partir do conceito de *sympatia* desenvolvido ao longo da *Teoria dos Sentimentos Morais*. O tema caro a Smith da confiança (*Lectures on Jurisprudence*) também se apresenta na tese de Nietzsche: essa modalidade da promessa, essa economia das vontades, exigiu do homem que se tornasse “ele próprio *confiável, constante, necessário*, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si *como porvir*” (*idem*, p. 44).

1.1 Constância e responsabilidade

Se a constância é o apanágio da forma acabada, dos papéis definidos e das instituições estruturadas, o devir-constante e confiável dos indivíduos está no cerne da tomada de forma do social. A imagem do partícipe constante do social corresponde à simetria constituída que se afirma por intermédio da ação de papéis sociais, com seus emblemas correspondentes. Esses papéis são figuras da lembrança contra o esquecimento; da promessa, portanto, e por extensão, do compromisso. A gênese das formas sociais é a gênese da obrigação de lembrar, como compromisso oriundo da promessa de ser um membro daquela configuração social. Mas é importante ter em mente que se trata da gênese de formas, cuja operação é intrinsecamente dependente da duração. Permanece aberto o problema do vínculo entre engendrar imagens e estabelecer instituições.

Ora, para Nietzsche, esta é a origem do *homem responsável*. Quem pode fazer promessas com autonomia é quem superou o hábito da moralidade de costumes, inventa sua própria posição, como no transindividual de Simondon. As primeiras promessas são um gesto traumático, violento, aterrorizante; a dor é o “mais poderoso auxiliar da mnemônica” (*idem*, p. 46). Mas é o processo cuja

sublimação (para empregar o termo de Freud, que sofreu influência de Nietzsche) engendra formas de social: “Quanto pior ‘de memória’ a humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seus costumes; em especial a dureza das leis penais nos dá uma medida do esforço que lhe custou vencer o esquecimento e manter *presentes*, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social” (*idem*, p. 47).

A contrapartida dessa autonomia criadora, dessa invenção que pode ser dita transindividual – já que os argumentos de Nietzsche são fontes de inspiração para o transindividual de Simondon –, é a origem da “má consciência”: “o grande conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito muito material de ‘dívida’” (*idem*, p. 48), diz, manuseando a homonímia do alemão *Schuld*. A noção da equivalência entre uma culpa e um castigo é fruto de um pensamento fundado em relações de crédito e débito e, por extensão (para Nietzsche), sobre noções de troca. Mas Nietzsche aponta para a profunda assimetria que se encontra nessa noção ela mesma: a suposta equivalência envolve uma falta e uma satisfação afetiva, um “prazer de ultrajar” – a simetria pode absorver, mas não pode anular a energia pulsional. Para o fenômeno monetário, essa absorção que não anula terá um papel de grande relevância. E Nietzsche pergunta:

Em que medida pode o sofrimento ser compensação para a “dívida”? Na medida em que *fazer* sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contra-prazer: *causar* o sofrer – uma verdadeira *festa*, algo, como se disse, que era tanto mais valioso quanto mais contradizia o posto e a posição social do credor. (*idem*, p. 48)

A produção de equivalências, preços e avaliações, que levam à culpa e à dívida (*Schuld*), às obrigações e compensações, se generaliza: “cada coisa tem seu preço; *tudo* pode ser pago’ – o mais velho e ingênuo cânon moral da justiça, o começo de toda ‘bondade’, toda ‘equidade’, toda ‘boa vontade’, toda ‘objetividade’ que existe na terra” (*idem*, p. 55). A figura do preço é de partida a afirmação formalizada e a imagem (símbolo) de uma equivalência pré-acordada, ou seja, engendradora no ponto anterior, da disputa e da digestão psíquica. O procedimento da interação em que se desenvolvem os valores é predefinido porque é sobredeterminado, pois a figura do preço modula o fluxo das energias em que se opera esse procedimento. Esta é a “grande generalização”.

Apoiando-se em Nietzsche, é possível dar um passo além: se o homem responsável é criado pela constância e a regularidade, e o preço tem um papel relevante nesse processo, há também um processo que engendre o *homo oeconomicus*, e que está além da mera teoria, encarnado na figura do humano contemporâneo, sempre às voltas com orçamentos, faixas de renda e poderes de compra. O preço tem um papel moral, como aponta Nietzsche, e esse papel moral tem sua vertente econômica. A marcação da equivalência implica essa dupla dimensão da moral, essa dupla tomada de forma dos sofrimentos e das promessas.

1.2 Dívida sociogênica

As relações de dívida, como as relações de troca, se inscrevem, assim, na produção em geral agonística e, no limite, cruel de equivalências, propriamente, atestadas no coletivo, sobretudo em situações que Nietzsche associa à festa, como o faz Mauss ao tratar dos rituais que lhe aparecem como fatos sociais totais (cap. 5). Culpa e obrigação surgem, deste modo, dessa relação em que as pessoas *se medem* umas contra as outras (*idem*, p. 54). A criação de uma noção de valor, equivalência e significação é resultante de atos muito carregados energeticamente com esquecimento e promessa, o par conceitual que administra a temporalidade dos corpos comprometidos pelo coletivo. Este é o caráter sociogênico da relação de dívida: a comunidade como um todo *também* trata seus membros pela lógica da dívida, determinando compromissos e promessas, enquanto bloqueia ou fomenta esquecimentos. Há uma dívida assoberbante, do coletivo para o individual, e que se traduz na paz, na segurança e na fartura que o coletivo pode oferecer. Uma dívida inescapável e inumerável, que permite à coletividade definir sua própria avaliação das equivalências e, por extensão, das punições. É o gesto pelo qual a comunidade afirma sua superioridade, mas não sua autonomia. Esta dívida implica uma relação vertical, estabelecendo a imagem de uma duração que transcende a comunidade daqueles corpos.

Ao mesmo tempo, a punição, ao afirmar uma equivalência expressa nas penas, gera “acréscimo do medo, intensificação da prudência, controle dos desejos” (*idem*, p. 66). Em última instância, a dívida fundadora e infinita abre o caminho para a doma dos corpos (*idem*, p. 67). Tendo se originado de uma economia pulsional referente aos corpos, que digerem memória como digerem alimentos, o ciclo da sociogênese retorna sobre os corpos. Por isso (*idem*),

[v]ejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz. (...) Subitamente seus instintos ficaram sem valor e “suspensos”. (...) Para as funções mais simples sentiam-se canhestros, nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua “consciência”, ao seu órgão mais frágil e mais falível!

O legado da psicanálise nos permite associar a emergência da má consciência nietzscheana à operação pela qual a vontade é canalizada nas formas sociais; daí resultam o “âmbito da sociedade e da paz”, em que toda a virtualidade agonística do esquecimento e da promessa está mediatizada por imagens institucionais de valoração. A má consciência característica da moral marca uma angústia de espaçamento entre a vontade e o valor, entre o virtual e as formas acabadas, entre a potência e o sistemático. Não há valor no instinto enquanto tal, diz Nietzsche, mas o próprio valor só é palpável na medida em que sua imagem marque o ponto a partir do qual o instinto (a vontade) se afasta dele. Daí a redução ao cálculo, à consciência, e poderíamos acrescentar: à utilidade. Se no âmbito do social há paz, é porque a constante operação da imagem da dívida administra a temporalidade e o

afeto, absorvendo em sua simetria as discrepâncias que operam no ponto dos ritos agonísticos.

O ponto verdadeiramente transformador no discurso de Nietzsche, que põe em xeque os contratualismos individualistas e holistas, é aquele em que ele faz coincidir a sociogênese da má consciência, descrita acima, e a ontogênese do indivíduo, como ser moral e vinculado a deveres e promessas. Nem, por um lado, a interação entre indivíduos que fazem alianças e contratos entre si (como em Hobbes⁶¹) conduz à formação de um contrato social, nem, por outro, uma cultura determina o comportamento individual.

1.3 Cristalização e interiorização

Ao contrário, a modulação de fluxos de desejo (vontade, no vocabulário de Nietzsche), que *atravessam os corpos*, engendra interiores na medida em que se formam os exteriores: multiplicam-se as membranas da significação, para dentro dos corpos tornados indivíduos, por sua vez socializados: “todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’” (*idem*, p. 67). Assim individualiza-se o humano, na formação e expansão *correlativas* do interior e do exterior: “Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora” (*ibidem*). Este processo, que inspira não só os teóricos da dívida, mas também a noção de transindividual, envolve, em Nietzsche, a formação do ressentimento do humano contra o humano, engendrando o universo social que reproduz aquilo que foi perdido na relação da animalidade, aquela em que a crueldade e a afirmação atravessam o corpo e realizam-se para um fora que não é, por sua vez, propriamente social. A constituição do social é uma cristalização interior dos conflitos exteriores, por sua vez oriundos da expressão da vontade, como em um jogo de espelhos. Mas essa cristalização é também uma absorção; caso contrário, as formas do social não seriam mais do que resíduos que não poderiam ser convocados novamente para operar nos momentos de descarga de energias pulsionais.

Note-se o rigor da *ruptura* que Nietzsche postula como ponto inicial da socialização e, por extensão, da interiorização moral do homem, por meio da culpa: “uma coerção, uma fatalidade inevitável” (*idem*, p. 69). Nietzsche toma grande cuidado em afirmar que o processo não é gradual, mas fruto de uma produção súbita, em que “a inserção de uma população sem normas e sem freios em uma forma estável” é um fenômeno de grande violência: “o mais antigo ‘Estado’ (...) apareceu

61 As duas primeiras leis naturais, a respeito do humano, segundo descritas no capítulo XIV do Livro Primeiro do *Leviatã* de Hobbes, são a da liberdade (“the liberty each man hath to use his own power as he will himself for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life”) e a da possibilidade de entrar em acordo para abrir mão dessa liberdade (“that a man be willing, when others are so too, as far forth as for peace and defence of himself he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men as he would allow other men against himself”). Dessas duas leis Hobbes deriva a instituição de alianças, acordos e contratos entre indivíduos livres, que desaguarão no contrato social.

como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*” (*ibidem*). Também é digna de nota nesta passagem a reiteração da idéia de que o controle dos instintos corresponde à produção de formas. A aquisição das formas (individuadas) que permitem pensar relações na modalidade da interação, ou seja, da conexão interindividual e da troca de sinais, é fruto desta ruptura e violência, que antecedem e *dão forma* aos termos da relação. Trata-se de um gesto com potencial quântico, isto é, provoca uma modificação qualitativa no regime dinâmico dos corpos, um novo regime de individuação. A brutalidade com que irrompe o processo de sociação remete à noção de germe estrutural que encontramos com Simondon, provocando, à força, ou seja, graças à energia de que é composto ou investido, mudanças estruturais. Em outras palavras, novas tomadas de forma.

Esta ruptura que informa, virtualizando a memória e o futuro, por meio de um ato de promessa e dívida, contém um aspecto sobre o qual é válido reter a atenção. A dívida fundadora é postulada de tal modo que se refere aos antepassados e, sobretudo, aos fundadores, envolvendo assim uma dimensão mitopoética. Essa dívida é, assim, voltada para a imagem de um instaurador primeiro inalcançável, que faz as vezes de horizonte como facho lançado rumo ao infinito (transcendente) para orientar a ação local. Se não se trata propriamente de uma “dívida infinita”, é seguramente uma dívida crescente e que tende ao infinito (*idem*, pp. 71-72):

A convicção prevalece de que a comunidade subsiste apenas graças aos sacrifícios e às realizações dos antepassados – e de que é preciso lhes pagar isso com sacrifícios e realizações: reconhece-se uma *dívida* [*Schuld*], que cresce permanentemente, pelo fato de que os antepassados não cessam, em sua sobrevida como espíritos poderosos, de conceder à estirpe novas vantagens e adiantamentos a partir de sua força. (...) O que se pode lhes dar em troca? Sacrifícios (...), festas, música, homenagens, sobretudo obediência (...): é possível lhes dar bastante? Esta suspeita permanece e aumenta: de quando em quando exige um imenso resgate, algo monstruoso como pagamento ao “credor” (...). Segundo esse tipo de lógica, o *medo* do ancestral e do seu poder, a consciência de ter dívidas para com ele, cresce necessariamente na exata medida em que cresce o poder da estirpe (...).

Esta passagem descreve a origem das noções de obrigação presentes em toda estrutura social; atos quotidianos que se realizam em nome das obrigações são orientados pela justificativa mitopoética que pode se travestir em inúmeras outras imagens narrativas, todas *princípios condutores*, sejam de origem (cronológica) ou fundamento (moral, ontológico, epistêmico). O termo grego para tais princípios é *arkhè*, e está em compostos como *monarquia*, *arqueologia* e *arquétipo*. Se encontramos em Nietzsche o duplo movimento da membrana que define o fora e o dentro relativos ao corpo, também encontramos a dupla determinação que põe o quotidiano sob a égide do transcendente. Corpos marcados, tempo marcado, espaço marcado, infinito marcado. Mas o nódulo central desse sistema está na operação da própria marcação, cerne de um esquema operatório.

2. Simmel, sociação e dinheiro: modos de marcação

Se Nietzsche desenvolve uma reflexão sobre a marcação dos corpos e do coletivo como *Züchtung* da natureza em relação ao humano, encontramos no conceito de sociação, desenvolvido por Georg Simmel, uma abordagem para o mesmo princípio no mundo moderno, industrial, urbano. Simmel é também autor de uma ampla *Filosofia do Dinheiro*, com diversas passagens em que transparece o papel marcador da moeda. O termo traduzido como sociação é *Vergesellschaftung*, neologismo cunhado por Simmel. No prefácio da obra *Soziologie: Untersuchungen Über die Formen der Vergesellschaftung* (Sociologia: Investigações Sobre as Formas da Sociação, 1908), lê-se que é preciso ter em mente as idéias desenvolvidas no primeiro capítulo – “O Problema da Sociologia”, onde se desenvolve o tema da sociação – ao ler todo o resto do trabalho, caso contrário os demais textos parecerão incoerentes (Simmel, 2009, p. 19). Lendo as teses de Simmel sobre o dinheiro com a noção de sociação em mente, chega-se a resultados que se alinham com as preocupações desta investigação.

O problema da sociação é, em última análise, um problema de marcação, um modo de determinação das categorias de grupos de interioridade. Em ambos os textos, mesmo que por vezes de modo implícito, pode-se acompanhar a operação de imagens na tomada de forma no social (ou seja, a sociação), sejam as dos papéis sociais desempenhados pelos indivíduos, sejam as figuras do “preço” que se encarnam na moeda. Segundo Helle (Simmel, 2009, p. 2), as preocupações processuais de Simmel derivam de sua percepção de que o século XIX marcava uma modificação significativa das relações de poder nas sociedades, e que essa modificação provocaria também uma série de reestruturações correspondentes. A sociologia, como disciplina, seria uma reação à ascensão das massas. “Classes sociais iniciam mudanças políticas não por demonstrar a importância de indivíduos, mas por fazer parte da sociedade. Conseqüentemente, a humanidade tomou consciência do fato de que vidas individuais são afetadas por uma multidão de influências do ambiente social” (*idem*, p. 3). Simmel argumenta que a nova realidade invalida uma tendência do antigo pensamento social de atribuir toda capacidade ativa a indivíduos, mas também alerta contra uma tendência inversa, que lhe parece relativista: uma tendência a dissolver o indivíduo “em resultados de trocas, com a singularidade da pessoa reduzida a uma interseção de influências sociais” (*ibidem*): “o indivíduo tornou-se apenas o lugar onde fios sociais se cruzam, a personalidade só o modo particular como isso ocorre” (*idem*, p. 20).

Há nessa questão um problema epistemológico: por onde começar a argumentação em ciências sociais, se não se pode nem tomar o indivíduo como ente atômico, nem o todo social como corpo coeso? São preocupações que ressoam com as de Simondon, meio século mais tarde: como escapar do psicologismo e do sociologismo? Como não se deixar enganar pela potência da atuação individual sem perder de vista o indivíduo? Essa questão é sintetizada na seguinte pergunta: como dar conta da emergência de fenômenos sociais e de atuações únicas individuais, que se manifestam

simultânea e correlativamente? Há também um problema ontológico: se mudam as determinações dos papéis sociais, o que está operando nessas determinações? O que mantém a coesão do coletivo em sociedades complexas, individualistas, em que "as rígidas delimitações no interior dos grupos sociais tornam-se cada vez mais fluidas e a rigidez das castas, da coação das corporações, da ligação com a tradição é quebrada em todos os domínios, de modo que a personalidade pode (...) circular mais facilmente pela variedade de situações da vida" (apud. Waizbort, 2013, p. 144)? Esta é a configuração moderna do problema da marcação.

A inovação de Simmel, neste aspecto, consiste em partir das interações para chegar a uma idéia de *sociedade* que consiga reconhecer a imbricação inescapável do caráter social e do caráter não-social dos fenômenos humanos. "A intuição de que o ser humano pode ser definido em toda a sua essência e suas manifestações como vivendo em interação com outros seres humanos deve simplesmente conduzir a uma nova maneira de *considerar* os fenômenos em todas as assim chamadas ciências culturais", de modo que "[n]ão se pode mais explicar fatos históricos, (...) o conteúdo da cultura, as variedades do conhecimento, as normas morais, em termos do indivíduo, do intelecto individual, o interesse individual, ou, onde isso não funciona, recorrer imediatamente a explicações metafísicas ou mágicas" (Simmel, 2009, p. 20). Esta passagem explicita o motivo pelo qual o individualismo metodológico, em todas as suas variações, está fundado sobre uma falácia: o indivíduo é um objeto sempre fugidio. É impossível basear o discurso do indivíduo sem qualquer determinação que o ultrapasse; todo indivíduo se constitui como dotado de características herdadas de suas interações e também de interações alheias. O agente econômico, portanto, é já alguém que, desde o início de qualquer análise, está confrontado com alternativas claramente determinadas e constituídas fora dele, isto é, nas interações do social, de modo que a injunção de maximizar nas escolhas nasce da relação, não do indivíduo. Com isso, o que se pretende descritivo e positivo se revela de partida prescritivo e normativo. Assim, para Simmel, a força da sociologia está em ser um novo método para estudar fenômenos que aparecem em outras disciplinas. Trata-se de um método que diferencia a sociedade em conteúdo e forma. Assim, o *conteúdo* da realidade social estaria nas forças que impelem indivíduos à interação e, quando essas interações ocorrem e se repetem, surgem as formas sociais: são processos de *sociação*.

[U]ma sociedade existe quando diversos indivíduos entram em interação. Essa interação sempre tem origem em impulsos específicos em ou para propósitos específicos. Impulsos eróticos, religiosos, ou puramente sociais, propósitos de defesa contra ataques, o jogo do comércio, a necessidade de assistência para a instrução, e incontáveis outros propósitos têm como resultado que seres humanos entrem em companheirismo – correlacionando seus assuntos uns com os outros em atividades uns para os outros, com os demais, contra os demais, atividades que tanto os afetam quanto sentem seus efeitos. Essas interações indicam precisamente que os indivíduos que carregam esses impulsos e propósitos motivadores tornam-se uma unidade, de fato uma "sociedade". Assim, a unidade em sentido empírico nada mais é que a interação dos elementos; um corpo orgânico é uma unidade porque seus órgãos estão em intercâmbio mais próximo de suas energias do que com qualquer entidade externa. Um estado é *uno*, porque o relacionamento correspondente de interações mútuas

existe entre seus cidadãos; de fato, não poderíamos dizer que o mundo é uno se cada parte não influenciasse de alguma maneira todas as outras, se em qualquer ponto a reciprocidade sempre ativamente mediadora das interações fosse cortada (*idem*, p. 22).

A diversidade dos impulsos que podem conduzir os indivíduos às interações ajuda Simmel a escapar do determinismo social. As formas sociais não são “tipos ideais”⁶² ou estruturas arquetípicas, mas expressam a estruturação de movimentos afetivos, “impulsos”. A continuidade de cada forma social é a continuidade das forças que nela atuam, e é nesse sentido que a analogia com organismos faz sentido. O caráter uno das sociedades é fruto da retroalimentação do sistema social em toda a variedade de impulsos que o caracterizam, produzindo uma unidade que, com Simondon, pode-se dizer metaestável. Os impulsos já são diferenciados e aparecem determinados em formas cujo sentido é necessariamente coletivo. Ou seja, o que propicia a existência da sociedade é uma modalidade de atividades que já é social. Impulsos determinados socialmente determinam o social, formando uma circularidade que, para Simmel, está no cerne do fenômeno da vida coletiva. Por outro lado, Simmel afirma que o conteúdo, “o material, por assim dizer” (*idem*, p. 23) da sociedade, material “de que a vida está recheada”, não é composto, ele mesmo, de “bens sociais”. Isso porque “nem a fome nem o amor, nem o trabalho nem a religiosidade, nem a tecnologia nem as funções e produtos da inteligência implicam ainda a interação social no simples e puro sentido dado ao termo” (*ibidem*). Esse material “apenas lhe dá forma, ao estruturar os indivíduos isolados mas próximos em formas definitivas de associação e mutualidade que recaem na ideia geral da interação” (*idem*).

A sociologia não se reduz a uma psicologia social porque não é possível reduzir os fenômenos da interação à atividade mental, às leis psicológicas, assim como não é possível reduzir uma pintura às ondas de luz que atingem o olho do espectador (*idem*, p. 36). Pode-se explicar um fenômeno psicologicamente mesmo sendo um fenômeno coletivo, mas o que interessa à sociologia é “a sinopse de ambos nas categorias da unificação e divisão”, ou seja, “quão completamente o relacionamento entre dois indivíduos ou grupos pode incluir oposição e solidariedade” (*idem*). Por isso, o sociólogo argumenta que o que pretende com seu estudo é representar “a realização de *formas relacionais* de pessoas, que também as representa como uma combinação específica de categorias sociológicas” (*idem*, p. 37). Simmel afirma a duplicidade de uma matéria que, em todos os seus pontos, não é social, mas aparece, também em todos os seus pontos, sob o signo do social. O cerne da questão é que não há passagem do não-social ao social, mas uma duplicidade, um sentido que recobre o outro como se a realidade se dobrasse em duas. É o mesmo princípio dos regimes de individuação de Simondon: o psicossocial é um regime pertinente aos corpos, que são um regime (biológico) pertinente à realidade física, não como uma “emergência”, mas como um ralentamento, um desdobramento interno.

⁶² A obra de Simmel teve forte influência sobre outro fundador da sociologia alemã, Max Weber. Porém, a questão dos tipos foi um dos pontos que afastaram este último da obra do precursor. Cf. Vandenberghe, F. “Simmel and Weber as ideal-typical founders of sociology”. In: *Philosophy and Social Criticism*, v. 25, n. 4, pp. 57–80.

Simmel reitera que não é a proximidade entre pessoas com seus diferentes impulsos e interesses que faz com que haja sociedade, mas o fato de que as pessoas afetam umas às outras. A afecção, que necessariamente implica modificações naquele que é afetado e, no mais das vezes, também em quem afetou, é a marca distintiva do social. A individualidade como conceito fundador da interação fica, mais uma vez, abalada. É necessário pensar a relação como primordial e determinadora de seus termos. Ainda assim, já transparece que o social consiste numa afecção entre duas realidades não-sociais que não se anulam, nem se perdem, mas que se desdobram e adquirem uma nova dimensão de realidade. A indeterminação da interação é central. Simmel designa como uma “regra de validade” para a análise dos fenômenos sócio-históricos o fato de poderem chegar a resultados idênticos partindo de pontos diversos, ou resultar em formas diferentes partindo do mesmo ponto, “assim como as mesmas formas geométricas se encontram em diferentes materiais e o mesmo material assume diferentes formas espaciais, ou assim como o encaixe correspondente entre as formas da lógica e os conteúdos da cognição” (*idem*, p. 24). Padrões repetidos são uma marca distintiva dos fenômenos sociais (“dominação e subordinação, competição, imitação, divisão do trabalho, representação, a natureza recíproca de inclusão e exclusão (...”). A outra marca distintiva é a multiplicação das formas resultantes (*idem*, p. 25):

interesses econômicos se realizam tanto por meio de competição quanto pela organização sistemática dos fabricantes, tanto através de acordos contra outras classes econômicas quanto de acordos *com* elas. Os conteúdos da vida religiosa, com conteúdos invariavelmente idênticos, requerem em certo tempo uma forma livre de comunidade e, em outro tempo, uma forma centralizada. Os interesses em que o relacionamento entre os sexos é baseado são satisfeitos em uma multiplicidade dificilmente compreensível de formas familiares. (...)

A riqueza da análise está em enxergar a cada ponto a duplicidade do social como processo e como estrutura, porque o que está designado como conteúdo é sempre processual (uma interação conduzida por impulsos singulares) e a forma implica a estabilização e reiteração desse modo de interagir. Essa duplicidade redobra uma outra duplicidade, em nível individual: entre o que participa do social e o que permanece fora dele. O próprio da sociedade está em não poder ser explicado por nenhum princípio. É uma realidade humana irrevogavelmente diversa. Ela se reconstrói a cada vez que surgem novas formas. Essas formas surgem dos impulsos que necessitam adquirir perenidade e estabilidade. Por isso, o próprio do social está em se tornar mais complexo e mais múltiplo:

Com cada despertar de formações emergentes, cada construção de facções, cada coalescência num trabalho mútuo ou sentimento ou pensamento compartilhado, cada divisão mais profunda do servir ou reinar, cada refeição compartilhada, e cada ato de adornar-se para os outros, até mesmo o mesmo grupo se torna mais “sociedade” do que era antes. Simplesmente nunca há uma sociedade do tipo que se baseia num único paradigma associativo, porque não existe uma interação *per se*. Há somente tipos específicos, com cuja emergência a sociedade simplesmente é, e que não são nem sua causa, nem sua consequência; na verdade, esses tipos são, eles mesmos, instantaneamente a sociedade. Somente a profusão e a diversidade ilimitadas que operam a cada momento conferiram ao conceito geral de sociedade uma realidade histórica aparentemente independente. (*idem*, p. 27)

Esta citação marca a passagem da crítica ao individual, como ponto de partida para pensar o social, para a crítica ao social, pensado a partir de estruturas ou tipos. Toda forma determinada de interação, da refeição ao casamento, de uma comunidade de pensamento ao trabalho partilhado, é uma afecção que determina uma nova configuração para o social, ou seja, uma sociação. Ao criticar a escolha de pensar a sociedade a partir de suas grandes instituições e estruturas, Simmel levanta a questão da gênese, da invenção, da passagem de uma virtualidade (um potencial) a uma forma atualizada. Note-se o termo que Simmel emprega para se referir às formas acabadas do social:

(...) as inúmeras imbricações em pequenas sínteses individuais disseminadas (...) em geral ainda não se endureceram como imagens fixas supra-individuais; em vez disso, a sociedade parece estar em um estado de nascimento – é claro que não efetivamente em seu início histórico primeiro e inescrutável, mas em tudo que tem lugar todo dia, toda hora; a interação social entre as pessoas criando conexões continuamente e as desfazendo, e as refazendo novamente, um fluxo e um pulsar perpétuo que une indivíduos, mesmo quando não resulta em organização de fato. (Simmel, 2009, p. 33.)

Simmel opõe a fixidez das imagens coletivas às criações e destruições envolvidas a cada interação: trata-se de um “pulsar perpétuo”, o circular virtual de energias pulsionais que tanto podem se atualizar nas imagens acabadas quanto destruir imagens acabadas, ensejando a produção de novas. Eis a “matéria dos processos microscópicos-moleculares” (*idem*) que são “a *efetiva atividade* que vincula ou hipostasia as entidades e os sistemas macroscópicos fixos”. Tanto o indivíduo, enquanto forma fixa, quanto o coletivo são precedidos pela relação e a atividade. É a marcação, o engendramento das formas, das imagens, que permite pensar em termos de um contexto social idêntico a si em que indivíduos também idênticos a si interajam de maneira estruturada e predeterminada, ou antes: sobredeterminada.

Vê-se assim a proximidade com o transindividual, onde a metaestabilidade representada pela permanência do pré-individual em toda individuação de grupo e a disparação entre as diferentes resoluções encontradas nas diferentes escalas do ser garantem a abertura do social, malgrado tendências comunitárias de redução à interação interindividual e explicações holísticas. Vê-se também onde os dois autores se distanciam: nesta etapa da argumentação, Simmel afirma que as interações ocorrem *exclusivamente* em mentes individuais, de modo que “[m]esmo como síntese, [a conexão da realidade social] permanece algo puramente mental e sem paralelos entre construtos espaciais e suas interações” (Simmel, 2009, p. 41). Como vimos, o papel das “coisas”, dos corpos e instituições na determinação das conexões sociais é extenso no pensamento de Simondon, e a obra de Simmel, recheada de estudos sobre a moda, os cafés e o dinheiro, ressoa com essa perspectiva.

A representação do social sendo representação de um sujeito deste social, e não de um observador, ela escapa à totalização porque exige a admissão de uma dinâmica própria ao meio. No mundo social, mesmo a certeza de constituir-se em um “eu” é problemática, porque indissociável do processo dinâmico que produz seu próprio fundo. Daí o problema fenomenológico que se impõe em

seguida: a existência do “eu”, na síntese social, “tem para nós, garantida ou não, a facticidade do ‘tu’; e seja como fonte ou efeito dessa certeza, sentimos que o ‘tu’ é algo independente da representação que temos dele, algo precisamente para si, como nossa própria existência” (*idem*, pp. 41-42). Assim, “[q]ue o para si dos outros ainda não nos impede de os representar para nós, então esse algo, nunca inteiramente capturado por nossa representação, torna-se ainda assim os conteúdos e por extensão o produto dessa re-presentação – este é o mais profundo esquema psicológico-epistemológico – e problema – da interação social” (*idem*, p. 42). A sociação é, portanto, o processo de constituição de inúmeras instâncias de “eu” que se conformam em correlatos de inúmeras instâncias de “outro”, de modo indeterminado. São encaixes e construções que evocam o longo processo individuante dos grupos no transindividual.

2.1 As imagens e as máscaras

A sociação é um processo constante e reiterado, no qual configurações nascem e morrem e não existe uma fórmula homeostática para as interações: a “ação humana” é indescritível sob a égide de um princípio comum. Simmel se dispõe a “procurar os processos, que ocorrem no fim das contas em indivíduos, que fazem com que eles sejam uma sociedade – não como causas prévias transientes desse resultado, mas como processos que compartilham da síntese, o todo daquilo que nomeamos sociedade” (*idem*, p. 42). Essa reflexão transcendental do social conduz ao segundo ponto crucial, após o entendimento da natureza relacional das personalidades envolvidas em interações. Trata-se da questão das categorias de que mesmo essa essência relacional necessita para captar as significações no social. Em sua busca dos *a priori* que orientam a sociação, Simmel identifica uma tensão irreduzível inerente a cada indivíduo, entre sua absoluta singularidade e a impossibilidade, para os demais membros do coletivo, de identificá-lo socialmente por meio dela.

Para reconhecer as pessoas, é necessário inseri-las em categorias e tipos, “com que seu puro ser-para-si não coincide” (*idem*, p. 44). Mas a representação dos outros tampouco coincide com a idéia completa dos tipos gerais, uma vez que persiste a tensão (metaestável) entre a forma ideal e a multiplicidade daqueles que nela têm participação. Ao contrário, “[s]omos todos fragmentos, não só da humanidade em geral mas também de nós mesmos. Somos amálgamas não só do tipo humano em geral, (...) mas também de nossa própria individualidade e singularidade (...), que recobre nossa realidade visível como se fosse desenhada com linhas ideais” (*idem*, p. 44). Parece haver uma aporia, mas Simmel demonstra que se trata não de um impasse epistemológico, mas da produção de forma social: uma sociação. O motivo é que, uma vez que a categoria está estabelecida, ela não permite um recuo. Assim, papéis sociais como o de sacerdote, militar ou professor não recobrem um indivíduo inteiramente, na medida em que ele seja um corpo atravessado por interações, ou seja, afecções, e reconfigurando-se no social de maneira incessante. Mesmo assim, a singularidade de

cada detentor desses papéis é ininterruptamente contaminada pelos próprios papéis. Um sacerdote, naquilo em que ele não é sacerdote (é indivíduo, é corpo, detém outros papéis sociais) é, na verdade, um sacerdote-não-sendo-sacerdote. A categoria social, ao mesmo tempo em que se cria constantemente e se deixa destruir pela emergência de outras, possui o poder de implicar constantemente a duplicidade e, com isso, assegurar o alcance do social e da sociação.

Seguindo esse raciocínio e recuperando a distinção de Simondon entre o indivíduo e o sujeito, podemos perceber no conceito de sociação a descrição de um processo pelo qual o indivíduo é dissolvido por uma operação que ele mesmo iniciou; ele se fragmenta por meio do movimento que garante sua subsistência e o desenvolvimento de seus potenciais. A sociação individua sujeitos porque estende o alcance de suas significações, fragmentando as atividades comunicativas, desvinculando-os socialmente dos indivíduos aos quais permanecem conectados, em relação transdutiva, não-coincidente. “A práxis da vida nos pressiona a formar o quadro de uma pessoa a partir dos meros pedaços de realidade empiricamente conhecidos; mas mesmo isso se apoia nessas mudanças e amplificações, na transformação dos verdadeiros fragmentos em generalidade de um tipo e no completar de uma personalidade hipotética” (Simmel, 2009, p. 4).

A constituição das personalidades, que muitas vezes são personalidades de grupo (Simmel lembra que, dentro de um determinado grupo, cada membro enxerga os demais a partir da imagem das convicções em comum), tem implicações éticas, políticas e econômicas que são o objeto de Simmel em diversas obras. As formas sociais atribuídas a um indivíduo, ainda que fragmentadas, determinam em boa medida seu modo de proceder e, em dando forma ao sujeito social, determina também uma ontologia, isto é, quais são os seres que pertencem àquele campo social. Leia-se com um recorte simondoniano o que Simmel tem a dizer a respeito (*idem*, p. 45):

Da base da vida compartilhada elevam-se certas suposições através das quais as pessoas veem umas às outras como se através de um véu. Não se trata só de esconder a singularidade da personalidade mas, ao fundir sua existência bastante individual com aquela de um construto unificado, de lhe conferir uma nova forma. Vemos o outro não meramente como um indivíduo mas como um colega ou um companheiro trabalhador ou de partido político, em suma, como um camarada habitante de um mesmo mundo específico, e essa pressuposição inevitável, operando de modo completamente automático, é um dos meios pelos quais a personalidade do outro e sua realidade são trazidas a um nível e uma forma adequados nas mente dos outros, o que é necessário para a sociabilidade.

A construção de personalidades sociais (sujeitos), que se aplica a indivíduos a partir de uma constituição coletiva, condiciona o olhar “como um véu” sobre a singularidade. Sem esquecer a etimologia dos termos “personalidade” e pessoa, trata-se de verdadeiras máscaras sociais que, como intermediários entre os corpos singulares (e suas potências de afecção, naturalmente), permitem a estabilização das interações, das instituições e das subjetividades. Simmel se refere a interações puramente mentais, mas vemos em seus argumentos a intervenção de formas intermediárias, que são imagéticas e indispensáveis para a sociação. O teor político da intervenção das imagens é

central: o manuseio das máscaras, imagens, véus, é o gesto político por excelência. Afirmar, por exemplo, que a divisão do trabalho constitui uma sociedade em que todos são como comerciantes, como faz Smith, consiste em apontar o dedo para a transformação nas máscaras relativas de um campo social, e também em anunciar a redução de todas as possíveis individuações de grupo a um único tipo ideal. Daí a preocupação de Simmel com os destinos da sociedade moderna e industrial, em que o fio condutor é o dinheiro:

A aparição da cultura moderna, conduzida economicamente pelo dinheiro, agora manifesta a antítese [da multiplicidade na sociação], na qual a pessoa aproxima-se do ideal de absoluta objetividade como alguém que produz, compra ou vende (...). [A] vida individual, o tom de toda a personalidade, é absorvida nos esforços; as pessoas tornam-se somente os portadores de compensações de desempenho ou não desempenho conforme determinado por normas objetivas, e tudo que não diz respeito a essa pura facticidade é de fato absorvido para dentro dela”. (Simmel, 2009, p. 46)

Simmel prevê o apagamento da variedade e abertura das máscaras e tipos em nome de uma redução drástica dos tipos possíveis, de modo a reduzir todo indivíduo a um agente mobilizado da mesma forma e incentivado nas mesmas escalas. É o indivíduo que, esvaziado de seus múltiplos potenciais, pode fundar uma análise unívoca do social, como é o caso do individualismo metodológico, das teorias de escolha racional e, particularmente, do agente maximizador. Inversamente, a não-coincidência das fases presente no mesmo indivíduo psicossocial é referida por Simmel com a “aparentemente trivial” afirmação de que “cada membro de um grupo é não só parte da sociedade, mas também ao mesmo tempo algo a mais” (*idem*, p. 45). É uma característica essencial, já que, para Simmel, “o *a priori* da vida social empírica é que a vida não é inteiramente social”, o que significa que “formamos nossas interpelações sob a restrição de que parte da nossa personalidade não deve entrar nelas, e mesmo assim essa parte tem um efeito nos processos sociais na mente, através de conexões sociais gerais em toda parte, mas mais ainda o mero fato formal de que essa vida está fora dos processos sociais determina o tipo de influência” (*idem*, p. 47). Assim como para Simondon, é justamente esse “resto”, esta “outra coisa”, que abre o indivíduo para inventar outros modos de sociação, dependendo das condições que se apresentem.

A intervenção de partes não socializadas no regime social, sobretudo onde está mais estabelecido e, por isso mesmo, não raro mais engessado, é o que produz novas sociações, ou novas individuações no psicossocial. Simmel cita especificamente aqueles grupos que estão excluídos das formas reconhecidas por um sistema social: “o estrangeiro, o inimigo, o criminoso, até mesmo o pobre” (Simmel, 2009, p. 46). De maneira geral, o encontro com o não-socializado dos indivíduos mesmo os mais estabelecidos dentro de um ambiente social é um evento com forte poder transformador e, no limite, uma potência de sociação (*idem*):

Sabemos que o funcionário público não é só funcionário público, o mercador não é só mercador, o policial não é só policial; e esse ser extra-social – seu temperamento e os resultados de seu destino, seus interesses e o mérito de sua personalidade – pode alterar muito pouco as operações essenciais

do funcionário público, do mercador, do soldado, e mesmo assim confere aspectos opostos a cada um deles, sempre uma nuance particular e uma persona social permeada por imponderáveis extra-sociais. Toda a interação social de pessoas dentro de categorias sociais seria diferente se confrontassem uns aos outros meramente como categorias, como condutores dos papéis sociais que lhes couberam precisamente naquele momento.

A duplicidade entre o indivíduo não-socializado e o sujeito socializado implica uma economia das interações e da sociação que não pode ser negligenciada em qualquer análise do social, não apenas porque, como aponta Simondon, é nesses interstícios que surgem germes estruturais, mas também porque é justamente na transdução dessa economia que agem os objetos, símbolos e imagens operantes na sociação. A regulação dessa economia, com o maior ou menor lastro deixados para a indeterminação da singularidade, é o papel de qualquer dessas imagens, a começar pela moeda. Mesmo o gesto de velar pela atuação desses intermediários é gesto de sociação, com carga política, uma normatividade travestida de positividade. Nesse contexto, a afirmação do indivíduo que o tome como ponto de partida para o estudo do social se revela como a maneira mais radical de negá-lo, uma vez que o indivíduo como tal não se deixa apreender e não tem operatividade, é um espantalho entregue aos desejos de moldá-lo de quem o determina, com a justificativa de analisá-lo em sua atuação. O individualismo metodológico é, portanto, totalizante, mesmo contra suas próprias expectativas. A pressuposição de um ambiente homogêneo e, por extensão, unívoco, implica uma forma restrita de reorientação dos comportamentos, que não é individual porque não envolve desejo, imaginação e invenção. Semelhante abordagem pressupõe uma adaptação ao meio da qual não se pode escapar a não ser agindo “irracionalmente”, o que recai ou bem numa normatividade que sugere a existência de uma ética velada, ou então numa inadaptação que lança o agente para fora do jogo.

Ambos os aspectos ressaltados acima – a primazia do relacional sobre o individual e a forma social acabada, holística; a duplicação do indivíduo psicossomático com seu próprio papel social – remetem à assimetria de base da realidade social, cujas simetrias são engendradas por processos mediados por categorias e imagens. Simmel insiste nesse ponto, afirmando que “a sociedade engendra a forma fundacional (...) mais universal para a própria vida: que a pessoa individual nunca pode estar dentro de uma união sem estar também fora dela, que nunca estamos inseridos em algum arranjo sem encontrar-nos também opostos a ele” (Simmel, 2009, p. 47). Ele reafirma também que toda sociedade é um “construto de partes desiguais” (*idem*, p. 49), e assim seria mesmo onde houvesse a construção democrática ou socialista de uma forma eficaz de igualdade.

2.2 Desejo, valor e preço

Assim como em suas “Investigações Sobre as Formas da Sociação”, em seu vasto estudo sobre a *Filosofia do Dinheiro* Simmel está interessado em compreender as tensões energéticas que regem a relação entre o que é socializado e o que permanece à parte da sociação. O aspecto mais

relevante desta segunda obra, para este capítulo, é que nela é feito o caminho inverso ao do texto que acabamos de analisar. Se a categoria social apareceu como imagem que proporciona uma forma acabada e estável para a infinita variedade e virtualidade dos indivíduos, neste texto é a variedade das formas de objetos que será unificada pela estabilidade da imagem. Essa duplicidade é reveladora do vínculo entre o transindividual e a imagem.

A obra se abre com a afirmação da não-coincidência entre o mundo objetivo e o dos valores; mas Simmel argumenta que este último é tão real quanto o primeiro. O valor e o ser, diz Simmel, são como o pensamento e a extensão em Spinoza: expressões de uma mesma coisa, de acordo com atributos distintos – ou, nos termos de Simmel, segundo perspectivas distintas (Simmel, 2004, p. 59). O problema da determinação do valor, particularmente o valor econômico, é da mesma ordem e tem a mesma prioridade que o problema da determinação de categorias sociais. Essa semelhança resulta do fato de que a sociação não é, como vimos, a passagem de um estado a outro, mas um processo contínuo e cíclico de transdução entre esses papéis, formas e atos de avaliação, pelos quais se determinam as formas e os aspectos do social, assim como as escalas e as contagens dos valores. A emergência de valores é uma determinação de categoria social, engajando interações que determinam os indivíduos e as instituições cristalizadas do social.

Ao tratar da atribuição de valores, Simmel vê nela uma operatividade particular: a cisão do sentido e do valor implica o nascimento, por um mesmo gesto, da subjetividade e da objetividade. O valor não é um mero fenômeno psíquico, mas é por ser psíquico que ele tem objetividade social: “a subjetividade do valor contrasta o valor com objetos dados, independentemente da maneira como são concebidos. O sujeito que compreende todos os objetos é diferente do sujeito que é confrontado com os objetos”, ou seja, “o valor existe em nossa consciência como um fato que não pode ser mais alterado que a própria realidade” (*idem*, p. 60). Essa ambiguidade introduz um desafio suplementar:

[O] valor nunca é uma “qualidade” dos objetos, mas um julgamento sobre eles que permanece inerente ao sujeito. Ainda assim, nem o sentido e o conteúdo mais profundos do conceito de valor, nem sua significância para a vida mental do indivíduo, nem os eventos e agenciamentos práticos sociais baseados nele, podem ser entendidos suficientemente referindo o valor ao “sujeito”. A maneira de compreender o valor se encontra em uma região em que essa subjetividade é meramente provisional e efetivamente não muito essencial. (*idem*)

Vimos na análise do problema da sociação que as formas acabadas do sujeito (como das instituições do coletivo) são secundárias em relação às interações que atravessam os corpos. Aqui, Simmel faz uma afirmação semelhante, ao dizer que o que determina o sentido da noção de valor também precede a determinação da objetividade e da subjetividade, embora esteja presente como julgamento do sujeito. Ora, está presente nesse ponto relacional, na medida em que um julgamento de valor seja, desde o início, interação, e que as determinações que atuam sobre o julgamento são formas de sociação. Ao produzir novas atribuições de valor, inventam-se novas formas do social.

Ou seja, novas categorias, novas membranas de grupos, individuações psicossociais.

A subjetividade, em Simmel, é um fenômeno essencialmente imagético, porque ao afirmar que “a consciência de ser um sujeito já é uma objetificação” (*idem*, p. 61), ele afirma o caráter representativo do modo de se colocar no mundo que é indissociável do psicossocial. Por isso, a “atividade fundamental da mente em sua forma de personalidade” está em “observar, conhecer e julgar a nós mesmos exatamente como qualquer outro ‘objeto’”, a ponto de podermos “dissecar o Ego, experimentado como unidade, em sujeito perceptivo e objeto percebido, sem que ele perca sua unidade” (*idem*). Ao contrário, esse “antagonismo interno” é o que permite tomar consciência da própria unidade. A objetificação do ego está para a consciência como a propriocepção está para o corpo, mas, para além disso, trata-se do modo de inserção do sujeito nos fluxos do coletivo. Isto é, a objetificação do próprio Ego como consciência de si é um integrante indispensável da produção de imagens que, como os papéis sociais tratados na seção anterior, asseguram o desdobramento e a duplicidade entre o não-sociado, o corpo, e aquilo que está efetivamente incorporado ao social.

É preciso ter em mente a duplicidade do Eu tornado imagem, objeto no sentido epistêmico, ao ler Simmel tratando da origem da moeda. Simmel segue a narrativa tradicional do surgimento da moeda ao derivá-la de trocas diretas entre objetos, o dito escambo; mas mesmo ao fazê-lo, ele tem necessidade de fazer intervir uma cadeia pulsante de outras imagens que, se não eram monetárias, em sua própria avaliação, asseguram que a atividade valorativa (ou, como ele chega a designá-la, “atividade prática volicional”) (*idem*, p. 63) adquira progressivamente sua própria independência e seja, enfim, propriamente social. Não é só o Ego que se desdobra. O objeto desejado também se desdobra: “o objeto da volição é diferente do objeto de representação. Mesmo se ambos ocupam o mesmo lugar na série do espaço, tempo e qualidade, o objeto desejado nos confronta de modo diferente e tem significado bem diferente do objeto representado” (*idem*, p. 74). O desejo e, com ele, o valor implicam uma diferenciação interna ao regime psicossocial, que se abre em representação, no conhecimento epistêmico do objeto, e valoração, um engajamento de outra ordem com o mesmo objeto, tornado outro por pertencer a outra área da realidade no regime psicossocial.

Assim como para a psicanálise, para Simmel a origem de qualquer valor está no afastamento entre impulso e realização⁶³. O desejo propulsiona a subjetividade para fora de si e determina correlativamente as diferenciações do Ego desejante e do objeto do desejo: a medida da distância é medida do valor. Simmel acrescenta: as imagens de valoração adquirem um grau de independência em relação à subjetividade, porque tendemos a crer que determinados valores são objetivamente reais ainda que não haja ninguém para avaliá-los ou que, no caso de valores econômicos, ninguém

⁶³ Cabe observar que, em Freud, esse afastamento é, antes de mais nada, cronológico, remetendo à experiência da primeira satisfação e ao rastro mnemônico da excitação resultante de uma necessidade. Assim, o afastamento, que já havia aparecido na questão da promessa e do esquecimento em Nietzsche, é retomado aqui como o horizonte de uma origem indiscernível, semelhante à mitopoiese que aparece tanto em Nietzsche quanto no Freud de *Totem e Tabu*.

esteja disposto a pagar o preço. “O valor só é instalado como contraste, como um objeto separado do sujeito” (*idem*, p. 63), de modo que todo valor é um intervalo, uma abertura, fixada sobre seus próprios pólos, determinando-os. Esta é a definição do pensamento relacional: não são objetos dados que determinam a relação; a relação possui teor de *ser*, a ponto de os pólos serem nada mais do que os pólos “da” relação. Uma economia do desejo, no coletivo, designa a distribuição desses intervalos, com o mesmo teor afetivo que compromissos, esquecimento e dívida em Nietzsche. Assim como o humano, para Nietzsche, é aquele que pode *prometer*, Simmel sugere que a essência do objeto, no que diz respeito ao desejo e ao valor, está em também ser capaz de *prometer*: “a possibilidade de fruição deve estar separada, *como uma imagem do futuro*, de nossa condição presente, para que possamos desejar coisas que neste momento se encontram a certa distância de nós” (*idem*, p. 68). O mesmo vínculo de comprometimento e administração da temporalidade – o intervalo, topológico e cronológico – que induz à sociação também induz a estabelecer valores.

Se o consumo é o esgotamento do desejo – e Simmel pensa em termos de *um* desejo, uma vez que ele não chega a falar de uma economia libidinal –, então é também necessariamente o esgotamento do valor; a manutenção do dinamismo econômico é, por extensão, a manutenção da produção incessante de desejos. Por isso, para Simmel, o valor é a própria demanda:

(...) [O] processo de formação de valores se desenvolve com o crescimento da distância entre o consumidor e a causa de sua fruição. As diferenças em valoração que devem ser distinguidas como subjetiva e objetiva têm origem em tais variações da distância, medidas não em termos de fruição, porque aí a distância desaparece, mas em termos de desejo, que é produzido pela distância e busca superá-la. Ao menos no caso desses objetos cuja valoração forma a base da economia, o valor é correlato da demanda. Assim como o mundo do ser é minha representação, também o mundo do valor é minha demanda. (*idem*, p. 66)

Como a economia do desejo consiste na distribuição da demanda, Simmel está em condições de avançar a crítica a um dos fundamentos do pensamento econômico: a relação entre escassez e valor. Se é verdade que a escassez representa um modo de distanciamento, então ela deve permanecer em nível administrável. A escassez absoluta implicaria um valor absoluto, o que inviabilizaria qualquer contraste; como visto, é o contraste que assegura a experiência do valor. “O fator da escassez deve estar relacionado à significância do sentido das diferenças; o fator de abundância à significância do habituar-se” (*idem*, p. 70). A formação do valor e, com ele, das posições relativas de objeto desejado e sujeito desejante, é um modo de cristalizar impulsos. “O processo é intensivo e qualitativo, de modo que toda designação quantitativa em termos de distância é mais ou menos simbólica” (*idem*, p. 72). A questão que começa a se formular no texto de Simmel é a do papel das imagens na cristalização. A primeira manifestação da imagem apareceu na geração correlativa da imagem do Ego e do objeto desejado; a segunda está na figura do preço:

Os eventos subjetivos de impulso e fruição passam a ser objetivados no valor. Ou seja, das condições objetivas desenvolvem-se obstáculos, privações, demandas por algum tipo de “preço” através do

qual a causa ou o conteúdo do impulso e da fruição seja em primeiro lugar separada de nós e se torna, graças a esse ato mesmo, um objeto e um valor. (*idem*, p. 73)

Assim, a volição nada mais é do que a distância entre a imagem do Ego e a imagem do objeto desejado, na medida em que haja uma proximidade capaz de caracterizar a relação, uma ressonância. Este é o mesmo procedimento da argumentação de *Soziologie*, em que os papéis sociais, graças à sua assimetria com os corpos, determinam seu sentido na sociação. A possibilidade das simetrias que caracterizam as formas acabadas do social, e em seguida as figuras consolidadas do valor, são dadas pela relação assimétrica, mas viva, entre as figuras do ego e do objeto desejado, que não coincidem com seus corpos. Ao contrário, é graças à introdução dessa simetria que uma coincidência pode ser vislumbrada, mas só de maneira mediada, socializada.

Resta entender o papel da figura do “preço através do qual a causa ou o conteúdo da fruição” se separa de nós para se tornar objeto e valor. Essa imagem é lançada e desaparece em seguida, para voltar em seções posteriores. Ela permanece, porém, implícita na argumentação pela qual o conceito de *troca* é alçado à condição de princípio que realiza o valor no social, ao assegurar que “duas formações de valor” (*idem*, p. 75) estabeleçam entre si uma trama, produzindo uma “determinação *recíproca* do valor pelos objetos”. Uma vez que o sacrifício de um seja o ganho do outro e vice-versa, o valor adquire uma objetividade que é independente dos sujeitos com suas volições. O ápice do processo pelo qual a troca engendra a objetividade do valor é o momento em que os objetos são produzidos com o objetivo expresso de representarem esses valores que parecem objetivos, ou seja, para serem disponibilizados em troca de outros. A relação *aparentemente* objetiva entre os objetos é apresentada em termos próximos ao de Marx, quando descreve o fetichismo da mercadoria:

Assim, a objetividade econômica, a desvinculação do objeto de toda relação subjetiva, é estabelecida; e como a produção é feita com o propósito de troca com outro objeto, que tem papel correspondente, os dois objetos entram em relação recíproca objetiva. A forma tomada pelo valor na troca coloca o valor em categoria além do significado estrito da subjetividade e da objetividade. O Ego, embora seja a fonte universal dos valores, afasta-se tanto dos objetos que eles podem medir sua significância um pelo outro, sem referir-se em cada caso ao Ego. (*idem*, p. 75)

Ao mesmo tempo em que está afastado como fonte dos valores, reaparecendo apenas no momento do consumo e fruição, quando o valor desaparece (o que explica que Simmel não mencione a distinção entre valores de uso e troca), o Ego, ou indivíduo, está presente no circuito dos bens e valores através de sua própria imagem, como uma das formas objetificadas. Ele é um “representante ou executor desses determinantes que se encontram fora dele” (*idem*, p. 76). As regras e medidas próprias determinam a autonomia do campo das trocas, que opera por abstrações, ou seja, distingue-se da própria atribuição de valor da qual surgiu. A troca opera por meio de suas imagens e realiza-se através de sacrifícios recíprocos, engendrando a simetria de relações que apenas *se alimenta* da assimetria do desejo, da subjetividade e da atribuição de valor. Por isso:

O fato decisivo na objetividade do valor econômico, que torna a economia uma área especial de investigação, é que sua validade transcende o sujeito individual. O fato de que o objeto tem de ser trocado contra outro objeto ilustra o fato de que ele não é valioso somente para mim, mas também independentemente de mim; ou seja, para outra pessoa. A equação objetividade=validade para sujeitos em geral se encontra claramente justificada no valor econômico. (...) A troca pressupõe uma medição objetiva de valorações subjetivas, não no sentido de ser anterior cronologicamente, mas de que ambos os fenômenos nascem do mesmo ato. (*idem*, p. 79)

À primeira vista, a equação desta passagem pode parecer uma declaração de filiação ao conceito de preferência revelada⁶⁴. Se assim fosse, o valor enquanto tal não existiria se não recebesse a chancela de uma transação precificada. Mas Simmel está afirmando algo muito mais complexo, ancorado na atividade psíquica: o gesto da medição estabelece equivalências, abrindo um campo de simetria sobre um substrato de assimetria e virtualidade. Produzir a imagem do Ego e a do valor, reitera Simmel, é o efeito da operação de troca, que determina todo um mundo, um campo social, envolvendo também o sentido das atividades, entendidas como produção: produzir é o nome que se dá ao agir dentro desse campo simétrico. Assim, “a troca não é a mera adição de dois processos de dar e receber, mas um novo, terceiro fenômeno, em que cada um dos dois processos é simultaneamente causa e efeito” (*idem*, p. 88).

Pode-se ver assim que a filosofia do dinheiro de Simmel está assentada numa reflexão detalhada sobre a tomada de forma social, mobilizando imagens e categorias que determinam a cisão entre o social e o não social nos corpos. Conceitos presentes na vasta obra de Simmel ressurgirão reverberando em diversas partes desta investigação, notadamente sua temática da série teleológica e sua análise da analogia entre o divino e o dinheiro. Por ora, cumpre extrair uma tipologia que cubra diferentes ocorrências da marcação no social. Para tal, recorramos à obra conjunta de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

3. *Socius*: código, fluxo, axiomática

Guattari e Deleuze compõem, nos dois volumes de *Capitalismo e Esquizofrenia*, uma ampla teoria da marcação (inscrição) no campo social, abarcando fenômenos políticos e econômicos. Os autores fundam a argumentação na produção desejante, no interior da qual surge o problema da moeda. Nesta seção, trataremos da relação entre desejo e campo social (*socius*) por meio da inscrição. A moeda tem um papel determinante na concretização daquilo que poderia ser dito “diferença específica” do capitalismo para os dois autores: a captura de fluxos descodificados “substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática das quantidades abstratas em forma de moeda” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 185). Um dos objetivos da dupla, que será retomado por

⁶⁴ O conceito de preferência revelada será tratado no cap. 10. É uma das principais contribuições de Paul Samuelson à microeconomia, fechando lacuna importante da teoria neoclássica oriunda da “revolução marginalista” de Jevons, Bentham e Menger. Sobre a revolução marginalista, cf. Birken (1988). “From Macroeconomics to Microeconomics: The Marginalist Revolution in Sociocultural Perspective”. In: *History of Political Economy*, 20(2): 251.

Annette Weiner, vinte anos mais tarde (cap. 5), é rejeitar a concepção do universal nas sociedades como prática de troca. Esta é uma concepção tradicional no pensamento ocidental e é fundamental para a formulação da antropologia estrutural de Lévi-Strauss. Mas Deleuze e Guattari afirmam que a sociedade "não é, primeiramente, um meio de troca onde o essencial seria circular e fazer circular, mas um *socius* de inscrição onde o essencial é marcar e ser marcado. Só há circulação quando a inscrição a exige ou permite" (2010, p. 189). Portanto, a "máquina territorial primitiva codifica os fluxos, investe os órgãos, marca os corpos. Até que ponto circular, trocar, é uma atividade secundária em relação a esta tarefa que resume todas as outras: marcar os corpos, que são da terra", de modo que, seguindo Nietzsche, os autores dizem que a "essência do *socius* registrador, inscridor, enquanto atribui a si próprio as forças produtivas e distribui os agentes de produção, consiste nisto: tatuar, excisar, incisar, recortar, escarificar, mutilar, cercar, iniciar" (*idem*, p. 191).

Abandonando o princípio da troca, é abandonado também o princípio da equivalência; apoiando-se na crítica de Edmund Leach a Lévi-Strauss, Deleuze e Guattari apontam que a inequivalência (ou antes, o desequilíbrio) é determinante para o funcionamento das sociedades codificadas, selvagens em particular. Portanto, "longe de ser a extensão de um sistema inicialmente fechado, a abertura é primeira, abertura fundada na heterogeneidade dos elementos que compõem as prestações e compensam o desequilíbrio, deslocando-o" (2010, p. 200). A concepção do campo social se evidencia ao notar que se trata de marcação, não marcas; a inscrição como ato, não figura. Deleuze e Guattari enfatizam os excessos (mais-valia de código), entre o modelo e a instituição, entre a moral e a transgressão, entre a estrutura social e a cismogênese⁶⁵ a que os rituais e a atualização das instituições sempre se arriscam. Em resumo, "é *para* funcionar que uma máquina social deve *não funcionar bem*" (2010, p. 201); a prática do social envolve a relação das formas estruturadas, estáveis, com fluxos de potência, desejo que elas não podem capturar por completo.

Nas sociedades de código, o *socius* é a própria inscrição, codificação do desejo; o modo da inscrição sobredetermina o *socius*, ao determinar as modalidades de atualização dos fluxos em seus espaços discretos. A distinção dos modos de inscrição interessa a esta pesquisa pelo fato de ressaltar importantes diferenças entre configurações do fenômeno monetário. Assim, retomando à sua maneira a distinção evolucionista das sociedades cunhada por Lewis Henry Morgan, que as dividia entre selvagens, bárbaros e civilizados⁶⁶, Deleuze e Guattari traçam uma tipologia dos modos de apreensão da produção desejante, por meio da codificação, em que o surgimento da moeda (termo que os autores reservam à moeda enquanto dinheiro, isto é, cunhada, numerada, meio formal de pagamento) e suas posteriores evoluções têm papel central. Se Deleuze e Guattari se referem apenas

65 Expressão de Gregory Bateson. Refere-se a "um processo de diferenciação nas normas de comportamento individual resultante da interação cumulativa entre indivíduos". (Bateson, 1936, p. 175).

66 Morgan associava essa distinção a usos de técnicas; Deleuze e Guattari, porém, se apropriam desses conceitos para tratar de modos de exercício do poder, regimes de marcação.

ao dinheiro como moeda, é porque tratam dele como correlato da emergência e do modo de atuação do Estado. Com essa escolha, eles se põem de acordo com toda uma tradição de autores que estudam o surgimento da moeda (dinheiro) a partir da cunhagem, do pagamento de mercenários, da cobrança de impostos. O surgimento do dinheiro e do Estado corresponde à forma dos "bárbaros".

Muitos dos pontos tratados por Deleuze e Guattari ressurgirão nos capítulos que seguem, na medida em que as controvérsias que opõem a troca à dívida (inclusive a dívida de vida), a dádiva ao escambo, o poder estatal à relação com o sagrado, os instrumentos liberatórios e a moeda enquanto dinheiro, giram em torno do ato de marcação. O *Anti-Édipo* opõe a *Genealogia da Moral* de Nietzsche ao *Ensaio sobre a Dádiva* de Mauss a partir da oposição entre dívida e troca, sugerindo que Mauss, ao tratar da dádiva, hesita entre os dois conceitos como fundadores. Veremos no capítulo 5 como a teoria de Mauss, com suas hesitações, é mais fecunda do que essa leitura faz parecer; por enquanto, vale dizer que é uma leitura influenciada por Lévi-Strauss, que "fechou a questão com uma resposta categórica" (2010, p. 245) ao fazer da dívida uma superestrutura fundada no princípio de equivalência, reciprocidade e troca. A crítica a Lévi-Strauss é um ponto importante do diálogo dos autores com a tradição etnográfica, constituindo um paralelo com a crítica a Freud que perpassa a obra como um todo. Seguindo Leach, Deleuze e Guattari buscam mostrar que a equivalência esperada mesmo na circulação mais básica de compensações matrimoniais e esposas é fundada sobre uma série de desequilíbrios que mantêm a abertura e o dinamismo do campo social.

3.1 Selvagens, terra, dívida

A descrição da primeira forma, a "unidade primitiva, selvagem, do desejo e da produção" (2010, p. 187), parte de um ponto semelhante ao de Simondon ao tratar da rede de imagens-símbolos e da gênese da tecnicidade. Assim como, para Simondon, o próprio da unidade mágica e da rede de imagens é a marcação do território, para Deleuze e Guattari o desejo primordialmente se agarra à terra, como entidade da produção e como "elemento superior à produção que condiciona a apropriação e a utilização comuns do solo". Mas a terra é o "corpo pleno", onde são demarcados os corpos; não é a própria terra que é demarcada, recortada (a demarcação da terra é o modo de atuação, ao contrário, das sociedades bárbaras, despóticas, onde o corpo pleno é o do déspota). Sobre a terra são demarcados os segmentos de filiação e aliança, assim como todos os códigos que determinam as posições recíprocas dos segmentos, dos grupos, dos comportamentos. O corpo pleno é a superfície de inscrição que parece ser também produtor daquilo que nele se inscreve (quase-causa): nele, as energias intensivas se tornam sistema extensivo – os potenciais, em relação, se individualizam, se estruturam. Essa estrutura é como uma emergência, da qual o corpo pleno da terra é a quase-causa. A codificação de um fluxo significa que "sua energia se [deixa] quantificar e qualificar", ou seja, algo passa e algo é bloqueado (2010, p. 217) e recalado.

Neste ponto, a influência de Nietzsche se expõe: este processo de passagem, bloqueio e recalque é operado por meio das alianças (conforme estudadas pela etnologia), gerando um sistema de dívidas que "dá ao homem uma memória de palavras" (*idem*, p. 245). Trata-se de uma mnemotécnica que é sociogênica, porque a dívida "compõe as alianças com as filiações tornadas extensas, para formar e forjar um sistema em extensão (representação)", impondo "na própria carne" uma "memória de palavras sobre a base do recalque da velha memória biocósmica" (*idem*). Com esta formulação, os autores realizam uma série de deslocamentos importantes. Passa-se da relação direta entre corpo e cosmo (meio) para a relação técnica, simbólica, linguística, com um mundo que passa a ser informado. Essa relação implica um duplo processo de informação: a do mundo e a do corpo, uma vez marcado: corpo que transita na terra. O primeiro movimento não é o da equivalência, nem pela dádiva, nem pela troca: é a memória, marcadora da temporalidade, com os ciclos e as obrigações. Daí o papel da dívida, que não é um auxiliar ou epifenômeno da troca, mas a forma que toma o tempo marcado da inscrição na relação dos corpos à terra.

Toda passagem do intensivo ao extensivo implica sobras, excessos, desconexões; é o que os autores denominam mais-valia de código. Trata-se do próprio ato da relação entre o codificado, instituído, estruturado, individuado, e os potenciais em ação, intensivos, pré-individuais. O jogo das capturas, da circulação das dívidas, consiste na relação com a mais-valia de código que mediatiza e informa o desejo. Nas sociedades designadas como "selvagens", o traço característico das dívidas é operarem como "blocos" de dívida, que são móveis e finitos. As dívidas formam blocos porque elas consistem na determinação de unidades discretas do código: tal grupo, tal bem de prestígio, tal categoria social; o bloco de dívida é a forma que se movimenta no processo de sociação, de afirmação da configuração do campo social. O bloco de dívida é uma imagem por meio da qual os fluxos da produção desejante se põem em relação e constituem a configuração social.

O que se deve reter dessas definições é que os blocos de dívida, seus compostos, seus fluxos, podem envolver pagamentos, quitações, saques, de ordem quantitativa, mas nunca essas operações são organizadas com base no estabelecimento de equivalências. O desequilíbrio qualitativo de cada bloco de código conlamba à formação de um ponto de simetria, o que não é o mesmo que uma equivalência, apenas de uma via de passagem entre um e outro, de modo localizado e que se esgota na finitude de cada encontro singular. A diferença para com a equivalência é que esta última se afirma como válida para além do encontro singular e, potencialmente, como infinita, ao menos indefinida – com efeito, para Deleuze e Guattari a dívida concebida como infinita, isto é, tendendo ao infinito, é introduzida pelo despotismo bárbaro do Estado e, por fim, potencializada pela axiomática de fluxos descodificados do capitalismo.

3.2 Desequilíbrio, troca e política

A importância do conceito de marcação, associado à dívida, no texto de Deleuze e Guattari se explicita na leitura do debate entre Lévi-Strauss e Edmund Leach acerca do parentesco na sociedade Katchin (da Birmânia). A discordância entre os dois antropólogos gira em torno do problema do *desequilíbrio*, motivo pelo qual interessa a Deleuze e Guattari, que buscam formular uma teoria das intensidades transformadas em extensões por meio da marcação; é também o motivo pelo qual interessa a esta investigação, na tentativa de pensar a moeda a partir da constituição de uma simetria como relação de relações heterogêneas e dinâmicas.

Lévi-Strauss pensa as sociedades estruturalmente, de modo que a representação formal se manifesta como equilíbrio; o movimento que anima essa estrutura é o da troca, mesmo que baseada em dádivas. Este movimento se funda naquele que aparece a Lévi-Strauss como o universal das sociedades: a proibição do incesto, que conduz à exogamia e, conseqüentemente, à interação entre grupos. Note-se que a própria proibição do incesto é uma marcação, sob forma de recalque (do desejo de incesto) e da disjunção exclusiva. Com essa proibição, a troca se torna um compromisso, uma obrigação positiva, cujo modelo primordial é aquele que opõe esposas num sentido e compensações matrimoniais no outro. O valor das mulheres, neste quadro, advém da capacidade reprodutiva, de modo que ceder uma mulher para outro grupo é presenteá-lo com a perspectiva da perpetuação, da afirmação de uma nova volta no ciclo da vida. É, portanto, um presente digno de compensações valiosas; e, pode-se acrescentar, até mesmo antecipadas, como forma de estabelecimento de alianças, uma modalidade da promessa, do compromisso e da dívida.

Leach argumenta, porém, que a constituição dos grupos de filiação tampouco é fortuita ou anterior à definição das uniões proibidas. Os grupos de filiação, entre os quais se dão as relações exogâmicas, cujo eixo de funcionamento é vertical (entre gerações), se estabelecem por meio de alianças horizontais na forma de uma prática política, com interesses econômicos ou estritamente políticos (bélicos, por exemplo). O objeto do debate entre Leach e Lévi-Strauss é o sistema de filiação Katchin, que é matrilinear e não possui um modo intergeracional de reciprocidade na cessão de esposas. O valor das compensações matrimoniais é dependente da posição social da mulher, de uma tal maneira que a mulher contrai matrimônio sempre com um indivíduo de sua mesma classe ou de uma classe inferior. O resultado é que o genro se torna uma espécie de vassalo do sogro, transferindo bens de consumo e serviços das classes inferiores para as classes superiores. Lévi-Strauss vê aí um *desequilíbrio*, "contradição inerente ao sistema" (Lévi-Strauss, 1982, p. 348). Para o antropólogo, a troca generalizada "supõe a igualdade e é fonte de desigualdade" (*idem*, p. 310), na medida em que a operação que abre o ciclo deve equivaler à que o fecha. Porém (*idem*, p. 349),

o caráter especulativo do sistema, o alargamento do ciclo, o estabelecimento de ciclos secundários entre certas linhagens (...), e finalmente a preferência inevitável por certas alianças, que terá como resultado a acumulação das mulheres em tal ou qual etapa do circuito, são outros tantos fatores de desigualdade, que podem a qualquer momento provocar uma ruptura. Chega-se, portanto, à

conclusão que a troca generalizada conduz, de maneira quase inevitável, à anisogamia, isto é, ao casamento entre cônjuges de posições sociais diferentes e que esta consequência deve aparecer com tanto maior nitidez quando os ciclos de troca se multiplicam ou se alargam. Mas ao mesmo tempo está em contradição com o sistema e deve, portanto, acarretar a ruína deste.

Lévi-Strauss enxerga um paradoxo entre o princípio igualitário do sistema de trocas por um lado e, por outro, as consequências desestabilizadoras e, no limite, destrutivas dos fenômenos hierárquicos, de aristocracia. O aspecto da dominação, da política, figura como secundário em relação ao parentesco, com sua estrutura semelhante à da economia (no sentido da circulação, porque a produção também é posta em segundo plano). Leach, por sua vez, afirma não haver aí nenhum equilíbrio, porque a natureza do equilíbrio é política e econômica. Os bens devidos pelo genro ao sogro são, entre os Katchin, bens de consumo, sobretudo gado, que, com efeito, as classes superiores tendem a acumular. Mas, segundo Leach (1961, p. 89), o gado em si não corresponde a nenhum prestígio para o chefe. A conversão do bem concreto de consumo em bem simbólico de prestígio se dá por meio de grandes festas (*manau*); quanto mais rico um chefe se torna, recebendo gado à guisa de compensação matrimonial, com mais frequência ele deve oferecer essas festas.

Ora, este é o momento em que as classes inferiores consomem o gado e demais bens de consumo pertencentes às classes superiores. Ao fim, diz Leach, quem consome os bens produzidos é a classe inferior que os produziu, à custa de entregá-los à classe superior e de reforçar o caráter de superioridade dessa classe por meio do prestígio adquirido nas festas, assim como nas obrigações que essa "vassalagem" implica, como a participação nas guerras conduzidas pelo senhorio.

Deleuze e Guattari pendem a favor de Leach, mas vão ainda mais longe, na medida em que o desequilíbrio é o próprio da constituição de um sistema, no momento da inscrição. As concepções do sistema como equilibrado atribuem uma preeminência à esfera da troca que reflete a preeminência da troca na análise burguesa da economia moderna. Apoiando-se em antropólogos marxistas como Terray e Godelier, Deleuze e Guattari buscam ressaltar a esfera da produção, que não é jamais equilibrada, implicando gestos, atividades, relações. A esfera da troca é um modo de captura do dinamismo da esfera da produção, que é posta em movimento pela dívida, isto é, os compromissos, as obrigações, formulados pelo ato da inscrição (marcação).

Se a máquina só pode funcionar se "não funcionar bem", é porque ela opera por cima desses fluxos de desejo que devem ser codificados a cada vez, segmentados, reafirmados. No caso dos Katchin, a cisão entre a economia da utilidade (o consumo da carne e demais bens), que possui uma via descendente de operação, enseja a afirmação de um poder e de um prestígio que é ascendente, e que por sua vez justifica os comportamentos de grupo tanto das classes superiores quanto das inferiores: eles se encontram justificados naquela aceitação de uma ordem que é cosmológica, como sublinhará Weiner com seu conceito de autenticação cosmológica (cap. 5). A redistribuição de alto a baixo ocorre em festivais cerimoniais, em que a relação ao sagrado é explicitada e reiterada.

Os sistemas de filiação, aliança, produção e circulação servem, portanto, a um papel de sociação, mas também de determinação do *socius* como um todo; é uma produção de figura e de fundo, concomitante. Trata-se de uma operação que necessita tanto de elementos simbólicos de poder e distinção quanto de bens concretos de consumo e de troca. O signo, do ponto de vista da marcação do social, não é nem somente lingüístico (ou simbólico), nem somente físico ou mesmo somático. Na marcação social, o signo é a inscrição do simbólico no corpo, ou seja, a inscrição da produção simbólica do corpo, a marcação das imagens-símbolo e dos objetos que orientam a ação dos corpos e reproduzem o fundo cosmológico em que decorre essa ação.

3.3 Bárbaros e desterritorialização

A passagem para as sociedades com Estado é súbita e violenta, dizem Deleuze e Guattari, seguindo Nietzsche; implica "um terror sem precedentes em relação ao qual o antigo sistema da crueldade, as formas de adestramento e castigo primitivas nada são", associada à "destruição combinada de todas as codificações primitivas ou, pior ainda, sua irrisória conservação, sua redução ao nível de peças secundárias da nova máquina e do novo aparelho de recalçamento" (2010, p. 255). Mais amplo e poderoso, o aparelho estatal, seja na Babilônia, na Pérsia ou nas cidades-Estado gregas, absorve a relação com a terra na relação com o corpo pleno do déspota, figura de fundo que abarca o todo da sociedade e a transcende. As alianças extensas da comunidade selvagem são substituídas por uma aliança direta com o deus, que o povo deve seguir (*idem*).

Citando o Marx de *Princípios da Crítica da Economia Política*, Deleuze e Guattari baseiam a relação do corpo do déspota à terra na noção de "modo de produção asiático"; assim como, antes, a relação informada com a terra era a quase-causa da produção do desejo, agora o Estado se faz passar por quase-causa das forças produtivas nas comunidades agrícolas que persistem, impondo seu modo de organização e a integração dessas comunidades ao sistema produtivo como um todo, uma sobrecodificação, por meio da captura do sobreproduto. Assim, "o corpo pleno como *socius* deixou de ser a terra e deveio o corpo do déspota, o próprio déspota ou o seu deus" (2010, p. 257). O que aparece como territorialidade específica ao Estado (o império que controla um território) é para Deleuze e Guattari uma "desterritorialização que substitui signos da terra por signos abstratos, e que faz da própria terra uma propriedade do Estado (...)" (*idem*, p. 261). Os signos, como vetores da relação operativa, deslocam as possibilidades do gestual e da atividade para a relação intermediada pelo Estado, que absorve as relações, na condição de figura de fundo, e se apresenta como quase-causa. Nesse processo de absorção, os blocos de dívida finita e móvel desaparecem sob a figura da dívida infinita, uma vez que "os estoques são objeto de acumulação" (*idem*, p. 258). Onde há acumulação, o cerne da relação deixa de ser o encontro imediato, limitado pela presença dos corpos; introduz-se um fator temporal que não tem, por si só, nenhum limite. O estoque pode

subir até os céus como a torre de Babel, e a dívida pode fazer o mesmo com facilidade⁶⁷. É neste contexto que surge o dinheiro – a moeda enquanto dinheiro⁶⁸, que, servindo aos tributos e ao aparelho do Estado (da burocracia ao exército), recodifica à sua maneira os ciclos das dívidas, que perdem o caráter localizado e finito. O dinheiro neste contexto realiza a mesma operação, a seu modo, que o sistema de compensações matrimoniais e festas tratado por Leach: garante que mesmo o dinheiro pago aos pobres retorne aos ricos, sobretudo aos que controlam o aparelho do Estado⁶⁹.

O que se passa, neste novo contexto, com aquilo que correspondia à "mais-valia de código" das sociedades "selvagens"? Há dois vetores em ação no contexto do Estado bárbaro ou imperial (ambos insuflados pela categoria do *Urstaat*, forma da aliança direta com o poder transcendente). Primeiro, a manutenção da produção de excessos, em seguida capturados pelo aparelho estatal, infinitamente, na operação do dinheiro. Segundo, o surgimento de uma série de órgãos vinculados ao corpo do déspota, e que arriscam sempre se desligar dele: a figura do comércio, a produção autônoma, os significantes que procuram não passar pela relação com o poder central. São fluxos descodificados, aos quais o aparelho que sobrecodifica tem horror. O poder central, bárbaro, imperial, deve constantemente agir para mantê-los sob a égide de seus códigos, e no mais das vezes tem sucesso: é o caso, no exemplo de Deleuze e Guattari, do capitalismo que pôde surgir no Império Romano e na China, mas não surgiu, porque a cada vez o Estado bloqueou a linha de fuga do fluxo descodificado. No entanto, quando uma série de contingências se unem para fazer com que o Estado não tenha mais sucesso nesse controle, eclode a "máquina capitalista", axiomatizadora.

3.4 Capitalismo

O modo como Deleuze e Guattari apresentam a cesura representada pelo capitalismo no esquema das marcações, inscrições e códigos terá conseqüências no estudo da moeda enquanto dinheiro, também ocasionalmente designada como "moeda moderna". A moeda enquanto dinheiro é associada ao surgimento dos Estados burocratizados, de modo que, a princípio, sua associação à "modernidade" parece um abuso de linguagem. Com efeito, a transformação operada na constituição das economias capitalistas modernas, na Europa dos séculos XVII a XIX, envolve a arquitetura do esquema monetário, mas não necessariamente uma ruptura com as dinâmicas centrais dessa arquitetura. Em Deleuze e Guattari, o capitalismo é o grande espectro que ronda os Estados bárbaros, imperiais, sobrecodificadores, assim como esse Estado, essa força centrípeta operada pelo corpo do déspota, é o espectro que ronda as sociedades "selvagens". O capitalismo se constrói a partir dos fluxos descodificados que se constituem no seio do Estado, a partir da força dos códigos,

67 Daí os periódicos jubileus de cancelamento de dívidas, na leitura de Graeber (2011).

68 Para uma interpretação sobre esta origem do dinheiro por via do Estado, na Grécia pré-classica, cf. cap. 5.

69 Para sustentar este argumento, Deleuze e Guattari se apóiam na leitura que Michel Foucault faz de Édouard Will em *Leçons sur la Volonté de Savoir*, curso de 1971 no *Collège de France*.

que não são finitos como os blocos de dívida; daí o papel do dinheiro, aquele que, na terminologia marxiana, *realiza* a mais-valia – mais-valia criada na esfera da produção (esquecida pela análise a partir do princípio de troca e reciprocidade); o dinheiro, que torna a dívida infinita, pode operar toda descodificação e toda desterritorialização na medida em que caminha na direção da abstração.

A descodificação, no Estado despótico, é presença latente e constante, que relança sempre o processo de sobrecodificação, pelo qual o tirano retorna "sob formas inesperadas" (2010, p. 295): "democratizam-no, oligarquizam-no, segmentarizam-no, monarquizam-no; sempre o interiorizam e o espiritualizam, mantendo no horizonte o *Urstaat* latente" (*idem*). Tudo se passa como se o capitalismo se desenvolvesse paulatinamente (é "diacrônico", enquanto o Estado despótico, que surge de um golpe, é "sincrônico"), nos interstícios em que o Estado falha ao recodificar os fluxos descodificados. Ele surge não da descodificação, mas da convergência dos fluxos descodificados, "descodificação generalizada" (*idem*, p. 298). Deleuze e Guattari lêem a descrição da relação capital-trabalho em Marx como o encontro do trabalhador desterritorializado (força de trabalho abstrata) com o capital como *dinheiro desterritorializado*, referindo-se, de um lado, aos cercamentos, à dissolução das corporações etc. e, do outro, à ênfase na riqueza como monetária, por oposição à fundiária, aos fluxos globais do capital mercantil (em época, acrescente-se, de impérios coloniais), à sujeição do poder estatal às dívidas públicas e, por extensão, ao capital financeiro etc.

Qual é a sorte da marcação no âmbito de um sistema fundado na conjunção de fluxos descodificados? Primeiro, Deleuze e Guattari tratam do capital como "novo corpo pleno social" (2010, p. 301), onde antes houve a terra e o déspota (coluna vertebral do *Urstaat*). O capital passa a reger o processo da produção como um todo, isto é, da atividade produtiva do desejo. Sendo abstrato, o capital (que "aparece como moeda") absorve todos os valores qualitativos numa relação de *quanta*, não só no espaço restrito de interstício das codificações e sobrecodificações anteriores, mas como motor da "aliança filiativa" (*idem*, p. 302), no sentido vertical e cronológico do estudo etnográfico de sociedades "selvagens". Nessa filiação, o capital "devém um capital filiativo quando o dinheiro engendra dinheiro, ou o valor uma mais-valia" (*idem*). Não se trata mais de uma mais-valia de código, jogando com o excesso do desejo em relação ao código. Trata-se da mais-valia do próprio fluxo, do diferencial entre os distintos fluxos descodificados, uma vez que são conjugados pela operação do capital. "É somente nestas condições que o capital devém corpo pleno, o novo *socius* ou a quase-causa que se apropria de todas as forças produtivas" (*idem*). A mais-valia de código continua a existir, mas tornada mais-valia de fluxo.

As marcações, portanto, que não haviam desaparecido no momento da sobrecodificação, tampouco desaparecem no âmbito dos fluxos descodificados mas conjugados pelo capital. O que lhes ocorre é que se tornam vetores para os fluxos cujos diferenciais servem de fonte para a mais-valia do capital. Daí a preocupação dos autores em falar em "mais-valia maquínica", atrelada tanto

aos códigos das funções sociais exercidas por determinados atores (capitalista, trabalhador, negociante, banqueiro; mas também ferreiro, astrônomo etc., p. 309) quanto às máquinas no sentido estrito. Por elas passam fluxos de código, que são fluxos técnicos que dão forma à horizontalidade do jogo do capital, e que remetem aos códigos das sociedades não-capitalistas também. Ou seja, a desterritorialização dos códigos se opera também por meio da relação entre corpos e máquinas, não só como configuração da produção, mas como encarnação técnica de códigos gestuais, de esquemas corporais e psíquicos. Mas são esses mesmos limites do código que precisam ser reordenados a cada momento de crise no processo de acumulação, de modo que "o capitalismo soube interpretar (...) o princípio geral segundo o qual as coisas só funcionam bem com a condição de desarranjar-se" (2010, p. 306). Daí a recorrência das crises, não como momentos de impasse ou risco de destruição, mas modos de relançamento de um ciclo de desterritorialização e abstração. São reconfigurações institucionais, políticas, mas também técnicas, produtivas. São "disrupções", revoluções industriais numeradas, ciclos de "destruição criativa" e realocação de recursos. Cada ciclo de desenvolvimento implica um relançamento das relações entre fluxos, dos quais se extrai a mais-valia de fluxo.

Daí a escolha dos autores em falar de axiomática, modo de ordenamento entre os códigos e os fluxos descodificados, arquitetura que pode se manter de pé com todas as transformações nas relações de código e fluxo, com todas as crises. Deleuze define uma axiomática como "instauração de relações [*rapports*] formais entre quantidades fluentes", ou "uma rede finita que se aplica sobre uma matéria infinita porque essa matéria infinita escapava aos códigos"⁷⁰. Ou seja, trata-se de um princípio de funcionamento e interpretação posterior, superior e abstraído, em relação às grandezas concretas: uma axiomática permite que uma infinidade de operações heterogêneas apareçam sob a mesma luz matematizável e coerente. Ao descodificar, o capitalismo "substitui os códigos por uma axiomática extremamente rigorosa que mantém a energia dos fluxos num estado ligado sobre o corpo do capital como *socius* desterritorializado, mas que é também mais implacável do que qualquer outro *socius*" (2010, p. 326). A axiomática é o modo pelo qual a desterritorialização não cai em desterritorialização ilimitada, caso que os autores associam a seu conceito de esquizofrenia⁷¹. O capitalismo opera, portanto, pelos limites internos a seu próprio funcionamento, que são deslocados constantemente: "o que ele descodifica com uma das mãos, axiomatiza com a outra" (*idem*). Cada qualidade de código pode ser tratada segundo um axioma que a insira no esquema produtivo, de modo que sempre podem ser engendrados novos axiomas para dar conta de diferenças qualitativas, tornadas elementos do diferencial quantitativo em que se realiza o capital.

No entanto, a axiomática capitalista, segundo Deleuze e Guattari, tem uma característica

70 Estas definições se encontram na transcrição dos cursos de Deleuze em Vincennes: <https://www.le-terrier.net/deleuze/anti-oedipe1000plateaux/0722-02-72.htm>

71 A discussão sobre a esquizofrenia em Deleuze e Guattari não faz parte dos objetos desta investigação; para um aprofundamento no tema, cf. Massumi (1992).

distintiva de particular importância: "não tem necessidade alguma de escrever em plena carne, de marcar os corpos e os órgãos, nem de fabricar nos homens uma memória" (2010, p. 332). A inscrição na carne estava vinculada à concretude de uma condição de vida dotada das qualidades do código, mas a operação do diferencial do capital se vincula à abstração que se concretiza de modo contingente em cada determinação de axioma, contanto que os fluxos funcionem como capital ou força de trabalho (abstrata). A passagem dos códigos (blocos finitos e móveis de dívida) à sobrecodificação e desta à axiomática capitalista descreve um processo de manuseio dos modos de atualização do desejo, as imagens que atuam nesse processo, suas instituições, suas referências de fundo, transcendentais ou imanentes. Em todos os casos, há processos de marcação que retêm ciclos mais ou menos determinados da temporalidade; a diferença no caso capitalista é que os fluxos eles mesmos podem estar determinados de uma infinidade de diferentes maneiras, contanto que a realização da captura do desejo possa ser feita, por intermédio do dinheiro, justamente nos diferenciais de ritmo e de intensidade entre os fluxos.

Conclusão

O exame da marcação, também designada pontuação ou inscrição, serviu ao propósito de assentar as bases sobre as quais será investigada a questão da moeda, como imagem pertinente ao transindividual e que opera transdutivamente. Uma vez que as formas emblemáticas da atuação social não sejam tomadas como dadas de antemão, estamos diante de um processo com aspecto inteiramente distinto. Trata-se de investigar a sociação, o processo de fabricação das formas da realidade social, aquelas pelas quais se explica o que ocorre, efetivamente, no momento em que a regularidade da atuação coletiva consegue se enxergar como se estivesse diante de si própria, objetificada exteriormente. Trata-se também de admitir que toda regularidade, no campo do social, expressa uma relação de fluxos que não coincidem e não raro podem se chocar ou divergir – podem mesmo deixar de estar em relação, desestruturar-se, desindividualizar-se, retornar a um estado de pura descarga de potenciais pré-individuais que não se singularizam em relações e estruturas.

A presença do problema da marcação no estudo sobre a moeda revela que o fenômeno monetário é muito mais amplo do que uma análise puramente técnica, puramente instrumental ou mesmo puramente política e social permitiria afirmar. Com efeito, as formas monetárias que se apresentam como meramente instrumentais são o resultado de um longo processo amplificador de tomada de forma do próprio fenômeno monetário, em que todas as etapas já diziam respeito ao esquema em que a moeda opera – mesmo a moeda enquanto dinheiro, aparentemente abstrata e expulsa do cerne do pensamento econômico. O esquema operatório da moeda implica que, quando uma sociedade põe em ação esta imagem de seus valores, introduz-se também uma certa forma de inclinação do desejo, uma certa forma de programação dos gestos, uma certa forma de afirmação da

transcendência e das limitações perante a transcendência, uma certa forma de relação estética e em geral agonística para determinação de posições relativas de prestígio e poder.

As passagens de Nietzsche expressam também que o ponto de partida da investigação da moeda como imagem operativa deve ser uma leitura de sua possível atuação mitopoética, ou seja, de seu papel na instauração de uma marcação cronológica, do espaçamento entre grupos correlatos, com suas hierarquias, por meio dos compromissos, das promessas, da fixação de uma memória contra os esquecimentos, da mediação de fluxos de violência e crueldade. Já Simmel introduz o tema das imagens e objetos capazes de determinar um campo próprio, singular, para o social, por meio da cristalização de impulsos de ordem afetivo-emotiva. Simmel demonstra, para a moeda enquanto dinheiro, em sua forma capitalista, portanto efetivamente moderna, na plenitude de sua aparição abstrata, seu papel decisório nas clivagens da sociação. Com Simmel, aprendemos que necessariamente a moeda atua como toda imagem de posição, de prestígio, de significação social, ainda que as demais imagens sejam mais específicas (sacerdote, juiz, militar), mais concretas, e os valores que carregam sejam menos discretos, menos numéricos.

A partir dessas constatações, podemos perceber como a proposta analítica de Deleuze e Guattari se aplica integralmente ao problema da moeda, entendida de modo amplo, operatório e transdutivo, e não apenas na tipologia da moeda enquanto dinheiro. Os blocos de dívida, as marcações do território, a sobrecodificação do déspota, expressam modos diferentes de organização de um mesmo esquema operatório, que, tomado em sua reiteração, aparece como estrutura fixa. Temos aí um esboço do esquema operatório da moeda, em que múltiplas configurações se resolvem a partir dos potenciais dispersos pelo campo social, em função de suas posições relativas e de seus diferenciais de intensidade. Encontramos a concomitância perene e incontornável da marcação vertical (filiação) e da horizontal (aliança), pronunciada, mantida e reforçada por meio da invocação de um conjunto estruturado de imagens, muitas encarnadas em objetos.

Recapitulando a argumentação de Simondon sobre a essência da tecnicidade e os modos de existência humanos, encontramos neste capítulo o primeiro momento, aquele que produz significações, pontos privilegiados, imagens que determinam amplos escopos do comportamento, antecipam modos de ação e reação, vinculam coletivos em categorias de grupo. Daqui por diante, veremos como se dão os desdobramentos dessa marcação, a abertura em fundos e figuras, a articulação estética. Nos próximos capítulos, prossegue o exame do esquema operatório, incorporando o tema da marcação e questionando a relação hierárquica, a dimensão técnica, a referência ao transcendente e os ritos estéticos, agonísticos, envolvidos na determinação das posições relativas. Esse exame envolverá sobretudo a leitura de obras que tratam de formas da marcação e da moeda que se distinguem da moeda enquanto dinheiro. Nos termos de Jean-Michel Servet, trata-se de "paleomoedas".

Capítulo 5: Questões de origem e gênese

A abordagem ontogenética da moeda não coincide com uma investigação sobre a origem (ou origens) da moeda, quanto menos da moeda enquanto dinheiro. Mas os discursos a respeito dessa origem, míticos, históricos ou lógicos, são reveladores daquilo que se considera como propriedades constitutivas da moeda. Na maior parte dos casos, essas narrativas estipulam uma origem para a moeda *enquanto dinheiro*, de modo que o recurso à afirmação de uma origem precisa para a moeda traduz muitas vezes um projeto, deliberado ou não, de promover uma determinada arquitetura monetária no seio de um campo social. O exemplo mais claro do uso da narrativa de origem está na controvérsia que opõe a fábula do escambo, presente em Adam Smith e cuja expressão mais radical é de Carl Menger, às narrativas que ultrapassam o econômico, como na forma cartalista de Georg Knapp, mas também na afirmação do "dinheiro sagrado" (*Heiliges Geld*) em Bernhard Laum. Ainda assim, essas narrativas contêm elementos que podem iluminar o problema da moeda em geral.

A associação entre o sagrado e o dinheiro, como vimos na introdução, é uma das fórmulas mais recorrentes, assim como a associação entre o dinheiro e o poder político. Laum (*apud* Brandl, 2014) foi o primeiro a estipular claramente uma origem sacrificial do dinheiro, ao interpretar os mitos do texto homérico: o gado que aparece como modo de avaliação dos preços não era um meio de troca, mas um vínculo com os rituais de sacrifício bovino e, por extensão, com a divindade. Servet (2012) reforça essa associação ao afirmar que mesmo em etnias cujas formas monetárias pouco se assemelham à moeda enquanto dinheiro, podem ser encontrados mitos de origem para essas moedas, que majoritariamente envolvem a dádiva de uma divindade; o exemplo de Servet é o do povo Fang, na Guiné Equatorial. O *ekwele*, uma moeda metálica em forma de lança, figura como tendo sido inventada por Nko Anda, um guerreiro invencível vindo do Gabão e imortal no combate. Assim, a moeda traduz "a potência, a honra e a glória do povo Fang através de sua história de conquistadores" (Servet, 2012, pp. 13-14).

Nas hipóteses de origem comentadas neste capítulo, o vínculo entre o sagrado e a moeda aparece repetidamente, em diferentes formas. O que importa sublinhar é a fricção entre as manifestações sacras desses objetos e seus empregos quotidianos, "seculares"; esta fricção é uma superfície em que emergem informações, ponto de convergência entre modos de existência coletivos, que permite pensar o caráter relacional da moeda. Com efeito, para Servet, a etnografia mostrou, ao longo do século XX, que os objetos de culto foram considerados como moedas "primitivas" porque só uma parte de seus usos era levada em consideração (2012, p. 14). Essas críticas, de que Mauss (2007) foi alvo, levaram muitos autores a querer excluir esses objetos do conceito geral de moeda. Esses são os usos de circulação, em circuitos de dádivas e outras formas de transferência e troca. Porém, para Servet (2012, pp. 15-16), essa exclusão é exagerada. O erro era antes de método do que de taxonomia, ou seja, a consideração desses objetos como moeda estava

ligada à sujeição da análise uma versão economicista do conceito de reciprocidade herdado de Lévi-Strauss. Por esse prisma, o uso dos objetos, moedas ou não, remete a meio de mitigar dificuldades nas operações da troca e do pagamento, tomadas também como universais. Assim (*idem*, p. 16),

[m]esmo se a definição do campo das funções monetárias é expandido para além do econômico, (...) continua sendo um olhar que parte do ponto supostamente de chegada (o nosso, ele mesmo fruto de uma construção ideológica) que os apreende como uma série de instrumentos monetários e os define, conseqüentemente, como pertencentes a uma categoria geral, a moeda.

Neste capítulo, são examinados alguns desses discursos de origem, buscando neles os elementos necessários à descrição do esquema operatório da moeda. A primeira seção contém uma leitura breve daquilo que distingue a origem puramente mercadológica da moeda (enquanto dinheiro) em Menger dos fundamentos do cartalismo de Knapp, limitando-se aos aspectos formais do argumento de cada autor. A segunda seção avança para a narrativa de origem da moeda a partir de rituais religiosos na Grécia clássica, com a distribuição de gado e dos espetos denominados *óbolos*. A terceira e mais extensa seção se apóia nas reflexões de Marcel Mauss sobre a dádiva e a moeda para derivar das discussões em torno da cerimônia do Kula, ocorridas ao longo do último século, os traços principais do esquema operatório da moeda. Nessa seção emerge a complementariedade entre circulação e fixidez, que compõe o esquema operatório da moeda como a complementariedade entre forma e informação, operação e estrutura.

1. Menger *versus* Knapp

A moeda enquanto dinheiro, esta moeda que serve às economias modernas e exerce nelas as conhecidas funções de meio de pagamento, unidade de conta e reserva de valor, será estudada diretamente na próxima parte desta investigação (capítulos 8 a 10). A presença dos textos de dois economistas da virada do século XX neste capítulo visa, antes de tudo, a expor um contraste entre o modo como ambos estabelecem sua problemática e essa mesma problemática sob a ótica de outros domínios do saber. Apesar de se situarem em campos opostos da discussão econômica sobre a origem da moeda, ambos partem do mesmo princípio: o dinheiro é um fato de mercado, é criado pelo mercado e serve ao mercado, ainda que possa (ou deva) ser apropriado pelos poderes políticos. A moeda é dinheiro e o dinheiro é mercadoria, ainda que as metamorfoses por que passa a mercadoria para chegar a dinheiro sejam radicais. Menger visa demonstrar que o dinheiro é, mesmo quando cunhado pelo poder estatal, apenas mercadoria, ainda que seja o meio universal da troca. Knapp, ao contrário, extrai esse meio do mercado e argumenta que só com a exigência estatal de pagamento de tributos o equivalente se constitui de fato em moeda. Essa exigência é formulada por um edito (*charta*) legal, daí o nome da doutrina fundada pelo economista alemão, o *cartalismo*.

A postura de Menger é combativa: seu objetivo assumido é reverter a tradicional idéia de que a moeda é uma convenção jurídica (e não comercial). Adiantando o tema do capítulo 10, vale

ressaltar que o sucesso dessa demonstração é um passo de grande monta na afirmação da autonomia de uma ciência econômica, já que um dos principais elementos da vida econômica é desvinculado do campo extra-econômico da existência humana. Para tanto, Menger escolhe criticar a tese da origem jurídica do dinheiro afirmando que ela não é verificada historicamente e se propõe, assim, a deduzir uma origem (e natureza) do dinheiro com validade histórica. É de se notar que a gênese da moeda que o autor austríaco efetivamente propõe é inteiramente lógica, sem um traço que seja de história, e que evidências históricas sejam ainda menos evidentes para sua tese do que para aquela que critica. Do ponto de vista estritamente lógico, a gênese proposta por Menger é funcional. Por que, então, a afirmação histórica? Uma possível razão é polemista: afirmando o caráter histórico de sua tese, ele se contrapõe à escola histórica alemã, sua grande rival. Outra possível razão é que, ao fazer de sua análise lógica uma tese histórica, o economista pode fazer do agente racional e egoísta um retrato *histórico* da humanidade, e não mero recurso teórico. Ao buscar isolar o campo de uma ciência econômica, ele o faz como substituta da política.

O contraponto ao agente econômico como retrato da individualidade política é o mercado como arena de interação social por excelência. Nele, todo bem tem um grau de "vendabilidade" (*Absatzfähigkeit*) – o quão fácil é se desfazer dele: hoje, diríamos "liquidez". A vendabilidade do dinheiro é "quase ilimitada" e tem "apenas uma diferença de grau" em relação a um "fenômeno genérico da vida econômica", a vendabilidade das mercadorias em geral (Menger, 2009, p. 21). A expressão designa um problema maior do que Menger faz parecer: às vezes a revenda do produto só pode ser feita com prejuízo, ou seja, há graus diferentes de organização em mercados e o intervalo entre uma transação e outra não é anódino, mas determinante nas relações de equivalência, ganho e perda – note-se que uma das funções dos mercados financeiros é incrementar a liquidez dos ativos. Assim, determinados bens podem ser vendidos com mais facilidade do que outros; há bens também que podem ser vendidos com facilidade até certo volume, e a partir daí não; e assim por diante.

Já o meio de troca surge para facilitar o acesso a terceiros bens, compensando as diferenças na demanda e vendabilidade do bem de que se dispõe; assim, não se trata meramente de um signo para a totalidade dos bens, mas algo que se produz paulatinamente no exercício da venda e compra: "os homens foram levados, com conhecimento crescente de seus interesses individuais, cada um por seus próprios interesses econômicos, sem convenção, sem compulsão legal, mesmo sem pensar no interesse geral, a trocar bens destinados à troca (...) por outros bens igualmente destinados à troca, mas mais vendáveis" (2009, p. 34). Menger não dá exemplos ou citações para apoiar o argumento, que escapa da lógica para fazer afirmações fáticas. Mantendo-se no raciocínio lógico, porém, o que se vê é que Menger propõe um processo pelo qual o diferencial de vendabilidade conduz à extensão da aplicabilidade dos bens mais líquidos, até o ponto em que todos estejam aceitando o mesmo meio de troca. Quando uma mercadoria se torna o meio de troca por excelência, o primeiro efeito é

a expansão ainda mais veloz de sua vendabilidade: ela se torna quase infinitamente líquida, como mais tarde também dirá Keynes. O efeito disso é que "todo sujeito econômico que traz bens menos vendáveis ao mercado, para adquirir outros tipos de bens, terá então um interesse maior de converter o que ele tem na primeira instância naqueles bens que se tornaram dinheiro" (*idem*, p. 39). O bem mais vendável, tornando-se infinitamente vendável, passou a ser passagem quase incontornável no mercado. O crescimento da "vendabilidade" foi exponencial. Já a posse de outros bens se torna até incômoda em certos casos, pois, havendo necessidade premente, sua venda muitas vezes só pode ser feita com prejuízo. Para Menger, como para a maior parte dos economistas de seu tempo, os metais preciosos se tornaram dinheiro nas economias mais avançadas porque eram particularmente vendáveis e se prestam às funções do dinheiro: são divisíveis, duráveis etc.

Menger não nega que a lei possa exercer algum poder na definição do dinheiro, mas apenas subsidiário; o reconhecimento estatal da moeda determinada no mercado é um *aperfeiçoamento*, como as leis do comércio (*idem*, p. 51). Com a cunhagem estatal, o dinheiro deixa de ser medido por peso apenas e pode circular com mais facilidade. Em suma, embora se esmere em afirmar que faz uma descrição histórica quando está fazendo uma dedução lógica, o que Menger introduz no pensamento da moeda é a possibilidade de tratá-la, justamente, de modo lógico-dedutivo, opondo-se aos métodos da escola histórica. Menger demonstra que a figura do dinheiro emerge *necessariamente* na prática iterada dos mercados, porque um elemento de liquidez tendente ao absoluto é indispensável para a prática das trocas; ainda que se admita o escambo como fundamento formal dos mercados com moeda, e que a moeda seja neutra, ainda assim ela não é contingente.

O caminho narrado por Knapp em *A Teoria Estatal do Dinheiro* (1905) não é tão diferente, embora a frase de abertura do primeiro capítulo afirme peremptoriamente que "o dinheiro é uma criatura da lei" (2013, p. 1). Como para Menger, para Knapp o dinheiro nada mais é senão "um caso especial dos meios de pagamento em geral" (*idem*, p. 2), mas o objetivo do alemão, ao contrário do austríaco, é mostrar que o meio de pagamento não é necessariamente uma mercadoria, embora possa ser: não está na mercadoria a "natureza" ou a "gênese" do dinheiro. Knapp visa mostrar que o papel-dinheiro nada tem de aberrante, embora declare ter estima pelo padrão-ouro. O problema que Knapp enfrenta é o de explicar de modo global sistemas bimetalícos, monometalícos e de papel-moeda (que eclodiam sobretudo em períodos de guerra). Mesmo que o Estado reconheça uma mercadoria como meio de pagamento por excelência, trata-se de "costume gradualmente reconhecido pela lei" (*idem*, p. 3). Se há costume, mas não lei, no reconhecimento de algum metal (Knapp presume a mercadoria privilegiada como um metal por motivos heurísticos), o economista se refere a um "autometalismo". Segundo Knapp, o importante a respeito de uma teoria do dinheiro é explicar o que está para além do autometalismo, ou, na forma mais geral de uma mercadoria usada como meio de pagamento por sua matéria, "autilismo" (do grego *hyle*, a matéria).

Knapp também imagina um mercado de troca direta de mercadorias, mas pensa que o valor de uma mercadoria só pode ser enunciado pela evocação de uma comparação intermediária com o meio de troca; esse valor, podendo ser abstrato, é denominado "lítrico" – o meio de troca, mesmo se for mercadoria, não tem valor lítrico, dado que esse valor se refere ao bem que se quer deter ao fim da transação. Assim, o metal cumpre um papel de referência mesmo ausente; em primeira instância, a cunhagem não muda o quadro, embora introduza uma distinção entre o meio de pagamento (o metal) e a unidade de conta, esta última, para Knapp, "sempre um conceito histórico" (*idem*, p. 11).

O que efetivamente transforma o problema é a existência de dívidas, sobretudo em razão do diferimento dos pagamentos, ou seja, da introdução de um intervalo. É nesse intervalo que surge a *obrigação*, na figura do pagamento diferido, que demanda a atuação da instância que estabelece o direito de cobrança: a instância legal, Estado. O problema concreto é o da relação entre lei e dinheiro: o Estado é a instância que assegura uma ação de cobrança garantindo o valor da moeda no intervalo entre transação e pagamento. A interação abre o intervalo (compromisso, promessa); o poder (legal, estatal, coercitivo) o preenche. Knapp se refere a dívidas "expressas em unidades de valor e resgatadas com meios de pagamento", que denomina "dívidas lítricas" (*idem*, p. 11). O que faz, da moeda, dinheiro é a interação que se estabelece entre as relações de troca, quando envolvem dívida, o espaçamento no tempo, e a intervenção do poder coercitivo. O motivo é que o Estado é capaz de mudar o meio de pagamento e, assim, a denominação das dívidas. O poder legal define a proporção da mudança de denominação para dívidas. Embora os "primeiros juízos [de valor]" tenham sido comparações diretas entre mercadorias, "uma vez que essa forma de juízo se torna comum, a comparação entre mercadorias é desnecessária, pois juízos sobre o valor de uma mercadoria podem ser feitos em termos da unidade de valor, definido historicamente" (*idem*, p.17).

O poder da lei é a virtualidade da intervenção *no intervalo*, na forma concreta do compromisso. Nesta intervenção convergem o problema comercial e o político. Knapp introduz o tema do poder de cunhagem, central nas discussões sobre a moeda anteriores ao século XVIII (cap. 10), mas que, na forma da questão da emissão da moeda de aceitação global, reaparece a partir de Bretton Woods e sobretudo a partir de 1971, com o fim da paridade entre ouro e dólar. Assim, diz Knapp, escolher como meio de pagamento o ouro em detrimento do cobre (ou o contrário) consiste em favorecer os agentes com acesso ao ouro, enquanto os detentores de cobre têm de ir ao mercado buscar o meio de pagamento (ou o contrário). Aberto o intervalo das dívidas, surge a perspectiva da arbitragem, de modo que, com a lei, introduz-se também a política: o movimento não tem apenas duas fases, mas três. O papel-moeda é, na linguagem de Knapp, "mórfico": sua forma aponta para outra matéria, a do metal. Knapp pensa o papel como parte do sistema metalista, de modo que sua vantagem é apontar para o valor do metal em reserva sem o risco da degradação das moedas metálicas. A relação entre umas e outras é o valor *proclamado*, pelo Estado e, portanto, pela lei e

seu poder coercitivo. A proclamação, impressa no papel ou na moeda que declara a relação de valor com o metal definido como meio de pagamento, equivale para Knapp aos demais signos de um direito, como selos ou canhotos. Daí a escolha do latim *charta* como designação dessa forma de dinheiro, batizando a escola que vê na moeda um signo de organização de dívidas de *cartalismo*.

Só então se pode falar, propriamente, em dinheiro, diz Knapp, porque "dinheiro no sentido moderno só vem a ser quando os meios mórficos de pagamento têm sua validade definida pela proclamação e se tornam *cartais*" (2013, p. 38). O dinheiro é definido como meio de pagamento *cartal*. A existência de meios de pagamento "cartais" permite pensar em meios de pagamento que não dizem respeito à matéria (hilogênicos), mas apenas ao ato da lei que institui a obrigação de quitar dívidas com esse meio "cartal": é um meio "autogênico", diz Knapp. O dinheiro pode ser tanto hilogênico quanto autogênico, mas só o dinheiro pode ser autogênico, por ser *cartal*. Dessa definição, Knapp deduz que o dinheiro é um produto da atividade legislativa do Estado (e não da jurisprudência), e que sua vigência está vinculada ao território, que é onde a lei e a soberania estatal (seu poder coercitivo) podem operar. Ou seja, ao contrário da forma autometálica, o dinheiro como meio de pagamento não pode ser "dinheiro mundial".

O cartalismo de Knapp é considerado o reverso da teoria clássica da moeda facilitadora de trocas essencialmente não-monetárias; ainda assim, é uma dedução da moeda a partir do mercado. Seguidores do cartalismo, como Innes, Goodhart e Wray, além de Bernard Schmitt, expandem o argumento ao sublinhar que as principais dívidas da sociedade com o Estado são impostos e multas, de modo que o Estado tem o poder de fazer aceitar sua própria moeda pelo mero fato de cobrar em determinado meio de pagamento os impostos que tem a receber ou as multas determinadas pelo sistema judiciário. O aparelho estatal também pode determinar o meio de seus próprios pagamentos, como soldos e salários, compensações financeiras e até suas dívidas. Independentemente da eventual origem no mercado, que pode ser deduzida logicamente, como mostra Menger, o reconhecimento da esfera legal e estatal, como instâncias de soberania e poder, sobretudo de coerção, fortalece a idéia de que a principal operação do dinheiro se encontra na política, não na economia. Este campo foi o que Menger buscou escamotear e os cartelistas, expandir.

Ingham (2004) interpreta a oposição entre as teorias da moeda-mercadoria (sobretudo Menger) e da moeda como convenção legal (sobretudo o cartalismo) em termos da centralidade estipulada para as funções, respectivamente, de meio de pagamento e padrão de valor. Baseando-se nas pesquisas empíricas que tentaram encontrar a emergência de uma mercadoria que se transforma em padrão de valor, em ambientes como campos de prisioneiros, o sociólogo conclui que uma taxa estável e única de troca é impossível sem a anterioridade de um padrão abstrato, mesmo que haja bens com grande liquidez. O caso mais estável de mercadoria que também era moeda foi o padrão-ouro, mas esse padrão era definido pelo Estado, não pelo mercado. Ainda que Menger enxergue a

emergência de algo como esse padrão abstrato na aceleração das trocas, com um efeito de estilo quântico que torna a mercadoria vendável *infinitamente* vendável, este processo seria instável porque sujeito às variações da taxa de câmbio entre mercadorias.

Há também uma diferença operacional determinante entre as duas descrições. Trata-se da abertura do tempo, em Knapp, através das dívidas. Menger pensa o mercado por um instantâneo, estruturalmente, e sua referência ao tempo aparece na velocidade com que as transações podem ocorrer. As transações no mercado de Menger são mediadas, mas não contêm intervalos senão acidentalmente, na forma de fricções. A mediação consiste em fazer passar a satisfação da utilidade pela aquisição da mercadoria mais vendável, mas não há separação entre compra e venda com significação teórica. A argumentação de Menger vai na direção da supressão dessa separação como intervalo cronológico. Knapp, inversamente, considera essa separação central no funcionamento do mercado, porque não apenas introduz as dívidas, como proporciona um espaço de atuação virtual para o poder coercitivo e legal. O poder estatal como criador de moeda se manifesta na capacidade de preencher com sua própria significação esses intervalos, e por oferecer um arrimo para riscos advindos de vácuos legais, com o poder coercitivo. Esta discrepância entre as duas narrativas é decisiva. A introdução do intervalo cronológico extrai o problema da moeda da relação exclusiva com a troca, revelando seus aspectos que extravasam a transação econômica. O compromisso reaparece sempre que há dívida, que faz do pagamento o pagamento de uma obrigação. Assim, a referência afetivamente carregada ao futuro incerto é posta no centro do tema da moeda, deslocando a conexão imediata entre uma utilidade e uma mercadoria.

2. O gado grego

No contexto indo-europeu, a cunhagem de moedas tal como as conhecemos, exercendo um papel de *dinheiro*, surgiu provavelmente na Lídia, território da Ásia Menor a cavalo entre o mundo grego e o império persa, nos séculos VIII e VII a.C.. Polanyi (2012) rejeita a idéia de que a cunhagem tivesse relação com os mercados nas cidades, argumentando que o primeiro uso de moedas cunhadas era o pagamento de mercenários, em sua maioria gregos (*cf.* também Grierson, 1977, p. 10). Já as unidades de conta que precedem esse período, o *shekel* da Mesopotâmia e o *shât* egípcio, citados em tábuas de argila, tinham finalidade contábil e redistributiva nos antigos impérios (Aglietta, 2016, p. 100). Ambos se referiam a quantidades em metal, por sua vez usado apenas para pagamentos entre impérios, notadamente de tributos. Nos séculos VII e VI a.C., segundo Le Rider (2001), aparecem no Egito e na Babilônia transações mediadas por metal bruto, de anéis de prata a lâminas de cobre. Essa mediação, porém, permanece secundária, do ponto de vista da distribuição dos bens e mesmo de atividades de troca nos mercados, em relação a inscrições de crédito em placas de argila, de modo que os conceitos de dívida e moeda podem correr paralelamente (Aglietta,

op. cit.). As inscrições nas tábuas de argila dizem respeito a obrigações, mas trata-se prestações de ordem não-mercantil; na medida em que dizem respeito a particulares, são antes tributos; na referência aos poderes imperiais, são compromissos de redistribuição de acordo com as proporções características de cada classe. Assim, as unidades de conta (padrões de valor), atuam em ambientes que nada têm de mercadológicos.

O caso particular da Lídia está não somente nas jazidas de electrum (liga de ouro e prata) do rio Pactolo, como também em sua situação militar, já que o território se encontrava no caminho da expansão a Oeste do império persa. Daí o recurso recorrente a mercenários (Polanyi, *op. cit.*). Também é digno de nota que a economia da Ásia Menor se organizava nesse período na mesma linha do tradicional sistema mesopotâmico, através de redistribuições em que a parte de cada um dizia respeito a seu status social e sua função profissional (Renger, 1994). Os escritos cuneiformes dos séculos anteriores atestam a importância contábil do registro da produção, do tributo e do produto redistribuído. Na tipologia dos sistemas econômicos de Polanyi, além da redistribuição, a reciprocidade tipicamente mercantil podia ser verificada no interior das cidades, mas era restrita a classes burocráticas particulares (*idem*). Uma economia redistributiva se apóia nas medidas da espécie, inclusive dos metais preciosos, mas estes últimos são valorizados por sua possibilidade de constituir tesouros, não de participar de transações (Bernstein, 2001).

O helenista Richard Seaford expande o argumento não-comercial da origem da cunhagem, mostrando como o pagamento de mercenários teve uma causa paralela, que se pode encontrar nas cerimônias religiosas. Com efeito, se as moedas cunhadas surgissem exclusivamente para pagar os mercenários, seria preciso explicar por que eles as aceitariam, se o âmbito da soberania do emissor se limitava a sua cidade. O peso do metal, por si só, não fornece explicação, uma vez que as moedas gregas sempre vinham com um valor maior do que o metal que continham, seja como senhoriagem, seja como garantia de que elas são seriam fundidas, e no século V a.C. começa a haver cunhagem de metais vis, como o bronze (Seaford 2004, pp. 138-139). Por isso, Seaford afirma existir uma combinação *necessária* entre a confiança no metal contido e no valor convencional afirmado pela cunhagem: nisso está fundada a "aceitabilidade da moeda como pagamento", ou seja, a confiança⁷².

Seaford lança a questão da condição garantidora para que a moeda funcione ao ter mais valor convencional do que material, e por isso acrescenta ao pagamento de mercenários o papel do "sacrifício animal igualitário" na pólis (2004, p. 40). Esta era uma atividade que se praticava em todo o território ocupado por gregos, constituindo um traço de reconhecimento étnico, uma forma de comunicação tácita de categorias de grupo pelo exercício do acesso ao transcendente. Seaford

72 "Metal is, in being coined, endowed by its form with acceptability at a value greater than its intrinsic value. The form consists of a recognisable shape and volume together with a recognisable stamp exclusive to the issuer. In contrast to the increased value created by forming metal into a sword or wood into a bed, the increased value created by forming metal into a coin *seems to inhere in the material itself*. The result is that the material seems to possess two different values, material and conventional." (Seaford, 2004, p. 38)

nota que muito do vocabulário monetário dos gregos deriva dos sacrifícios animais, que mesmo nos períodos mais arcaicos e aristocráticos eram quase igualitários. Quando um boi era sacrificado, uma parte de sua carne era reservada para o holocausto em respeito aos deuses, mas outra parte era distribuída entre a população em quantidades iguais. A carne era distribuída em espetos chamados *óbolos*. Seis espetos eram uma "mão cheia", isto é, um *dracma*. Nas palavras de Seaford (*idem*):

O sacrifício animal era o rito central da religião grega. Sua expressão de comunidade e do relacionamento com a divindade exigia *comemoração*, uma persistência além do próprio ato. Mas o meio da comunhão, a carne, não podia ser permanente e, de todo modo, ou bem era comida, ou queimada para os deuses. Assim, o que encontramos dedicado em santuários são os objetos *duráveis* associados ao sacrifício: imagens dos animais, crânios animais, caldeirões, espetos etc. (...) O direito igualitário a uma porção da carne provavelmente incluía (ao menos por vezes) o espeto em que tinha sido cozinhada. Ademais, o antigo santuário grego pode ser um lugar não apenas para a estocagem de riqueza durável e sacrifícios animais em larga escala, mas também para a troca comercial.

O resumo de Seaford contém muitos dos elementos que buscamos para entender o esquema operatório da moeda. O ritual, que possui um marcado caráter sacrificial, conforme com as teses de Laum, produzia uma marcação da comunidade através do relacionamento com o divino, em gestual orientado para o tempo, ou seja, uma duração (persistência). Aquele objeto permanente que, durante a cerimônia, é vetor do acesso ao sagrado, no intervalo entre cerimônias é um bem de posse dos indivíduos, operando tecnicamente em suas transações comuns. Tais espetos são encontrados em tumbas de diversas partes da Grécia (notadamente no Peloponeso), demonstrando a grande importância que lhes era atribuída. É um sacrifício em larga escala que unifica significações no campo social como um todo, e que percola para o cotidiano, a atividade local, em pequena escala. Note-se também que o objeto sacrificial é voltado tanto para a direção do divino quanto para a do "secular", como uma espécie de *portal*, mas sobretudo um ponto de convergência, um dispositivo mediador entre duas ordens de grandeza. Assim, o objeto que mede a troca não é um representante *da mercadoria*, mas do social enquanto um todo coeso de significações.

Ainda assim, há uma base "empírica" de "consumo", que é o próprio boi sacrificado. Mas ele não é, de modo algum, mercadoria no sentido corrente, embora seja, em seguida, consumido (em parte): o resto é "despendido" no sentido de Bataille (1949), em holocausto. Ou seja, é anulado em nome da transcendência, de modo que aquilo que simboliza a parte de carne que cada um recebe para consumir simboliza também a parte que não entrou no circuito, remeteu ao divino, à transcendência e à totalidade do social como campo de significações. O mesmo vale para a *própria* carne que é consumida. Não é mera satisfação da fome, mera utilidade, mas também participação na cerimônia, totalidade, transcendência. Comer sua parte do boi é, sim, reafirmar a significação *de grupo*, renovar seu *corpo social de sujeito* ao mesmo tempo que seu *corpo individual de vivente*, e é um acesso à proteína do boi (corpo sacrificado) do mesmo modo que é um acesso à "produtividade" da terra e do trabalho, e um acesso à benevolência da comunidade. A moeda lídia e, por extensão, a

moeda grega de menor valor herdaram o nome de *obelos* desses espetos; traziam frequentemente a imagem de um boi e, nas transações comuns, possuíam o mesmo valor atribuído ao espeto. Eram, no entanto, muito menores, mesmo considerando a taxa de câmbio entre o ferro do espeto e a prata da moeda. Seis óbolos constituíam um dracma, conservando o sentido de "punhado", embora fosse possível carregar bem mais do que seis moedas na mão. Mas a referência aos espetos se mantém.

Vale o registro das especulações de Seaford a respeito do surgimento da moeda cunhada em relação ao modo de pensar que emergia na Grécia do mesmo período. O helenista nota que a filosofia, enquanto "ideia do cosmo como um sistema impessoal" (2004, p. 42), surgiu nas primeiras sociedades monetizadas, particularmente Mileto, um centro de comércio. Para Seaford, a moeda carrega a estranha noção de "substância abstrata", já que o valor convencional não pode coincidir com a variabilidade e a imperfeição da substância metálica: o valor da moeda deve incluir também algo de abstrato. Mas a substância abstrata não é marginal, pois implica a aceitabilidade universal e "algo que se aproxima da onipotência social" (*idem*). O valor do dinheiro, apesar de pertencer a indivíduos, deve ser absolutamente transferível, logo *impessoal*. É a primeira noção de poder que é ao mesmo tempo universal e impessoal. Também na Grécia, a monetização da vida quotidiana foi muito mais longe do que em qualquer outro lugar da Antiguidade até então, porque já havia moedas de denominação suficientemente baixa para permitir comprar bens no mercado (*idem*, p. 39).

A analogia de Seaford remete à metáfora que aparece desde a introdução desta pesquisa: a moeda como representante ou substituta do sagrado. Neste caso, porém, não se trata do sagrado propriamente dito, mas do cosmo, impessoal. Ainda assim, é uma instância do modo de existência que Simondon denomina *religioso*, aquele que se refere ao que ultrapassa o humano, que o revela como ínfimo, que lhe fornece uma explicação de permanência para um tempo que está além da medida. A seguir a argumentação de Seaford, a instituição da moeda tem o condão de absorver algo desse modo de existência; por meio de sua imagem, instaura-se uma referência ao transcendente, na forma da estabilidade, da duração, da possibilidade de mediar os compromissos e as obrigações. Há algo que a moeda disseminada pelo território porta da cerimônia sacrificial: ao menos a efigie do animal sacrificado e, em seguida, a do rei. São figuras da permanência e do poder, disseminadas junto com as atividades em que são empregados os objetos, seja na relação entre soberanias (tributo, comércio), seja na relação interna a uma soberania (mercados, pagamentos, impostos). Mas essa articulação permanece misteriosa: como a figura permanente e a atividade fugaz se relacionam, ao certo? Esta é uma questão que transparece em debates antropológicos.

3. Dádiva, Kula, Gimwali

A terceira forma especulativa para uma origem do dinheiro é de cunho etnográfico. Trata-se dos registros de ritos de troca ou de dádiva em sociedades onde o mercado não é a instância

determinante da atividade econômica ou social. Dentre esses rituais, o foco principal está no círculo melanésio do Kula, em razão das vívidas discussões que rendeu desde sua primeira descrição, por Malinowski, em 1922, e pelos conceitos que podem ser derivados das diversas interpretações da cerimônia nesses textos. Em 1925, Marcel Mauss desenvolveu sua noção de dádiva em parte a partir do Kula, expressando a tensão que lhe é inerente entre o alienável e o inalienável, a generosidade e a competição. Foi também o primeiro a identificar na prática algo que remete à noção de moeda e teve de se defender de críticas a essa identificação. Em 1992, Annette Weiner argumentou, a partir de Mauss e outras etnografias, que o paradigma da reciprocidade usado na análise do Kula e outros ritos sociogênicos era incompleto, dado o papel crucial do esforço de interromper a circulação, produzir fixidez, impregnar mesmo o que circula com a marca da duração pessoal. Do argumento, Weiner deriva o conceito de "autenticação cosmológica". O intervalo entre esses extremos de movimento e fixidez permitirá uma compreensão mais próxima dos elementos constitutivos de um esquema operatório para a moeda em geral. Também com Mauss, tem início um longo debate sobre o sentido do termo maori *hau*. Este debate envolveu autores como Firth, Lévi-Strauss, Sahlins, Weiner e, em menor escala, Viveiros de Castro. Esses debates ilustram o problema da articulação entre as esferas de objetos monetários, que encontramos em Seaford.

O *Ensaio sobre a Dádiva*, de Mauss, foi publicado em 1925 e se tornou logo um texto paradigmático para pensar rituais com teor econômico, jurídico, ético e político. Lévi-Strauss, em sua introdução a Mauss, enxerga na obra um precursor de sua própria etnologia, mas ao qual faltava o “significante vazio”, ou flutuante. Para o antropólogo, Mauss é infiel a si próprio ao tomar as operações de dádiva como agregados de operações menores e obrigatórias (dar, receber, retribuir), e seria, por isso, incapaz de perceber a gênese de significação nessas trocas. Ela ocorre graças à operação de um significante vazio ou flutuante que se encarna no *mana*, porque não possui um valor designável, mas se opõe a todos os demais valores e, com isso, abre o campo da significação. Merleau-Ponty (1960), por sua vez, comenta Mauss e Lévi-Strauss dizendo que a antropologia social realiza em ato o que era presente potencialmente, em Mauss, que teria sido capaz de marcar o elemento inefável que, na prática das categorizações sociais, permanece como “resíduo”, inalcançável pela forma. Para ressaltar a importância do texto de Nietzsche, Deleuze e Guattari (2010) atribuem uma hesitação a Mauss entre pensar a preeminência da dívida ou da troca na constituição do *socius*. Essa hesitação, porém, não o impede de enxergar a pontuação presente na força das coisas como "mais-valia de código": "o espírito da coisa dada, ou a força das coisas, faz com que os dons devam ser retribuídos de maneira usurária, porque estes são signos territoriais de desejo e poder, princípios de abundância e frutificação dos bens" (Deleuze e Guattari, 2010, p. 200). Já Derrida se apóia em Mauss para discutir em *Donner le Temps* (1991) a impossibilidade da dádiva absoluta, a única que efetivamente seria desinteressada e, assim, de fato dádiva, no sentido cristão.

Hoje, o estudo de Mauss inspira os esforços de antropólogos e sociólogos reunidos no grupo denominado “movimento anti-utilitarista em ciências sociais” – na sigla em francês, M.A.U.S.S., que edita desde 1981 a *Revue du M.A.U.S.S.* Alain Caillé, em *Antropologia do Dom* (2007), explica o motivo da influência: o *Ensaio* abre o caminho para uma crítica dos dois principais pólos de interpretação dos fenômenos nas ciências sociais, os já mencionados individualismo metodológico e holismo (ou “sociologismo dos grandes agregados”), aos quais Caillé se refere como “primeiro paradigma” e “segundo paradigma” das ciências sociais (Caillé, 2007, pp. 13-18). Esta crítica leva Caillé a se referir à dádiva como “terceiro paradigma”. Em Mauss, diz Caillé, transparece a possibilidade desse “paradigma propriamente relacional” para as ciências sociais (*idem*, p. 12). Assim, a descoberta capital de Mauss é a “tripla obrigação de dar, receber e retribuir”: eis o conteúdo propriamente maussiano do conceito que costuma se traduzir por “dádiva” ou “dom”, e que não pode ser assimilado à pura dádiva caritativa e sem contrapartidas. A obrigação se aplica não somente às sociedades sem moedas ou mercados desenvolvidos, mas à própria organização de uma permanência concreta do social. Mesmo onde as relações se fundam no cálculo e no interesse, também se fundam – ainda que de modo implícito – em obrigações, expectativas silenciosas quanto a ações futuras, regras de conduta. Não se trata de um aspecto acidental ou secundário, que poderia ser ignorado pela análise em nome do rigor. Ao contrário, abstrair este outro fundamento – relegado à categoria de “outro” – implica uma perda de rigor ao situar no cerne da análise dos fenômenos de troca, comércio e interação social um princípio de equivalência que é enganoso. A principal lição que os cientistas sociais do M.A.U.S.S. recolhem do *Ensaio* é a da *assimetria fundamental* nas interações em que os participantes estão engajados tanto voluntária quanto obrigatoriamente. Nos mitos relatados por Mauss, figura freqüentemente a certeza implícita de um primeiro gesto que não pode ser retribuído com exatidão, não pode ensejar outro gesto de igual significância e valor, no sentido inverso: uma vez lançado o gesto, ele não pode ser cancelado ou anulado, embora possa ser absorvido pela estruturação das significações coletivas. Tal gesto dá ensejo a uma cadeia interminável de outras interações, outros gestos, outras trocas e dádivas.

Do ponto de vista desta investigação, a inexactidão é o cerne da problemática, porque faz da dádiva, como gesto e já envolvendo uma forma de imagem, o catalizador de um dinamismo social – na medida em que entendamos o dinamismo social a partir das categorias de Simondon, como modo de existência (regime de individuação) do dinamismo da *physis*, a natureza enquanto potência, excesso e mais-que-unidade. Como diz Bourdieu em *A Economia das Trocas Simbólicas* (2005), o que há de particular nos sistemas de dádivas e contra-dádivas, em comparação com trocas no sentido comercial, é a afirmação de um intervalo, uma administração determinada socialmente da temporalidade que rege as relações entre clãs. Entre uma dádiva e a contra-dádiva, vigora a promessa, a dívida, o comprometimento de quem obteve a situação superior e quem ficou relegado

à inferior. Nos termos de Nietzsche, há intervalo porque se produziu uma memória que compromete os envolvidos e, com ela, uma promessa que é o próprio compromisso: portanto, é uma internalização semelhante à da má consciência. O que se processa ao longo do intervalo, quando estabelecido, formalizado, internalizado, adquire a forma da simetria que é oposta à assimetria agonística das cerimônias da dádiva. Como se verá na leitura da relação entre a cerimônia do *Kula* e a prática do *Gimwali*, esta é a modalidade que diferencia o processo sociogênico da repetição habitual das trocas: as segundas são dependentes da simetria engendrada pelo primeiro, como interiorização de formas acabadas.

O que cabe reter de Caillé é a ênfase na ambiguidade entre o que há de efetivamente gratuito na dádiva (e que, portanto, a caracteriza como dádiva tal como a entende a modernidade ocidental) e o que nela implica obrigações e comprometimentos das personalidades. A ambiguidade é sintoma de que o que está sendo tratado é o modo de relação ao virtual, na medida em que o gratuito exige um horizonte de infinidade que, a cada vez, é negado pela obrigação e o comprometimento, mas sempre se regendo pela convicção do horizonte da gratuidade. Mauss insiste no fato de que as dádivas envolvem sempre a transmissão de imagens da própria potência dos participantes, na figura do *nexum* romano, do *wadium* germânico ou do *hau*, garantidores presentes do cumprimento dos contratos, por referência à personalidade e ao corpo que estará afastado.

Lanna (2014) sublinha a proporção inversa entre a alienabilidade do bem e o prestígio da pessoa a que ele está ligado, mostrando que a inalienabilidade decorre do prestígio e o prestígio da circulação. Todo circuito, até os círculos de comércio fundados na equivalência e na simetria, implica o lançamento de uma rede de dívidas, em razão da doação de si mesmo, da pessoa que se envolve no movimento. A mais-valia, para Lanna, representaria uma "dádiva involuntária" extraída do trabalhador. Nesse sentido, o papel dos objetos que circulam (no caso da economia de mercado, as mercadorias) é crucial, quando acoplado à imagem das categorias sociais de pessoas: a riqueza social e as significações do movimento e da fixidez, da dádiva e da dívida, do prestígio e da equivalência, só se compreendem a partir do acoplamento entre pessoas, imagens e objetos.

3.1 O "instante fugaz": fato social total

O eixo condutor da leitura de Mauss nesta investigação é o modo como trata a questão da moeda. No *Ensaio*, esse tratamento parece incluir um recuo em suas reflexões, advindo no decorrer da análise sobre economias da dádiva, mais precisamente o rito do *Kula* descrito por Malinowski. É nesse movimento que se põe a questão da origem da moeda, no meio da investigação de sociedades não monetárias. Em diversos pontos de seu estudo o etnólogo se vê conduzido a enxergar indícios da presença da moeda, e não apenas como modo primitivo de aparição do conceito como o entendemos na modernidade. Seu primeiro gesto, anterior ao *Ensaio*, é o de apontar em diversos dos

objetos com que deve lidar, nas cerimônias de dádivas (em que o autor propõe generalizar o termo *potlatch*), as *origens da noção de moeda*: com efeito, esse é o título de um breve texto lido por Mauss perante o Instituto Francês de Antropologia em 1914. O *Ensaio* recua na ousadia dessa proposição: nessa obra, a questão da moeda é tratada em poucas páginas e todo o desconforto com seu emprego é exposto em uma extensa “nota de princípio sobre o emprego da noção de moeda”. Esse recuo manifesta uma fricção inerente ao esquema operatório da moeda. O olhar mais detido sobre este movimento interno de Mauss permite examinar o problema que o autor inaugurou com a própria aporia. A mudança de atitude é de particular interesse na investigação da moeda como *noção*, sobretudo quando, abandonando a idéia de que a moeda seria uma *substância* ou teria uma *essência*, passamos a considerar que é na gênese de um ente que se pode encontrar seu conceito. Mauss avança tateando entre a gênese e a essência da moeda, para afinal descrever um processo pelo qual a moeda se afasta de sua *origem* até encontrar sua *essência* na forma moderna da cunhagem estatal e da abstração aritmética. Assim, é a leitura da aporia de Mauss quanto à moeda que permite chegar à autenticação cosmológica em Weiner.

Mauss, que é também autor de um ensaio seminal sobre as técnicas do corpo⁷³, pressente a existência de um caráter protético da moeda, pelo qual formas de comunicação, modos de apreensão da passagem do tempo, o exercício de poder e violência (ainda que sublimados), adquirem uma organização particular por intermédio de objetos ambivalentes: ao mesmo tempo expressões da sacralidade e do secular, ao mesmo tempo símbolo e posse de clãs particulares e signos circulantes entre diferentes clãs, marcadores da diferença e da continuidade. Para compreender o alcance dos fatos sociais totais que estuda, Mauss recorre a duas analogias, uma física e outra biológica: nesses pontos de seu ciclo, que determinam o aspecto que esse ciclo assume, as sociedades estudadas (ele afirma ter concentrado sua atenção nas “sociedades em estado dinâmico ou fisiológico”) não podem ser retratadas ou representadas segundo suas formas, mas apenas como fluxos energéticos (dinamismo) ou metabolismos de uma corporeidade coletiva (fisiologia): “não as estudamos como se estivessem enrijecidas, em estado estático ou antes cadavérico, e menos ainda as decompusemos e dissecamos em regras de direito, em mitos, valores e preços” (2009, p. 236). Nesse estado, os sistemas têm em comum o fato de passar por um momento particular, embora em cada etnia tenha uma configuração atual diferente; é um momento que “mobiliza em certos casos a totalidade da sociedade e de suas instituições (...) e, em outros, só um bom número de instituições, em particular quando essas trocas e esses contratos dizem respeito sobretudo a indivíduos” (*idem*, p. 234). Mas a chave para entender a noção de fato social total está na afirmação do caráter de pontuação e de gestão energética de tais momentos, através do qual eles adquirem sua força como procedimento de sociação: “Foi considerando o todo, em conjunto, que pudemos perceber o essencial, o movimento

73 *In Sociologia e antropologia* (2003).

do todo, o aspecto vivo, o instante fugidio em que a sociedade toma, em que os homens tomam consciência sentimental de si próprios e de sua situação em relação a outrem” (*idem*, p. 236).

Mauss fala em movimento, vida, consciência, sentimento. A expressão “consciência sentimental” é incomum, e por isso põe em cena o estágio de indistinção entre o dinamismo afetivo e a configuração cognitiva das formas acabadas do social. Ele afirma ver em suas descrições a tomada de forma das relações entre indivíduos e, no mesmo processo, a dos coletivos, e para explicitá-lo emprega a analogia fisiológica do “movimento vivo”, como faz Nietzsche ao tratar da memória como modo de digestão. O fato social total é um ritual, um procedimento repetido, uma descontinuidade que garante a continuidade das sociedades, e que o faz exatamente por ser descontinuidade. A normalidade social não se constitui sem o concurso da *pontuação* realizada no “instante fugaz”, que consiste na aparição da anormalidade capaz de sustentar a norma. Boa parte do problema no modo como Mauss lida com a moeda está no fato de que ele escolhe não explorar a fundo as implicações do papel das imagens na realização da pontuação no fato social total, capaz de determinar a “consciência sentimental” dos indivíduos e coletivos, na medida em que tomam forma e se põem em relação. Esta é a questão da moeda, no sentido mais amplo.

O fato social total contém um outro elemento importante, que se soma à constatação do “instante fugaz”. Trata-se de um ritual que envolve uma pluralidade de campos da existência coletiva. Mauss determina este elemento em um longo parágrafo:

[E]sses fenômenos são ao mesmo tempo jurídicos, econômicos, religiosos, e mesmo estéticos, morfológicos etc. São jurídicos, de direito privado e público, de moralidade organizada e difusa, estritamente obrigatórios ou simplesmente louvados e esconjurados, políticos e domésticos ao mesmo tempo, interessando as classes sociais bem como os clãs e as famílias. São religiosos: de religião estrita e de magia e de animismo e de mentalidade religiosa difusa. São econômicos: pois a idéia do valor, do útil, do interesse, do luxo, da riqueza, da aquisição, da acumulação, e por outro lado, a do consumo, mesmo a do gasto puro, puramente suntuoso, estão presentes em toda parte (...). De outro lado, essas instituições têm um lado estético importante (...): as danças que se executam alternativamente, os cantos e as paradas de todos os tipos, as representações dramáticas que são dadas de campo a campo e de associado a associado; os objetos de todos os tipos que se fabricam, gastam, ornem, polem, recolhem e transmitem com amor, tudo que se recebe com alegria e apresenta com sucesso, os próprios festejos de que todos participam; tudo (...) é motivo de emoção estética e não só de emoções da ordem da moral ou do interesse. (2009, p. 234)

Além de se constituir como “instante fugaz” de tomada de consciência e de forma, o fato social total é descrito como ponto de convergência de uma diversidade de instituições e estruturas da realidade social. O conceito implica, portanto, dois movimentos em sentido inverso: no primeiro, o constante fluxo de desejo adquire polarizações e estruturações por meio de situações recíprocas; no segundo, as polarizações estão postas face a face. Suas múltiplas determinações correlativas se confrontam, estabelecendo e cristalizando as situações recíprocas. O fato social total assume, assim, a condição de instância reiterada que revela mediações na medida em que as produz. Por isso, assinala o ponto da sociação em que é possível à investigação acompanhar a gênese das polaridades,

isto é, das formas acabadas que aparecem à análise morfológica como fundamentais do coletivo. O caráter transindividual do conceito é evidenciado pela escolha de termos, dado que as emoções estéticas, morais e econômicas são primeiramente emoções, e só em seguida se determinam como morais, estéticas e econômicas. Mas o aspecto estético aparece em posição central, como eixo para os demais; é, afinal, o campo mais diretamente vinculado ao corpo e ao desejo. O processo ocorre, no entanto, sem que esses campos se desagreguem, nem mesmo nos períodos intervalares, de regularidade e simetria. Subsiste uma disjunção entre as determinações de cada modalidade do social, que opera sua manutenção graças aos fluxos do desejo, sempre ainda assimétricos.

3.2 Uma instituição, uma noção, uma fé

A apresentação de 1914 é curta e especulativa, pode-se mesmo dizer pouco científica. Talvez seja esse o motivo pelo qual Mauss se permite apresentar idéias heterodoxas. A primeira se encontra no termo que ele escolhe para se referir ao tema que vai tratar: a moeda como *noção*. Não se trata de discutir o objeto, o conceito, o instrumento econômico. Mas em que sentido a moeda é uma *noção*, e de que modo isso contribui para pensá-la em termos operativos? Para além do vínculo com a consciência, a moeda como noção implica um modo particular de compreender inflexões na relação entre a consciência e seu meio, seu mundo, seus objetos associados. A introdução de uma noção como a moeda remete à idéia de que haveria uma interferência sobre processos de percepção e cognição. Mais amplamente, ela pressupõe modos de agenciamento dos processos que envolvem esses corpos e os campos da vida coletiva. É a lógica desses agenciamentos que cabe questionar.

Mauss abre a exposição com uma afirmação sem ambigüidade: “a moeda não é de modo algum um fato material e físico; é essencialmente um fato social. Seu valor é o de sua força de compra, e a medida da confiança que nela temos. E é da origem de uma noção, uma instituição, uma fé, que falamos” (1914⁷⁴). Naquilo que poderia ser denominado “controvérsia da moeda”, Mauss parece escolher um dos lados: o institucional, por oposição à perspectiva instrumental. O antropólogo britânico Keith Hart (1986) argumentará que toda a dificuldade e todo o poder da noção de moeda se encontram justamente na ambivalência desses “dois lados da moeda” (conforme o título de sua própria apresentação), o instrumento que também é instituição, a instituição que também é instrumento. A instituição, lado “coroa”, responde pela operação vertical da moeda, como expressão do poder instituído e constituído. O objeto, lado “cara”, corresponde à sua operação horizontal, constituindo a coletividade como, na tradicional analogia, um organismo. Com efeito, grande parte da argumentação de Mauss se desenvolve em torno da encarnação da noção de moeda em objetos, mais precisamente objetos mágicos, sagrados, até mesmo vivos.

Na apresentação de 1914, esse “fato social” contém importantes particularidades. Enquanto

⁷⁴ Em se tratando de uma edição digital, não há páginas a indicar.

tal, ele possui um valor que lhe cabe em particular (à parte o valor que se possa atribuir a outros objetos por intermédio da moeda), que, segundo Mauss, resulta de sua “força de compra” e se mede pela “confiança que nele temos”. Para além do emprego dúbio da noção de compra, é possível identificar nesta passagem a referência a uma capacidade de modificação conduzida pela noção de moeda, enquanto fato social: a *força* implicada nessa noção de *compra* é aquela que agencia uma realidade, transforma o campo de relações em que sua operação pode ter lugar: as relações de comprador a comprado, de vendedor a vendido, de comprador a vendedor etc. Mauss evoca também a *confiança*, termo crucial no entendimento econômico da moeda, empregado para defender justamente a ancoragem material das moedas correntes, à qual Mauss, em 1914, nega a realidade. É preciso, ainda, chamar a atenção para o jogo das origens que Mauss declara a seguir: a moeda é origem de “uma *noção*, uma *instituição*, uma *fê*”. Se levarmos a sério o vínculo entre os três termos, encontramos na noção de moeda uma operação de ontogênese que alcança ao mesmo tempo as consciências individuais (*noção*), a constituição do coletivo pelo prisma secular (*instituição*) e pelo prisma espiritual (*fê*). O fato social “moeda” possui um alcance de grande amplitude.

Outro aspecto que merece ser ressaltado, por aparentemente adiantar um modo de pensar que se tornará habitual na filosofia francesa, mas também pela percepção do caráter técnico da moeda, é sua afirmação de que “não se trata de mostrar uma origem, isto é, um começo absoluto, um nascimento por assim dizer *ex nihilo*”. Vemos aqui o mesmo problema que Simmel aponta: a origem sem ponto originário, a circularidade que justifica a si própria, com referência a uma origem que, como sinalizou Nietzsche, é apenas o horizonte para uma mitopoiese possível. Mauss rompe com toda uma tradição de fundamentação, particularmente aquela que refere a moeda ao escambo, ao duvidar de que tenha existido, “entre as sociedades que conhecemos ou que imaginamos por hipótese”, alguma que fosse “completamente desprovida de noções ao menos análogas àquela que designamos praticamente, agora, sob o nome de moeda”.

Dois parágrafos bastaram a Mauss para sugerir que algo de *análogo* à moeda é constitutivo de *qualquer socialidade* existente ou *imaginável*. De que ordem é essa analogia? Certamente não uma analogia das formas, uma vez que Mauss rejeita que se possa pensar a moeda somente como objeto. Se há analogia, deve ser uma analogia *das operações*, que torna possível buscar em outros objetos e imagens as operações que o conceito contemporâneo espera da moeda. Com esse gesto, Mauss abre um campo de possibilidades que ele mesmo se absterá de explorar. As advertências iniciais de Mauss sugerem que em qualquer coletividade se poderá encontrar, mesmo que através da figura “material e física” de objetos externos ou indivíduos técnicos, a operação de uma noção social, em que se exerce uma função secular, espiritual e psíquica que é a da moeda.

Revisando a literatura de seus colegas, Mauss observa um vínculo recorrente, em diversas partes do mundo, ou seja, para diversas etnias sem convivência ou contato umas com as outras,

entre noções de magia e de moeda (no sentido amplo de objeto que participa como intermediário de transações). E prossegue: noções ainda mais abstratas, como *mana* e *dzó*, que designam “poder, substância, ação mágica”, são os radicais dos termos que designam objetos mágicos, ornamentos, talismãs e emblemas, que, por sua vez, são freqüentemente empregados nas cerimônias entre clãs em que ocorrem trocas – mas não apenas trocas, uma vez que se trata de pontos de descontinuidade no cotidiano dessas sociedades, ou seja, fatos sociais totais. Esses objetos são acumulados, armazenados e, em muitos casos, exibidos apenas em ocasiões especiais, como símbolos de poder.

Daí a conclusão de que “todos esses casos acentuam fortemente o caráter religioso e mágico da moeda, e em muitas populações a noção de moeda está vinculada expressamente ao poder mágico”, o que se resume no parágrafo seguinte:

Desde então, (...) não encontramos nenhuma sociedade, suficientemente próxima das origens, em que o culto e a magia de pedras, conchas, metais preciosos, não tenham conferido a esses objetos um verdadeiro valor. Os usos religiosos do ouro na antiguidade, os lapidários que circularam nas civilizações do mundo antigo, o nome da pérola em árabe, *barakà* (benção = *mana* bom) (...).

Vimos na introdução como a associação entre a moeda e o sagrado é recorrente, de Sófocles a Quino. Na perspectiva da crônica tradicional, o que há para se lamentar é a *substituição* do divino pela vulgaridade sedutora do dinheiro. Dentre os poderes da moeda, nessa chave de interpretação, está o da usurpação. Mas os argumentos de Mauss introduzem uma torção nesse modo de relacionar o monetário e o divino, da usurpação à dependência: vemos aqui como a magia, a divindade, o sagrado, parecem ser sempre e necessariamente inscritos no coletivo por meio de objetos que circulam, mas que também podem ser acumulados. São sempre, diz Mauss, objetos mágicos; mas o que significa serem mágicos? Do ponto de vista inter-individual, esses objetos implicam uma determinada crença que se manifesta através deles e, sobretudo, neles: uma força os atravessa e eles mesmos são a força quando se apresentam diante daquele que crê. Na ausência dessa crença, o objeto mágico não pode existir, tornando-se mero objeto de deleite estético.

Também está sugerida na analogia a dualidade entre substância invisível, fluida, disseminada no campo social, e objeto de culto, como se a substância não pudesse se realizar senão por meio do objeto, nem o objeto ser efetivo socialmente sem captar a força etérea e imaterial da substância atinente aos deuses. O objeto *pontua* o fluxo da substância mágica, *concentra* em determinados pontos, próximos ao humano, esse fluxo que é da ordem da ubiquidade dos deuses. O objeto dá vez ao visível por meio da interrupção e do desvio, mas não leva à ruptura. Tal crença exclui também toda idéia de passividade na relação com aquele que crê: a sucessão dos rituais, a rigidez das liturgias, demonstram a necessidade do trabalho ininterrupto de cuidados e de reiteração por parte da casta sacerdotal e também das lideranças seculares. Ainda na questão do coletivo, mas para além do inter-individual, pode-se assinalar o caráter totalizante desses objetos, que asseguram a continuidade no interior do coletivo pelo mesmo gesto em que demarcam suas descontinuidades

internas. Sua presença nas cerimônias que constituem fatos sociais totais já parece ser indispensável, como vetores de sociação.

A reiteração do poder dos objetos mágicos, dentre eles os que operam como a moeda, deve valer para o sacerdote como para o camponês, para o escravo como para o chefe tribal. Trata-se de uma instituição. Ao afirmar que os objetos implicam a crença, Mauss identifica neles um vetor do desejo, que, na medida em que se manifesta como crença, engendra vínculos entre subjetividades e coletividades, conferindo, pelo mesmo gesto, sentido aos afetos de cada componente singular do coletivo. Mauss relata como “anedota” o fato de que tanto na Austrália como no noroeste americano os cristais de quartzo sejam cultuados, “impondo-se à imaginação primitiva”, graças a seu efeito de decompôr a luz, “a água passada no fogo, que se torna sólida e fria”, e que é “um dos primeiros mistérios que o homem encontrou”. O caráter afetivo da hipótese não pode ser desprezado: Mauss atribui ao transtorno provocado pelo mistério, em que se evidenciam a indeterminação dos possíveis e a limitação cognitiva do humano, a origem de uma instituição mágica e, a seguir, econômica; vendo transformações na luz e na matéria sem poder determinar suas etapas e seu modo operativo, a “imaginação primitiva”, diz Mauss, lhe atribui uma virtualidade operatória potencialmente infinita.

Com isso, Mauss avança para afirmar que os cristais de quartzo são *comercializados* entre clãs, assim como, nessas mesmas etnias, “não só esses talismãs mágicos são objeto de comércio, mas também os emblemas sagrados dos indivíduos, os *churinga* são [ênfase de Mauss] objetos de troca”. Essa afirmativa o conduz até a conclusão de que está provado como “não se devem ver somente fatos religiosos, mas também econômicos nas peregrinações com troca e comércio desses emblemas totêmicos”. Essas “peregrinações” são eventos grandiosos – Mauss generaliza o termo *potlatch* – em que há uma série de interações, não entre indivíduos, no sentido contemporâneo, que contempla qualquer consciência singular, mas entre clãs e lideranças, essas sim individuais, mas somente na medida em que estejam investidas do caráter de liderança no coletivo. Esses eventos “implicam diversas prestações: alimentação, gozo com mulheres etc.”; e nesses grandes encontros, “os *churinga*, objetos sagrados, pois tal é o sentido da palavra, servem de medida de valor nessas tribos”. Tendo chegado a esse ponto, Mauss se vê em condições de definir o que entende como “formas primitivas da noção de moeda”:

Seja qual for a definição de *moeda* que adotemos, ela é um valor-padrão; é também um valor de uso que não é fungível, que é permanente, transmissível, que pode ser objeto de transações e de usos sem deteriorar-se, mas que pode ser o meio para obter outros valores fungíveis, transitórios, serviços, favores, prazeres. Ora, o talismã e sua posse, podemos dizer, exerceram sem dúvida muito cedo, desde as sociedades mais primitivas, esse papel de objetos igualmente desejados por todos, cuja posse conferia ao detentor um poder, que se tornava bem facilmente poder de compra.

Esta citação revela a amplitude das proposições de Mauss, alcançando tanto as noções contemporâneas e econômicas da moeda quanto o exercício “primitivo” das interações sagradas. À

primeira vista, o parágrafo afirmaria apenas que determinadas qualidades que atribuímos à moeda (notadamente seus papéis como unidade de conta e meio de troca) também estão presentes nos objetos sagrados que ele acaba de descrever. Mas Mauss enfatiza as condições para que essas qualidades se manifestem e o caráter operatório daquilo que pode ser denominado um *poder* da moeda, ou seja, os processos que tomam forma graças a essa presença intermediária: essas são as condições que reforçam a interpretação da moeda como instituição, fé e noção. Ademais, Mauss, que se questiona sobre o surgimento da moeda como não sendo uma eclosão *ex nihilo*, mas uma formação que se desprende dos modos de manifestação do social como tal, sugere que a origem da moeda é a origem de uma relação que a moeda implica. Como valor, ela é permanente e abre o acesso a valores transitórios. Ela é insubstituível e abre o acesso aos valores substituíveis. A moeda aglutina a diversidade, estabelece o único (o padrão [*étalon*]), ordenando o diverso segundo uma hierarquia. Assim sendo, a moeda, que Mauss vincula ao espanto diante de fenômenos físico-químicos, isto é, a uma reação afetiva envolvendo o mistério, opera na gênese de um gesto pelo qual valores singulares adquirem contornos para além da singularidade: se por um lado o desejo por alimento, ao se manifestar, não vai além da fome de cada um, no que diz respeito ao alimento como objeto social, o valor monetizado alcança todas as refeições e qualquer refeição que ocorre *ou poderia ocorrer* na coletividade. Para isso, a irredutível assimetria entre a sensação individual do corpo e o sentido conceitual do desejo por alimento deve se pôr em relação. Produz-se, assim, uma duração por meio da relação transdutiva entre o físico-fisiológico e a significação, que é coletiva. É uma instância de marcação que se exerce diretamente no corpo, mas remetendo à temporalidade pelo lado da duração e, como veremos, pelo lado da transcendência.

Como se articulam os dois lados da temporalidade? Assim como os objetos são “igualmente desejados por todos”, sua presença implica uma abertura em que o idêntico e o diverso se relacionam de um modo particular. Esses objetos são “igualmente desejados”? Minha fome, meu apetite, a fome e o apetite alheios, minha honra, a honra alheia, meu desejo, o desejo alheio, são *igualmente* singulares e coincidentes, irredutíveis e comparáveis, amarrados entre o individual e o coletivo, postos em simetria graças a sua própria assimetria, por meio do objeto – instituição, noção, fé. Esta operação do objeto monetário marca a possibilidade e a necessidade de interação entre os desejos e, por extensão, os valores, a ponto de produzir novas clivagens no conceito de valor: daí a distinção entre “valor de uso” e “valor de troca”, valores determinados com diferentes sociações.

Ainda sobre a ênfase de Mauss na *permanência*, cumpre retornar ao efeito que a existência desses objetos exerce sobre a temporalidade social, tema central em teses sobre a *dívida infinita* (Lazzarato, 2011). Por ora, cabe assinalar que os talismãs, operando como moeda, na visão de Mauss, permitem a extensão das relações no coletivo, e portanto do próprio coletivo, através do tempo, pelos compromissos que se estabelecem com diferimento, e também através do espaço,

como por ocasião das cerimônias que Mauss designa pelo nome generalizado de *potlatch*. Essas formas monetárias possuem uma potência de propagação; dotadas dessa potência, as moedas carregam as significações que agenciam, os efeitos de simetria, equivalência e marcação do tempo social. Os objetos sagrado-transacionais operam uma organização de modos de manifestação da categoria da transcendência. Não se trata de uma transcendência substancial, mas da operação pela qual uma configuração do campo social representa para si própria aquilo que a ultrapassa, seja sob a forma de configurações já superadas, seja pela forma da alteridade social (e, efetivamente, em muitos casos a única instância de aparição e operação dessas formas monetárias é a relação com outros grupos sociais), mas, em qualquer desses casos, sempre envolvendo a virtualidade e os potenciais das assimetrias que permanecem – como resíduo, como diz Merleau-Ponty (1960). Assim, os partícipes desse campo psicossocial, em cada instante de sua atualidade, estão convictos de que o talismã (ou a moeda) os precede no tempo (já estava presente no mundo quando eles chegaram), durará muito além de sua própria vida (prolongará seus significados depois que tiverem partido), poderá se afastar, para depois reaparecer diante de qualquer um ou de todos.

3.3 Uma permanência

Essas considerações conduzem aos parágrafos determinantes do texto de Mauss (1914):

Mas, sobretudo, não haveria aí algo que diz respeito à natureza das sociedades? (...) O termo *mana*, nas línguas malaio-melanésio-polinésias, designa não somente o poder das substâncias e dos atos mágicos, mas também a autoridade dos homens. Ele designa igualmente os objetos preciosos, os talismãs da tribo, e sabemos de que trocas, de que batalhas, de que heranças eles foram objeto.

Ao evocar o termo *autoridade*, Mauss reintroduz o último elemento de sua série inicial, de “noção, instituição e fé”, ou seja, o psíquico, o secular e o espiritual. O caráter político da noção de autoridade recobre também a potência hierarquizante do talismã-moeda, que já se pôde vislumbrar na discussão da moeda como padrão que estabelece um modo de manifestação para a continuidade no assimétrico, segundo uma ordem única, hierárquica. Vimos que os emblemas pertencem a clãs, famílias dominantes ou poderosas castas sacerdotais. Haveria, portanto, uma conexão fluida entre o poder das substâncias sagradas, a preciosidade dos objetos talismânicos e a autoridade dos sujeitos poderosos dentro de um coletivo. O objeto sagrado-monetário, que pontua o fluxo das substâncias sagradas, pontua também as manifestações possíveis do poder secular, bem como a manifestação dos desejos singulares. Nele, inscrevem-se as memórias do coletivo (heranças), assim como por ele se mobilizam as forças do coletivo, ordenadas segundo a hierarquia e dispostas às descargas de violência que, por sua vez, representam instâncias de potência física e psicossocial (batalhas, por exemplo). Há muito mais nesses objetos do que somente as trocas, cerimônias que, a esta altura, representam não a realização de desejos como valores de uso, mas a afirmação da potência de um clã, com suas hierarquias. Não apenas no momento da circulação, o emblema monetário, pela mera

aparição, muitas vezes também pelo próprio aniquilamento, opera na determinação de relações, estruturas, hierarquias, movimentos, crenças. A mediação ocorre pela *inscrição* (marcação, codificação) e pela *transdução* (propagação, reverberação), algo que, na afirmação de Mauss, “diz respeito à natureza das sociedades”. O texto prossegue:

O que há de irracional nisso, se podemos nos representar o estado de espírito em que essas instituições funcionaram? Não seria natural a força de compra da moeda, quando está ligada ao talismã que, a rigor, pode constranger os subordinados dos chefes, os clientes dos mágicos, aos serviços que eles lhes exigem? E, inversamente, não haveria a necessidade, desde que intervém a noção de riqueza, sob uma forma tão vaga que seja, de que a riqueza do chefe e do mágico resida antes de tudo nos emblemas que encarnam seus poderes mágicos, em uma palavra, sua autoridade, ou que simbolizem a força do clã?

Mauss começa a articular as diferentes dimensões dos objetos sagrados-monetários, que vinha sugerindo ao longo da apresentação. A reserva de valor que é reservatório de poder; o símbolo de equivalência de valor que é também sinal do poder, que por sua vez é ao mesmo tempo a riqueza, como acumulação de bens (mas somente na medida em que esses bens mantenham à sua testa a figura dos emblemas, da moeda), mas sobretudo poder de comando e sinal de superioridade; uma força de compra que representa não meramente a capacidade de mercadejar, mas a certeza de constranger e coagir. O poder político, secular, fundado na crença espiritual; uma economia que é culto. Crença e coerção como modalidades essenciais da operação da moeda, como formas hiperbólicas de aspectos que facilmente reconhecemos no dinheiro: acesso e negação, aceitação e recusa. Mauss trata de emblemas, afirmando terem uma natureza monetária, pois são criadores de possibilidades, bem como de relações. Porém, sintomaticamente, suas primeiras operações consistem em definir relações de poder e hierarquia.

Nos últimos parágrafos do texto de 1914, Mauss afirma, primeiramente, que “o dinheiro não foi usado primitivamente para a aquisição de meios de consumo, mas para obter objetos de luxo, bem como a autoridade sobre os homens. O poder de compra da moeda primitiva é antes de tudo o prestígio que o talismã confere àquele que o possui e usa para comandar”. Em seguida, Mauss arremata, sugerindo que o dinheiro é um objeto econômico apenas em caráter acessório: antes de mais nada, é um operador político e social. É um vetor de agenciamentos no sistema social da mesma ordem que as leis e as línguas, na medida em que definem um espaço de diferenças entre os membros da comunidade e os grupos em seu interior:

Mas não haveria aí um sentimento ainda muito vivaz entre nós? A verdadeira fé que alimentamos em relação ao ouro e a todos os valores que derivam de sua estimação, não seria ela, em grande parte, a confiança que temos em seu poder? A essência da fé no valor do ouro não residiria na crença de que podemos obter, graças a ele, de nossos contemporâneos os favores – em natureza ou em serviços – que o estado de mercado nos permitirá exigir?

Em diversos pontos desses parágrafos conclusivos, ao tentar descrever a operação da moeda

no âmbito social, Mauss emprega sentenças que envolvem a modulação de afetos: prestígio, autoridade, luxo. Tudo isso permanece no *Ensaio*, mas de uma perspectiva diferente, em que o caráter afetivo do dinheiro está parcialmente dissolvido. O que há de mais relevante na conclusão de Mauss é o sintagma *estado de mercado* [*état de marché*] para designar a modernidade industrial, comercial, em suma, capitalista. O etnólogo introduz uma simetria que, em seu tempo, não era nada comum, entre a configuração contemporânea das sociedades e economias e as demais configurações possíveis (cabe lembrar que ele afirmara a moeda em *qualquer sociedade*). As configurações de troca, dádiva e relações de poder em sociedades não-mercantis seriam, portanto, não prévias, mas paralelas às de economias de mercado, organizando a seu modo os poderes, afetos e instituições. O mesmo não ocorre no *Ensaio sobre a Dádiva*.

3.4 A moeda em etapas

Dentre os fatos sociais que Mauss aborda no *Ensaio*, dois se destacam pela influência que tiveram sobre os leitores, tanto na etnografia quanto na filosofia. O *Potlatch* dos Kwakiutl, Tlingit e outros povos da América do Norte batizou a revista editada pela Internacional Letrista de Guy Debord entre 1954 e 1957. Georges Bataille, em *A Parte Maldita*, apóia-se na análise desse rito, em que as festas de inverno incluem todo tipo de disputa e contrato entre clãs e chefes (as prestações totais, na terminologia de Mauss), para pensar sua noção de dispêndio e sua teoria da “economia geral” como um regime do excesso. No *potlatch*, diz Mauss, “a prestação reveste da parte do chefe um aspecto agonístico marcado. É essencialmente usurária e suntuosa” (2007, p. 71). Por vezes, a riqueza chega a ser destruída (diz-se: morta), ponto que leva Bataille a derivar sua idéia do excesso e do dispêndio. Mas para tratar do tema da moeda, na distinção entre o cerimonial e o comercial, a cerimônia mais pertinente é a que ocorre na Melanésia, o *Kula*. Estudada primeiro por Bronislaw Malinowski em *Argonautas do Pacífico Ocidental*, esta cerimônia envolve uma forma circular de transmissão de bens dados voluntariamente – e também obrigatoriamente, como Mauss ressalta – em que a magnanimidade expressa uma assimetria de poder entre diferentes chefes de clãs.

Em boa medida, o texto de Mauss sobre o *Kula* é um comentário ao livro de Malinowski, e é durante a análise dessa cerimônia que surge uma extensa “nota de princípio sobre o emprego da noção de moeda” (*idem*, p. 105). Mauss havia sofrido críticas de Malinowski e também de François Simiand, por dar o nome de moeda aos bens utilizados nas cerimônias de troca de dádivas, além de falar de valor econômico para se referir às sociedades que estudara. Na nota, Mauss busca responder aos colegas, afirmando que as noções de moeda e valor que eles demandam são o “estrito senso”, mas correspondem a um único tipo de moeda: “a nossa” (*idem*).

Por esse prisma, só houve valor econômico com a moeda e não houve moeda senão quando as coisas preciosas, riquezas condensadas elas mesmas e signos de riquezas, foram realmente monetizadas, ou seja, carimbadas, despersonalizadas, desvinculadas de toda relação com toda pessoa moral, coletiva

ou individual que não fosse a autoridade do Estado. Mas a questão, colocada assim, é apenas aquela do limite arbitrário que devemos impor ao emprego do termo.

Mauss considera essa versão despersonalizada da moeda – que, no texto anterior, tampouco era despersonalizada, e que Zelizer (2005) mostra ser suscetível à personalização – como uma etapa mais avançada da evolução da moeda. Esta abordagem se encaixa bem em seu projeto de estudar a dádiva e a moeda no interior da teoria geral da “lógica dos contratos” (Mauss, 2007, p. 243), pois associa os modos de evolução da moeda a modalidades de formulação das relações impessoais. Porém, a hipótese da evolução natural da moeda enfraquece o alcance dessa noção como havia sido proposto no texto anterior. A primeira forma da moeda consiste, diz Mauss, em objetos de cunho pessoal, ligados a famílias e clãs, mas ao mesmo tempo objetos de troca que circulam amplamente (nas grandes cerimônias). Embora sejam instrumentos liberatórios, pois servem ao propósito de dissolver compromissos e acumular recursos, são também talismãs, objetos que “dão vida”. Isso acontece em “sociedades que vieram antes da nossa”. A esta altura, Mauss afirma que há diferenças entre *nossa* moeda estrita e a forma primitiva, mas também há semelhanças: uma diferença é que o valor desses objetos é instável, o que enfraquece sua habilidade para servir como medida e padrão do valor. Para alguns, o valor varia segundo o número e volume de transações em que participaram. Uma vez mais, Mauss escreve do ponto de vista de quem vive durante a vigência do padrão-ouro.

A nota avança para explicar por que as etapas da evolução da moeda são semelhantes e “deveriam, pelo menos, ser classificadas no mesmo gênero” (2007, p. 106). Seu poder de aquisição costuma ser *numerado*. Esses objetos têm a capacidade de encerrar uma transação, ou seja, uma relação. São, *de facto*, instrumentos liberatórios. São objetos públicos, possuem uma fixação oficial, mesmo que não seja estatal, sendo relacionados diretamente a famílias e clãs, e indiretamente ao social como um todo. Vê-se como Mauss alterou seu ângulo de visão. Em 1914, ele propunha uma análise a respeito de como as formas monetárias operam sociações por intermédio do sagrado e das potências afetivas dos componentes das sociedades. Em 1925, ele opera segundo uma lógica de classificação, pensando a moeda de acordo com suas funções, questionando a categoria dos objetos sociais em que essa noção ou conceito pode caber. Uma vez que não pensa mais na lógica operativa dos poderes que a moeda carrega, o objeto de sua investigação deixou de ser como essas formas “primitivas” de moeda podem iluminar as operações sociais, afetivas e políticas da moeda *de qualquer tipo*. Ele se abstém de abrir uma via de investigação a respeito de tudo aquilo que a concepção moderna da moeda não permite conceber.

Mauss já não se pergunta se os sentimentos de autoridade e poder prosseguem *muito vivos entre nós*. Agora ele se pergunta como a moeda veio a ser o que é, o que entendemos que ela seja – em que consiste, segundo cremos, o conceito de moeda. Passa a discutir como a moeda *deixou* de ser sagrada e *deixou* de encarnar o *mana* e a autoridade dos sacerdotes e chefes de clã. A história da

origem da moeda se torna a história do desencantamento, a perda de poder e atividade. Nessa linhagem, Mauss escreve: “a humanidade tateou durante muito tempo” (2007, p. 106). A escolha do termo é sintomática, uma vez que alguém que tateia tem o objetivo de encontrar algo, introduzindo sutilmente uma teleologia, como se a arquitetura moderna da moeda fosse o ponto culminante do processo de criação. Uma breve justificativa para a mudança de perspectiva é oferecida. O primeiro passo da evolução se dá quando a humanidade se dá conta de que “certas coisas, quase todas mágicas e preciosas, não eram destruídas pelo uso” e por isso lhes conferiu um “poder de compra”. Ora, aponta Mauss, ao escrever sua apresentação de 1914, havia “encontrado apenas essa origem distante da moeda” (*ibidem*). Assim, o que se introduz é um espaçamento, uma disparação, entre a natureza transitória dos afetos e a permanência dos objetos que os encarnam. O segundo passo da evolução se dá quando, tendo conseguido circular os objetos dentro e fora da tribo, “a humanidade se deu conta de que esses instrumentos de compra poderiam servir como meio de quantificar e fazer circular as riquezas”. Em qualquer forma de distribuição de bens, seja pelas dádivas ou mesmo pelo escambo, há circulação das coisas desejadas – mercadorias, por assim dizer. Aqui, porém, trata-se de riqueza circulando ela mesma, como forma incorporada do diferencial de poder. Este é, diz Mauss, o período da evolução da moeda que o *Ensaio* analisa, e onde se situa o Kula. Ainda é uma característica do fato monetário o vínculo com pessoas, o confrontar chefes, sacerdotes e clãs, o funcionamento associado a cerimônias, ao fato social total. A riqueza serve à marcação da diferença de poder, da possibilidade de dominação e comando, do registro (simétrico) de assimetrias.

A partir do momento em que esses grupos sociais se tornam capazes de “desvincular essas coisas preciosas dos grupos e das pessoas” (2007, p. 106), chega-se ao terceiro período. Nele, a moeda se torna “instrumento permanente de medida do valor, até mesmo medida universal, senão racional” (*ibidem*). Esta é a moeda que Mauss denomina “nossa”, sem chegar a afirmar que, no terceiro estágio, o fato monetário é empregado para trocas no sentido comercial. Não se pode dizer que a moeda se libertou do vínculo com o fato social total, o exercício do diferencial de poder. Mauss não afirma a moeda como *mero* intermediário da troca. Ademais, o ganho de universalidade, abstração e permanência é acompanhado de uma perda. A manifestação imediata de poderes qualificados; e em consequência também de valor com forma definida, foi sendo progressivamente substituída por um poder abstrato e variável cuja forma definida está na mediação, no objeto que participa da interação. O exercício do poder individuado dá lugar a um poder depurado. O mesmo ocorre com o valor, que não se encarna mais nas feições de quem o possui, mas está quantificado, em uma quantificação que expressa a mesma modulação que ocorre com o poder. As formas de poder e valor se mantêm exteriores à interação, resguardadas em sua singularidade. Uma outra forma, a imagem quantificada, opera a sociação em seu lugar, engendrando simetrias.

Por isso, pode-se resgatar da primeira intuição de Mauss a respeito das origens da noção de

moeda algo que persiste nas análises de diversos fatos sociais do *Ensaio*. O que vincula a moeda, tal como a entendemos hoje, aos objetos sagrados não é seu caráter de mercadoria. O caráter monetário se encontra no fato de que os coletivos e seus membros atribuam a eles poderes *próprios*. Falando do *Potlatch*, do *Pilou-Pilou* da Nova Caledônia, do sistema de *wadium* germânico e *nexus* romano, e sobretudo do *hau* maori, Mauss se pergunta não somente qual é a regra que rege essas formas de contrato, mas também “qual é a força que existe na coisa” (Mauss, 2007, p. 65) que faz com que ela tenha de ser sempre dada e retornada. Apesar da hipótese evolutiva presente na nota de princípio, Mauss argumenta que “essa moral e essa economia funcionam ainda em nossas sociedades de modo constante e, por assim dizer, subjacente” (*idem*). Expressões como “*money makes the world go round*” e noções como “é preciso mexer onde mais dói: no bolso” sugerem a necessidade de questionar o que há, nessa moral e nessa economia, na “força das coisas”, que permanece na moeda mesmo quando ela é constituída e instituída como “mero intermediário”.

A perspectiva cronológica da *nota* impede Mauss de enxergar, nos diversos aspectos do que considera ser o fenômeno monetário *como um todo*, as dimensões de uma operação sistemática, composta de outras operações, internas, tornadas coesas pela convergência, na imagem desses objetos, dos fluxos de desejo que são mobilizados. A primeira *etapa* de Mauss é uma marcação, desdobrada em produção da imagem (imaginação), em que o campo propriamente monetário não se distingue dos demais esquemas no fato social total; na segunda, a esfera articuladora, que vincula e hierarquiza os eixos vertical e horizontal de atividade, está instaurada, lançando um passo além na constituição do esquema. Cada elemento está presente, de um jeito que faz com que a moeda possa ser apreendida tanto pela perspectiva política quanto jurídica e, por fim, econômica. A culminância do raciocínio é a moeda enquanto dinheiro, extraída, no plano teórico, de sua operação no interior do esquema, sugerindo que sua abstração como medida de valor é também sua autonomização como objeto pertinente a uma esfera própria de atuação. No entanto, não apenas a moeda como dinheiro é uma presença virtual no esquema, mesmo nas “etapas” anteriores (há medida, há distribuição, há reciprocidade, há mesmo cálculo), também as demais dimensões estão ativas na moeda enquanto dinheiro, já que há diferenciais de poder, há regras, há marcação. Abdicando da perspectiva cronológica, o problema aparece sob a luz da ênfase, ou seja, da distribuição energética entre as operações que determinam cada dimensão da moeda.

3.5 Os vendilhões e o templo

As implicações desse processo aparecem na análise das cerimônias do *anel do Kula*⁷⁵, na Melanésia, que Malinowski descreve a partir das ilhas Trobriand. A particularidade do sistema melanésio está em conter uma distinção clara entre o que é da ordem da sociação e o que pode ser

⁷⁵ Cf. Malinowski, B. (1978). *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Londres: Routledge. Originalmente publicado em 1922.

considerado uma transação comercial ou proto-comercial, no sentido da troca sem moeda, envolvendo entes individuados na forma da interação bilateral. Mauss se refere ao *Kula* como um “grande potlatch” (2007, p. 102), mas também diz que “seria difícil encontrar uma prática da dádiva-troca mais clara, mais completa, mais consciente e além disso mais bem entendida pelo observador que a registra do que a que Malinowski encontrou entre os Trobriand” (2007, p. 114). De fato, o círculo do *Kula* recebeu uma atenção particularmente extensa de antropólogos, sociólogos e outros estudiosos desde que Malinowski o descreveu em 1922 e Mauss o comentou em 1925. Em 1983, a antropóloga Martha Macintyre contou 625 trabalhos centrados no *Kula*. Em 2011, o sociólogo Rolf Ziegler buscou formalizar os aspectos econômicos no *Kula* com a metodologia econométrica, particularmente a teoria dos jogos. Há citações ao circuito em Lévi-Strauss, Leach, Firth, Sahlins, Andrew e Marilyn Strathern; em boa medida, é na análise do *Kula* que Weiner deriva seu conceito de autenticação cosmológica. O *Kula* serviu a Malinowski para argumentar contra as definições clássicas do homem econômico⁷⁶. Ele mostra que a motivação para realizar grandes expedições, arriscando a vida, e se dedicar a cerimônias agonísticas, com trocas de dádivas, não pode ser reduzida à categoria de lucro ou ganho material, mas envolve um caráter de prestígio e satisfação de exigências sociais. Os colares e pulseiras que circulam no *Kula* não são bens de utilidade, mas cerimoniais. O *Kula* pode ocorrer no interior das ilhas ou entre ilhas distintas, este último sendo mais prestigioso. Além desta cerimônia principal, há uma série de tipos de transação subsidiária (termo de Malinowski), cada uma carregando sua própria significação: *laga* (usada para se referir a transferências de pequenos lotes de terra), *pokala* (tributos aos chefes), *wasi* (para adquirir peixes), esta última conectada à distribuição de alimentos (*sagali*).

A transação mais distante do *Kula* na hierarquia Massim, porém, é o *Gimwali*. No resumo de Mauss (2007, p. 103):

[O *Kula*] é cuidadosamente distinguido da simples troca econômica de mercadorias úteis, que leva o nome de *Gimwali*. Este se pratica, de fato, à parte do *Kula*, nas grandes feiras primitivas que são as assembleias do *Kula* intertribal ou nos pequenos mercados do *Kula* interior: ele se distingue por uma negociação muito tenaz das duas partes, procedimento indigno do *Kula*. Diz-se de um indivíduo que não conduz o *Kula* com a grandeza de alma necessária que ele o conduz como um *Gimwali*.

Segundo Malinowski, a referência ao *Gimwali* é feita sempre de modo depreciativo; ele não envolve cerimônia alguma, nem mágica, contém a possibilidade de regateio e pechincha, e pode ser feito entre quaisquer pessoas, inclusive desconhecidos. Somente no *Gimwali*, e não em qualquer outra forma de transação, os parceiros podem mostrar interesse no bem que receberão. Malinowski chama atenção para uma instância em particular do *Gimwali*: aquela em que tribos que não costumam realizar o *wasi* (troca cerimonial de peixes por bens agrícolas) entre si, e em vez disso

⁷⁶ Referindo-se à jardinagem nas ilhas Trobriand, Malinowski escreve: "All this shows how entirely the real native of flesh and bone differs from the shadowy Primitive Economic Man, on whose imaginary behaviour many of the scholastic deductions of abstract economics are based" (1987, p. 47).

trocam os bens de modo mais parecido com o comercial. Trata-se do *vava* (1978, p. 146).

O contraste entre o *Gimwali* e o *Kula* é significativo porque, segundo Malinowski, o primeiro acontece *à sombra do segundo*. Durante as viagens intertribais, o *Gimwali* é realizado entre os participantes, mas jamais entre parceiros do *Kula*. Mesmo no *Kula*, um presente lançado (com aparente desdém) é recolhido não pelo próprio chefe, mas por um de seus acompanhantes. "Entre os visitantes e a população local também ocorre o escambo puro e simples (*gimwali*). Entre parceiros, jamais, nunca há uma troca direta do tipo *Gimwali*" (*idem*, p. 280). Processo em que a negociação "tenaz" conduz à instauração da equivalência capaz de permitir a troca – que o mercado hoje denomina "*price discovery*" –, o *Gimwali* não possui independência e não caracteriza o que poderia ser denominado uma "sociedade de mercadores", como na idéia de Smith segundo a qual existiria no humano uma tendência inata a trocar. Nele, porém, pode-se identificar a idéia da troca como corolário da marcação que a precede, a codificação de base. A transação em busca do equivalente, ainda que seja promovida por meio de intensas negociações, é obtida por intermédio da atuação de imagens dotadas daquilo que Mauss denomina "uma força própria".

As cerimônias do *Kula* contêm uma série de nuances e complexidades que servem como reguladoras de seu funcionamento: os objetos denominados "*vaygu'a*", que para Mauss são "como moedas" (e é essa afirmativa que o leva a inserir a nota de princípio), são jóias usadas apenas como tesouro, ou seja, "são possuídos apenas para fruir de sua posse" (Mauss, 2007, p. 107). Mas há dois tipos: os braceletes *mwali*, que circulam rumo a Leste, e os *soulava*, colares que circulam rumo a Oeste⁷⁷. Weiner (1976) acrescenta a distinção entre bens femininos e masculinos, os primeiros marcando a duração, os segundos a circulação. O que todas essas análises permitem afirmar é que a circulação dos objetos é regida por um ritmo dotado de significações próprias, isto é, a velocidade com que se retorna um bem (com acréscimos) expressa modos de relação que se queiram desenvolver. Mauss expressa o sentido em que a propriedade dos objetos os insere na realidade dos fatos sociais totais: "[essa propriedade] participa de todos os tipos de princípio de direito que nós, modernos, isolamos cuidadosamente" (2007, p. 108). Envolve a posse, promessa, exigência, uma noção "semelhante ao aluguel", a venda e um depósito em confiança. "Ela só lhe é dada sob a condição de fazer uso para outrem ou a transmitir a um terceiro, o 'parceiro distante'" (*idem*)⁷⁸. A

⁷⁷ Eis o resumo de Malinowski: "The Kula is a form of exchange, of extensive, inter-tribal character; it is carried on by communities inhabiting a wide ring of islands, which form a closed circuit. (...) Along this route, articles of two kinds (...) are constantly travelling in opposite directions. In the direction of the hands of a clock, moves constantly one of these kinds— long necklaces of red shell, called *soulava*. In the opposite direction moves the other kind— bracelets of white shell called *mwali*. Each of these articles, as it travels in its own direction on the closed circuit, meets on its way articles of the other class, and is constantly being exchanged for them. Every movement of the Kula articles, every detail of the transactions is fixed and regulated by a set of traditional rules and conventions, and some acts of the Kula are accompanied by an elaborate magical ritual and public ceremonies" (p. 62).

⁷⁸ Mauss assinala que permanece secreto aquele que deve transmitir ao *muri-muri*, por meio de etapas intermediárias, as propriedades dadas. Mas há outros no interior da "série de parceiros" que sabem de quem se trata; em seguida, Mauss compara esses intermediários aos "nossos correspondentes bancários", que também têm o conhecimento de quem receberá o crédito (após análise) ainda que o depositante não saiba nem sequer, ao certo, que seu dinheiro

propriedade marca, representa e codifica a continuidade das relações sociais entre tribos, ao pontuar com as cerimônias periódicas o cotidiano produtivo, moral, jurídico e político.

O aspecto sagrado desses objetos também é ressaltado por Mauss, para quem os *vaygu'a* não são “coisas indiferentes, simples peças de moeda” (*idem*, p. 109) porque são individualizados, suas histórias são conhecidas, às vezes recebem o nome de quem os possui. Os objetos são associados às forças dos animais e as transações são comparadas a relações de combate entre esses animais. O modo como se dão as transações também é variável, mas envolve sempre uma dádiva de abertura (*vaga*), que obriga à dádiva de retorno, *yotile* ou *kudu*, encerrando a relação definitivamente. Há também formas de “amortização” em que, ainda na analogia financeira, “o principal” não é pago, só o “juro”: trata-se do *basi*, que “apenas fura a pele, não a morde, não encerra a transação” (*idem*, p. 114). O *Kula* consegue explicitar, assim, a situação relativa de cada tribo, seus chefes e sacerdotes. Mauss admite não entender com clareza quais são as sanções envolvidas no *Kula* quando ele é mal feito, mas deixa claro que a situação simétrica que se produz entre os diferentes líderes é conhecida de todos e orienta as relações nos períodos intermediários e, por extensão, no *Gimwali* paralelo ao *Kula*. Esta operação é semelhante à de contratos ditos modernos como os acordos de paz ao fim de guerras ou as negociações comerciais entre países de diferentes pesos no comércio internacional.

Por isso, o *Kula* é “um momento, o mais solene, de um vasto sistema de prestações e contra-prestações que, na verdade, parece englobar a totalidade da vida econômica e civil dos Trobriand” (2007, p. 115). É o “ponto culminante dessa vida, sobretudo o *Kula* intertribal”. O *Kula* “só concretiza, agrega muitas outras instituições” (*idem*). Mas a função de agregar instituições é mais relevante do que parece afirmar a sentença de Mauss. Essas instituições pressupõem um estado de coisas simétrico e formalizado que não precede a sociação; esta ocorre por meio de procedimentos em que os corpos, seus objetos técnicos e seus afetos estão inteiramente envolvidos. No *Kula*, semelhante sociação tem lugar, o que não significa que essa cerimônia esteja na *origem* das sociedades; o *Kula* pressupõe todas as hierarquias que põe em movimento, justifica e pontua. O *Kula* não corresponde à “primeira promessa”, mas à possibilidade de prometer, remetendo ao virtual e se apresentando, no momento da marcação, sob forma de rastro, demandando tomada de forma. Sem ser *origem*, o *Kula* é individuação. O que se encarna nas imagens é a sociação, a tomada de forma em que a infinidade dos potenciais se concretiza como simetria e permanência. “[A] associação que tende a se criar estabelece uma espécie de clã entre os parceiros. Para escolher, é preciso seduzir” (Mauss, 2007, p. 117). Do afeto à associação, chega-se à relação simétrica. É por isso que o *Kula* pode se colocar como eixo de todo um sistema de interações e relações recíprocas, cujo ponto mais baixo é o *Gimwali*. O *Kula* figura como “caso exagerado, o mais solene e o mais

depositado será objeto de novos empréstimos. Trata-se aqui, uma vez mais, do tema da “confiança”, ou, para falar como Mauss, da “fê” implicada na própria noção de dinheiro, mesmo quando essa confiança se dirige, à primeira vista, a um outro ator, como o correspondente bancário.

dramático de um sistema geral”: ele “extrai a tribo do círculo estreito de suas fronteiras, mesmo de seus interesses e seus direitos; mas normalmente, no interior, os clãs, as vilas, estão ligados por vínculos do mesmo gênero” (*idem*, p. 118). As relações internas dos coletivos, ao longo do período em que o *Kula* não está ocorrendo, são determinadas pela pontuação oferecida na cerimônia que os líderes, investidos da imagem que é a própria liderança, realizam periodicamente.

A partir dos argumentos de Mauss, pode-se perguntar, no caso do *Gimwali*: trata-se efetivamente de um escambo, mediante o qual as negociações buscam encontrar um equivalente sem moeda? O *Gimwali* corresponderia à tese da origem da moeda a partir de mercadorias trocadas entre indivíduos plenamente individuados e racionais? Em que pese a ausência de moeda nesses encontros, e em que pese a ausência de garantia de que uma equivalência se reproduzirá em momentos distintos, entre dois pares diferentes de pessoas que trocam, pode-se efetivamente dizer que o escambo do *Gimwali* é autônomo, origem das transações ditas modernas? Mais ainda, pode-se dizer que está livre de uma figura monetária, uma imagem que estabeleça uma simetria de que o *Gimwali* possa se aproveitar? O texto de Malinowski sugere que a autonomia não existe. Mauss aprofunda essa negação. O *Gimwali* é vinculado ao *Kula*, como todo o sistema de prestações dos Trobriand. O motivo é evidenciado pelo modo como o *Kula* permite a produção de significações que orientam as demais formas de interação. No *Kula*, as assimetrias envolvem uma dimensão de desejo ausente ou mitigada nas formas de interação subordinadas. O *Kula*, como o *Potlatch* e outras cerimônias, tem um aspecto agonístico fundamental, ausente do *Gimwali* mesmo se ele envolve uma cadeia de negociações. Os negociadores não procuram se mostrar superiores entre si porque as hierarquias são dadas de antemão, estabelecidas pelas grandes interações de dádivas entre chefes. O interesse pode se manifestar livremente porque a rivalidade implícita na busca da equivalência foi expurgada em esferas superiores. Age sobre o *Gimwali* a imagem fantasmagórica de um poder coercitivo, aquele da autoridade hierárquica. A imagem que age sobre o *Gimwali* pode não estar presente em moedas, como *dinheiro*, mas está presente e é indispensável como imagem da simetria advinda do *Kula*. Só assim é possível aos participantes do escambo aceitar que seu ganho e sua perda se equivalem, sem que haja por princípio e por necessidade as figuras de um ganhador e de um perdedor, alguém que sai como superior e alguém que sai como inferior.

Esse vínculo de aceitação é verdadeiro ainda que seja uma troca de excedentes, em que a perda não tem relevância em relação ao ganho; ao contrário, é um vínculo ainda maior, porque nesse caso um eventual ganho expressaria uma trapaça, um triunfo e uma superioridade de inteligência que criaria rivalidades semelhantes às do *Kula*, porém em nível social inferior, o que não é admissível. Seriam as relações de um jogo de azar, cujas conseqüências poderiam chegar à guerra, o que somente as escalas superiores da sociedade podem permitir. O *Gimwali* e outras formas da transação bilateral equivalente constituem o eixo horizontal das trocas, que distribuem os

objetos da vida quotidiana no seio do campo social. Esta distribuição, no entanto, é impregnada de sentido, e esse sentido remete à totalidade enunciada das significações daquela etnia, daquela configuração social. Estas significações são fruto de uma articulação reiterada, cerimonial, no fato social total que se encarna no *Kula*. Assim, o esquema operatório da moeda aparece em todos os componentes e dimensões na arquitetura melanésia, onde a dimensão de dinheiro não é dominante.

4. Marcação e autenticação cosmológica

Até este ponto, tratou-se sobretudo de examinar algumas das principais narrativas sobre a origem da moeda segundo o tema do movimento ou da circulação: pagamento, dádiva, distribuição, escambo. Ao pensar geneticamente a moeda a partir do problema da marcação e da determinação de categorias recíprocas no psicossocial, é preciso introduzir também o tema da fixidez, ao menos na forma da duração. À horizontalidade se soma a verticalidade. A marcação, ao abrir seu espaçamento por meio do compromisso e das dívidas, deve engendrar formas de permanência que emprestem sentido ao movimento, enquanto o movimento reafirma as formas que permanecem. O problema tem, assim, um pronunciado aspecto alagmático, que deve ser explorado. No que se refere àquilo que, desde Mauss, foi denominado "economias da dádiva", o pensamento da gênese da fixidez e da estabilidade foi reforçado por Annette Weiner, na obra *Inalienable Possessions; The Paradox of Keeping While Giving* (1992). Weiner assume uma tarefa ambiciosa: criticar a universalidade da norma de reciprocidade e o princípio da proibição do incesto, dois fundamentos sólidos da antropologia desde *As Estruturas Elementares do Parentesco*, de Lévi-Strauss (1947). Weiner se inspira em passagens do *Ensaio* em que determinados objetos sagrados se revelam serem guardados ao máximo, evitando a cessão, muitos dos quais eram considerados *bens femininos*.

A rejeição de Weiner ao princípio de reciprocidade, como sendo fruto da modernidade industrial, foi criticada com veemência por Valeri (1994), que aponta a existência de uma lógica de reciprocidade já na ética aristotélica. Com efeito, o texto de Weiner leva longe demais a crítica à reciprocidade, deixando de salientar o equilíbrio tênue entre circulação e fixidez, reciprocidade e rivalidade, disputa e generosidade, que está presente em Mauss. Referindo-se à crença no equilíbrio de mercados presente em Adam Smith (e na economia neoclássica), Weiner enxerga um poder "quase mágico, sagrado" que o "dar e receber da reciprocidade" adquiriu entre economistas (1992, p. 2). Na abordagem de outras etnias, o princípio da reciprocidade exerceria um papel igualmente mágico, mantendo estáveis sociedades que parecem desprovidas de um corpo legal. Weiner tem razão ao apontar que o equilíbrio pensado pelos modernos é fundado no constante movimento de desequilíbrios, mas peca ao identificar na busca do equilíbrio um apanágio do moderno: com isso, perde-se de vista a disparação fundamental entre diferentes modos de relação, que mantém em vida a relação de relações do social. Como vimos, os pontos e momentos de equilíbrio servem para

relançar os desequilíbrios ao mantê-los simetricamente vinculados.

As regras da convivência social, para Weiner, manifestam uma exigência aparentemente paradoxal, mas sobretudo insolúvel: ceder, mas manter; isto é, fazer circular, mas guardar o essencial, a tal ponto que "como manter algumas coisas fora de circulação em face de todas as pressões para dar coisas aos outros é a fonte insuspeita da práxis social" (*idem*, pp. ix-x). Como em Mauss, a afirmação do valor das coisas que circulam é correlata da afirmação do valor das coisas que não circulam, fixidez e movimento informando-se mutuamente. Mesmo ao alienar os objetos, junto com o objeto segue uma imagem que, *de facto*, nunca é alienada, pois segue sendo a imagem do dono e seu prestígio. Este "paradoxo", ou antes esta injunção, permite pensar de modo alagmático o caráter ao menos bifásico do comportamento social, fundado ao mesmo tempo, de um lado, sobre a perenização de valores e categorias de grupo, e de outro sobre a imbricação dos distintos grupos. Para além da Oceania, Weiner busca demonstrar que a injunção de ceder-mas-guardar, e por vezes guardar (posses, prestígio, poder) através do ato mesmo de ceder (dádiva, empréstimo, venda) está no coração das economias ocidentais desde a Grécia clássica.

Da extensa e detalhada argumentação de Weiner, o conceito que esta investigação retém para pensar o esquema operatório da moeda é a autenticação cosmológica (*cosmological authentication*). Este conceito acrescenta o aspecto de engendramento do espaço de transcendência que as análises da moeda por meio da troca e da reciprocidade deixam muitas vezes subentendido. É nesses termos, por exemplo, que Alain Caillé (2002) critica o institucionalismo monetário: ele toma a dimensão da dívida transcendente e do sacrifício como anteriores aos gestos concretos que ocorrem nas sociedades. Para Weiner, porém, é necessário partir da ação dos corpos e coletivos, sublinhando as atividades econômicas e poderes políticos recíprocos entre homens e mulheres, a fim de demonstrar como "recursos materiais e práticas sociais vinculam indivíduos e grupos com uma autoridade que transcende a ação social e política presente" (1992, p. 4).

4.1 Bens inalienáveis

Assim como Mauss sublinha o fato de que em muitas sociedades os bens que circulam nas cerimônias são diretamente vinculados a grupos e indivíduos dos estratos mais altos, de modo que sua circulação freqüentemente representa um clamor do próprio objeto por retornar a seu lugar e a seu clã de origem, Weiner reitera que muitos bens dessa natureza nem sequer circulam. Existe um vínculo poderoso e, no mais das vezes, indelével entre a identidade (social) daquele que o possui e o próprio objeto; muitas vezes o objeto é uma quase-identidade, na medida em que a identidade deve passar pela posse do objeto. É o caso de coroas reais, preservadas e exibidas como tesouros, mas sobretudo como representações concretas do(a) monarca e da monarquia. Em menor escala, é o caso de pavilhões militares, muitas vezes defendidos por tropas com tanto afínco quanto uma posição

estratégica. Tomar esses objetos de um grupo rival é uma vitória; perder um desses objetos representa muitas vezes, mais do que meramente uma derrota, a perda de prestígio e posição.

Os bens inalienáveis são, portanto, marcadores de estabilidade e permanência, uma vez que "não apenas controlam as dimensões da dádiva, mas suas historicidades retêm para o futuro memórias, artificiais ou não, do passado. Nem sempre realizável, manter algumas coisas transcendentais e fora de circulação perante todas as pressões para dá-las a outros é um fardo" (Weber, 1992, p. 7). A permanência é engendrada, portanto, no esforço de "recriar o passado para o presente de modo a que o que se faz no presente afete o futuro" (*idem*). Para Weiner, o impulso para esse esforço advém do enfrentamento com a contingência e com a entropia, com um mundo "sempre sujeito à perda e à degradação" (*idem*). Contra o esquecimento e a decomposição, instaura-se o compromisso de renovar uma certa identidade do tempo, concentrando potências e reafirmando os canais pelos quais se concretizam gestos e imagens da afetividade. São objetos que promovem uma certa consciência do devir, que pode ser histórica: o exemplo com que Weiner ilustra esse esquema é o uso soviético do corpo embalsamado de Lênin, por oposição à descendência do Czar, exterminada e desaparecida. Se a permanência se constrói por oposição à mudança, inerente a toda configuração do campo social, também é verdade que ela se constrói *por meio* da própria mudança. Conferir às dinâmicas afetivo-emotivas do social uma estrutura, uma fixidez que perdura, significa construir canais pelos quais essas dinâmicas passem, com razoável grau de segurança. O ato que, no presente, preserva um passado é, a cada vez, um ato que o constrói, de modo que todo passado que possui um poder é a ativação presente de um vetor voltado para o passado. Portanto, se genealogias são usadas para afirmar uma estabilidade, como no caso de sociedades heráldicas, elas também podem, muitas vezes, ser genealogias fabricadas ou espúrias, que funcionarão como autenticadoras na medida em que sua formulação seja dotada de suficiente poder para ser aceita pelo conjunto do campo social (incluindo, possivelmente, a atribuição de credibilidade, mas não se limitando a ela).

O caráter único, preciso, discreto, dos bens inalienáveis é, segundo Weiner, um modo de afirmação da diferença, não da equivalência, em particular como forma de afirmar o prestígio de um possessor seu. Esta é uma contribuição de Weiner que ajuda a compreender o caráter agonístico dos grandes rituais de dádivas entre lideranças de clãs (1992, p. 10):

A troca não produz uma totalidade homogênea; é antes a arena que determina a heterogeneidade. (...) A posse [dos bens] não só autentica a autoridade do possessor, mas afeta todas as demais transações mesmo se não for transacionada. A posse existe na mente do outro como algo que possivelmente será reclamado no futuro, uma possível fonte futura de poder. Se possuo um manto sagrado, nos termos de Benjamin, sua "aura" se estende às minhas outras posses também, porque minha identidade social, ranking ou status está legitimado pela minha posse de um objeto sagrado. Tal posse me dá autoridade, que opera em outras transações, então minha habilidade "de manter" alimenta minha habilidade de atrair. Em outras palavras, coisas trocadas dizem respeito a coisas mantidas.

Esta passagem deixa claro como são indissociáveis os movimentos que mantêm fixos os

bens e os movimentos que os põem para circular. A circulação ocorre sob a égide do desejo de guardar, mas a guarda adquire seu sentido por oposição à circulação. A alusão ao conceito de aura em Benjamin é simétrica ao argumento recuperado de Mauss, segundo o qual noções como o *mana* e o *hau* manifestam uma força que está *nas próprias coisas*. Mas está antes na imagem que as coisas portam, como atividade dotada de sentido coletivo, do que em sua materialidade *stricto sensu*. O caráter relacional entre corpo, imagem e objeto está bem afirmado, assim como as relações que se estabelecem por meio da diferença, hierárquica, entre os grupos: são duas relações postas em relação, em escalas diferentes, por meio da permanência de um objeto dotado de sacralidade.

Mauss enxergava nesses objetos formas de moeda, primeiramente semelhantes à moeda enquanto dinheiro, e mais tarde, como vimos, como etapa no desenvolvimento histórico da moeda. A esta altura, pode-se perguntar que caráter monetário têm esses bens inalienáveis, se, por um lado, não circulam, como se espera das moedas, e por outro são comparados, nas imagens de Weiner, a coroas, brasões, árvores genealógicas e cadáveres embalsamados. Assim como os objetos liberatórios elencados por Servet e outros (cap. 6), estes são objetos que mediatizam a sociação, mas não são moedas no sentido contemporâneo, já que não quantificam e não circulam (idealmente). A questão a investigar, portanto, é a do lugar que podem ocupar na arquitetura do esquema monetário, já que, citando Weiner, "coisas trocadas dizem respeito a coisas mantidas". Ao discorrer sobre a história do princípio de reciprocidade como sustentáculo teórico para a economia moderna, Weiner afirma que nem mesmo a instalação do regime capitalista expurgou a necessidade dos bens inalienáveis. Um exemplo está nos casamentos entre famílias aristocráticas decaídas e os filhos de industriais e banqueiros do século XIX. Outro está na profusão de símbolos de riqueza material em obras de arte, jóias e móveis que hoje habitam os museus dedicados ao período da *belle époque*. Se Marx e Engels vêem na ascensão da burguesia o momento em que toda a fixidez da sociedade estamental evapora (*Alles Ständische und Stehende verdampft*), Weiner põe em dúvida essa liquefação. A terra, que ao longo da história romana e do período medieval eram formalmente intransferíveis, até hoje exerce um papel preponderante de bem inalienável, a tal ponto que famílias afluentes dos EUA adquirem terras improdutivas para que seus descendentes não vejam vantagem em vendê-las e mantenham essa fonte de prestígio no seio da família (1992, p. 38).

4.2 Polinésia e Melanésia

As sociedades do Kula estão entre as principais fontes de Weiner, que se dedica a ressaltar um termo que recebeu pouca importância nos autores anteriores: *mapula*. Ela pretende demonstrar que, mais do que um retorno (ou contra-dádiva), esta palavra designa algo que é cedido, mas apenas na perspectiva da manutenção em última instância, sob o risco de perder uma posse definitivamente. A analogia mais pertinente seria, portanto, o empréstimo, como no vínculo de caráter financeiro (e

não comercial), com a condição de que se encontre no vínculo de empréstimo financeiro e nesta relação do *mapula* uma analogia operacional, e não funcional, como se o segundo fosse um tipo "primitivo" do primeiro. O *mapula* designa também pequenas dádivas de um pai e marido a seus filhos e esposa, dados com regularidade cronológica, o que levou Lévi-Strauss (1947) a enxergar aí o símbolo das alianças matrilineares, que, portanto, eram reafirmadas por meio desses objetos de pequena monta. Em seguida, Weiner intervém nas controvérsias que, desde Mauss e Malinowski, cercam o Kula, para sublinhar uma passagem de Mauss que passou despercebida na discussão do *hau*. A questão, central em Mauss, da força das coisas, o *espírito da coisa dada* (2007, p. 77), é introduzida por meio da referência ao relato do Maori Tamati Ranaipiri coletado por Eldson Best em 1909. Nesse relato, a dádiva de um *taonga* (bem cerimonial), sem preço nem negociação, deve ser passada adiante e, em seguida, deve ser objeto de uma contra-dádiva, que o membro intermediário deve também passar de volta a quem iniciou o ciclo. A contra-dádiva, que ocorre após um intervalo significativo, é o *hau*, mesmo termo que designa o espírito da floresta e a caça que ela proporciona. A homonímia leva Mauss a se perguntar sobre o espírito encarnado *na coisa*. O *taonga* deve voltar porque está impregnado do espírito do doador, *mas também do território*. Reter o *hau* seria se apropriar do espírito alheio, o que atrairia todos os males, incluindo a morte.

Esta interpretação foi tanto criticada quanto ampliada pela posteridade. Lévi-Strauss, como vimos, acusa Mauss de aceitar tal e qual a interpretação que os próprios Maori deram de suas práticas: Mauss teria se deixado "mistificar pelo nativo". Raymond Firth acrescenta que o *hau* não designa uma força ativa, e que as sanções para quem não retorna a dádiva são operadas por meio de feitiçaria (*makutu*). A obrigação de retornar seria antes secular que espiritual, econômica que social. Do ponto de vista da circulação de *taonga*, seria a referência ao acréscimo obrigatório, comum às economias da dádiva, e que frequentemente é associada à noção de juro (Hyde, 2010). O perigo de sanções expressaria uma injunção moral, de costume, e não mágica, associada à "força das coisas".

Sahlins, retornando ao texto, encontra o caráter relacional da noção de *hau*, que Viveiros de Castro (2015, p. 195) também sublinha, fazendo do *hau* a expressão, na troca, do *mana*, conceito que expressa os diferenciais de potência, permitindo que as coisas ajam umas sobre as outras (*idem*, p. 165). A pergunta em Sahlins é: por que a obrigação do retorno se dá em estrutura com três partes? A resposta está em entender que o círculo intra-social de dádiva está em relação estreita com um outro circuito, que relaciona o social ao território por meio da caça. A fecundidade da floresta resulta da atividade mágica: a força (*mauri*) introduzida pelos sacerdotes (*tohunga*) gera o *hau* (seu excedente, fecundidade, crescimento, *physis*). Os caçadores que realizam essa fecundidade têm a obrigação de retornar aos sacerdotes uma parte da caça, consumida cerimonialmente. Nesse sentido, a relação em três partes da dádiva com *taonga* reflete internamente a relação de excedente com o território: o retorno do *hau* é o retorno do excedente obtido graças à posse do *taonga*.

No entanto, Sahlins mostra que há um terceiro estágio, que articula essas duas relações, intra- e extra-social. É o estágio da transmissão dos próprios poderes mágicos, capazes de garantir o excedente, a fecundidade da floresta, os ritos de sanção para contra-dádivas não realizadas. A transmissão dos poderes entre o mestre e o aprendiz depende do exercício da magia contra uma terceira parte, uma vítima próxima ao aprendiz, que é sacrificada para que a magia cresça nele, e seja satisfeita no mestre. A conclusão de Sahlins é que o *hau* designa o princípio da fecundidade, o espírito daquilo que cresce graças a uma força interna; neste sentido, tem parentesco com o conceito jônio de *physis* e com o conceito marxiano de *valor*, na medida em que expressam princípios que se expandem e reproduzem por si próprios. O *hau*, no entanto, deve ser traduzido internamente às relações do corpo social por meio de ações que reproduzem essas outras ações, no plano mais amplo da relação com o território, por meio da relação articulada com os deuses: a magia.

Weiner, por sua vez, introduz o contraponto da fixidez nesse jogo de relações, fazendo com que os fluxos devam passar por um ponto de duração, uma imagem que faz convergir as diferentes esferas da relação. A posteridade, diz Weiner, ignorou que Mauss se refere aos bens em questão como "imóveis": colares do Kula, tapetes de Samoa etc. A circulação dos bens que são trocados nas dádivas se opõe à retenção de outros valores, não necessariamente bens físicos. O *hau* no trecho citado por Mauss é associado *apenas* aos *taonga*, que se referem principalmente a capas cozidas por mulheres, algumas das quais centenárias e ainda hoje consideradas os maiores tesouros da região (1992, p. 49). Associadas às mulheres, as capas remetem pela etimologia a noções de nascimentos, fetos, mortes, ancestrais; esses bens, nas relações de dádiva de Mauss, são os que possuem o *mana*. A relação leva Weiner a argumentar que "a autoridade dos *taonga* é autenticada através do acesso a fenômenos cosmológicos" (*idem*), o que remete ao poder especificamente feminino: "é nos rituais da reprodução humana e da produção de tecidos que as mulheres adquirem controle sobre o *mana* que, por sua vez, lhes dá autoridade e poder. Também é aqui que localizamos a fonte do 'espírito da dádiva'" (*idem*, p. 50). Mais valiosos que as capas são somente os ossos dos ancestrais, guardados com enorme zelo e disputados como butim de guerra. As capas, segundo Weiner, são invólucro para o corpo e, por metonímia, adquirem o papel simbólico de referente do corpo; daí a origem de grande parte de seu poder. Capas de menor valor são oferecidas nos rituais em profusão, no esforço de manter as capas mais valiosas ou os ossos dos ancestrais. Em sociedades como a Kwakiutl, que realiza o potlatch, ocorre algo semelhante: os escudos valiosos de cobre, quando ofertados, são dados apenas em parte, ou seja, um pedaço é destacado, e o objetivo dessa oferta é conseguir recebê-lo de volta no ciclo seguinte. Em sociedades cuja economia está baseada em redistribuição hierárquica, como as estudadas por Sahlins na Polinésia, a cessão das riquezas é o próprio meio de garantir a manutenção do prestígio e da posição social, que implica suas próprias riquezas.

Manter a posse desses bens implica uma determinada relação com as demais trocas, porque

são bens que podem ser perdidos ou adquiridos como troféus de guerra. Por meio de casamentos e alianças, mas também por uma boa prática de rituais como o Kula, é possível adquirir um novo bem inalienável, que inclui as referências aos ancestrais e identidades do outro que é absorvido. Expressos na imagem do outro, ganhos e perdas de objetos preciosos implicam aumentos e diminuições na potência do clã, que se perpetua nas gerações seguintes. No caso dos *taonga*, podem servir para poupar a vida de um prisioneiro, são motivo para iniciar a guerra ou evitá-la: um chefe que se vê incapaz de defender sua aldeia pode entregar ao inimigo seus *taonga* mais valiosos para evitar um massacre (1992, p. 61). Em resumo, a estabilidade da posição social é efetiva (tem efeitos sobre as ocorrências do real naquela configuração social), mas precária, porque se mantém graças a uma dinâmica por vezes inconstante: é dependente de uma ressonância que não está garantida e depende de uma comunicação capaz de transduzir todos aqueles afetos, o desejo que cada clã possui de expandir sua posição, as rivalidades ancestrais, a relação com a temporalidade das gerações etc. "A possibilidade da perda (...) é tão determinante para o caráter único de uma posse inalienável que detê-la cresce em importância, tanto mais quanto maior é a ameaça de sua perda. Participar na troca é estar consciente dessa possibilidade" (*idem*, p. 95), diz Weiner, de modo que (*idem*):

As relações entre pessoas e coisas negociadas em cada troca aproximam a força dessas condições paradoxais onde a diferença é mais perseguida no momento mesmo em que emerge e é controlada. Transcender essas forças opostas requer a vontade de destruir, usurpar, comandar e possivelmente morrer. Portanto, proteger sua própria identidade social, procurar a fama, buscar a imortalidade, são atos conduzidos sempre perante as ameaças de perda, dispêndio, violência e morte.

Pelos objetos preciosos, com as ações, gestos e palavras associados a eles, atesta-se o poder do clã e seu prestígio. A posse de *taonga* renomados atraem bajuladores, aliados e rivais, em busca de parcela desse poder. "Todo tipo de estratégias políticas são levadas a cabo para obter tesouros *taonga* famosos; mantê-los aumenta a aposta no jogo político e expande o valor do *taonga*" (1992, p. 63). Por sua relação com a ancestralidade e a reprodução, além do valor intrínseco que essa relação os faz carregar, "[a] autenticidade contida nessas posses nega a diferença intergeracional, porém sua posse justifica continuamente a diferença no presente" (*idem*, p. 48). Portanto, os objetos exercem um papel transdutor, pelo fato de que "construir, guardar, alterar e expandir identidades sociais na forma de posição e hierarquia dependem do sucesso em institucionalizar diferenças através de trocas que demonstram a habilidade de manter-ao-ceder" (*idem*).

A necessidade e a dificuldade de manter os bens mais valiosos é o motor da produção de bens menos valiosos, até mesmo corriqueiros. É o caso, também, na sociedade redistributiva dos Melpa, onde a capacidade de entregar mais bens do que os demais chefes durante a cerimônia *moka* é fonte de poder e prestígio, de modo que, para competir, "grandes homens montam um sistema de apoio produtivo de parentes e afins, assim como homens de status mais baixo" (1992, p. 118). Em todos esses casos, não se trata de utilidade, uma vez que as necessidades correntes da vida são

satisfeitas com um tempo de trabalho razoavelmente curto. Assim, paralelamente ao que, com um vocabulário de economista, pode ser dito o "lado da circulação", em que vimos a relação de dependência entre Kula e Gimwali (o segundo ocorrendo à sombra das relações de poder e prestígio determinadas no primeiro), verifica-se também um "lado da produção", em que existe uma relação de dependência entre posses mais valiosas (e inalienáveis) e posses mais corriqueiras, a produção de "enormes quantidades" (*idem*, p. 95) das segundas visa garantir a manutenção de uma estrutura de poder e prestígio engendrada nos ritos agonísticos em que as primeiras são postas em perigo.

4.3 A autenticação cosmológica

Resumindo o percurso de sua argumentação, Weiner escreve (1992, p. 5):

Primeiro, devemos reconhecer que as cosmologias agem diretamente na vida social ao mediá-la e, ao mesmo tempo, fomentar os problemas mais irresolúveis da sociedade. Segundo, devemos ver como o poder é constituído através de direitos e acessos a essas autenticações cosmológicas que dão valor a certos tipos de posses fundamentais para organizar a troca. E terceiro, como o campo cosmológico se torna, através da troca, uma fonte significativa de poder, sua ambiguidade e precariedade criam diferença, não homogeneidade.

Weiner centra sua análise no caráter incerto e agonístico da relação com o todo, que precisa ser afirmada repetidamente e, a cada vez, envolve uma abertura para o virtual ("precariedade"); é por meio da prática horizontal que se chega à disputa pela autenticação cosmológica, mas também é essa definição da cosmologia, do campo da transcendência que afirma a realidade de conjunto, que informa a hierarquia política e, a partir dela, o sentido das atividades horizontais, isto é, da vida social. Este é o cerne do desdobramento dos modos de existência no social: a relação entre o eixo da prática, horizontal, pertinente à dimensão da tecnicidade, e o eixo da autoridade, vertical, pertinente à dimensão da religiosidade (ou "explicações de conjunto"). Compreender a dinâmica dessa relação é determinante para formular o esquema operatório.

A reprodução é central na estrutura de poder que se produz pela autenticação cosmológica, argumenta Weiner. A reprodução dos corpos é o ponto de partida da reprodução das culturas e, com elas, a reativação das ambiguidades em torno das diferenças, das hierarquias e dos poderes instituídos. Com essa reprodução, manifesta-se um ritmo para o devir das sociedades, por meio da sucessão de gerações. É nesta sucessão que deve intervir a produção de categorias e imagens que marcam o social, para engendrar tecnicamente a imagem da permanência e da transcendência. A reciprocidade, elevada à condição de princípio único, escamoteia o componente de reprodução cultural da reprodução dos corpos, diz Weiner. Ou seja, a reprodução dos sujeitos e dos grupos e, por extensão, do mundo desses sujeitos. Às mulheres é atribuída apenas a reprodução dos corpos, de modo que toda sua atividade é reduzida ao campo meramente fisiológico, somático. O campo

psicossocial é separado do somático, biológico, e atribuído inteiramente aos homens⁷⁹. Portanto, uma das contribuições de Weiner, através do modo como introduz o tema do gênero na etnografia econômica, é recuperar a efetividade da imbricação entre os corpos, os coletivos e os objetos. Essa imbricação é evidenciada pelo caso dos objetos do *Kula*, que mudam de patamar hierárquico segundo um critério semelhante ao dos chefes: pela participação em cerimônias anteriores e o histórico de relação com partícipes prestigiosos do rito. Assim, uma concha que começa como *kitomu*, objeto de baixa posição usado sobretudo para evitar a cessão de objetos mais prestigiosos, pode se tornar uma posse procurada com a sucessão das transferências.

As significações da diferença e da hierarquia atravessam o material desses objetos, a memória que se tem deles, o nome que passam a carregar quando são suficientemente prestigiosos, assim como atravessam os corpos e os grupos; como vimos com Simondon, essa correlação entre objeto e corpo é necessária, uma vez que a imaginação se encarna nessas produções físicas e simbólicas (imagens-símbolo, objetos de culto, estéticos e técnicos), mas continua constituindo como imagens os esquematismos corporais e psíquicos que orientam a atividade dos corpos e as categorias dos grupos, de acordo com a informação afetivo-emotiva que atravesse essas imagens. Medo, violência, satisfação, orgulho, opróbrio, se estabelecem como significação por meio da operação dessas imagens, capazes de antecipar o encontro com a informação do meio e dar forma à relação com a carga de pré-individual que conduz à ação e à relação com o coletivo. Mas os objetos, como os significantes linguísticos, os "quase-organismos", têm temporalidade distinta daquela dos corpos. Não estão sujeitos às mesmas relações de geração e corrupção que os organismos (biológicos). São fabricados, caem em desuso, podem ser quebrados, perdidos ou depreciados, muitas vezes são perecíveis, mas não nascem e morrem como seres dotados de afetividade: o desejo apenas os atravessa. No caso de bens cerimoniais como os mencionados neste capítulo, são objetos cuja duração quase sempre é superior, em geral muito superior, à da vida de um corpo humano. Por isso, a relação entre a permanência de cada corpo (ou cada geração) e a permanência das imagens constituem um *acesso à transcendência*, uma relação vertical, inter-geracional, por vezes entre o mundo dos mortais e o dos imortais. Daí seu papel como "autenticadores cosmológicos", ou seja, vetores da afirmação de que aquele coletivo e aqueles corpos estão inseridos num cosmos, numa totalidade (ainda que concebivelmente aberta) que os ultrapassa, por vezes rumo ao infinito.

O conceito de autenticação cosmológica lança uma luz sobre a gênese da referência à duração, à transcendência, à verticalidade, por meio do encontro periódico e carregado de tensão afetivo-emotiva entre lideranças políticas. O esquema operatório da moeda não está completo sem que se possa mostrar que a permanência do social é afirmada e reiterada ao fazer vibrar com a certeza da duração e da validade cósmica um conjunto de objetos e imagens aos quais se atribui um

79 Em *Calibã e a Bruxa* (2017), Silvia Federici narra o processo de constituição dessa cisão na modernidade.

sobrevalor; esse sobrevalor é o próprio poder de participar dessas vibrações. Gerar e reiterar a autenticidade cosmológica das hierarquias e demais posições relativas de prestígio e poder é o principal propósito dos processos ritualizados. Seu caráter estético reside também, portanto, em produzir a sensação da duração, do pertencimento à eternidade e, ao mesmo tempo, da posição reduzida perante essa mesma eternidade. Por meio dos processos de autenticação cosmológica, a atividade quotidiana, horizontal, e a referência transcendente, vertical, adquirem suas polaridades, uma em relação à outra. Essa polaridade se produz somente por meio do dispositivo que, colocado na convergência desses dois vetores, amalgama e redistribui as tensões do desejo e da *physis*, informando cada encontro, cada atividade, cada categoria de grupo.

Conclusão

Ao desenvolver um conceito que dá conta do papel de bens cuja cessão visa sempre seu retorno ou um acréscimo de prestígio, Weiner fornece um elemento para completar a arquitetura do esquema operatório da moeda, para além daqueles objetos e daquelas imagens empregados na circulação e nas trocas, e que de hábito são comparados a moedas, ainda que "primitivas". A seguir as teses de Seaford e Mauss (e, em menor grau, também de Menger e Knapp), pode-se identificar a ancoragem de um eixo horizontal de circulação, da ordem da tecnicidade como modo de existência, a partir de algum eixo vertical; esse eixo é identificado por Seaford no plano do sacrifício (Aglietta, Orléan e demais pensadores vinculados ao institucionalismo monetário se baseiam fortemente neste vínculo com o sacrifício para fundar sua origem da moeda). Knapp o assenta, *a posteriori*, no poder de tributação, e portanto de sanção e ameaça, do Estado. Menger nega pertinência a esse eixo, uma vez que se insere estritamente no modo de raciocínio dos economistas, em que a moeda é apreendida apenas no aspecto instrumental, de modo que só figura o eixo horizontal.

Como se constitui o eixo vertical e, sobretudo, como se constitui a articulação entre os dois eixos? Como vimos, um elemento de resposta está na tese de Weiner sobre a autenticação cosmológica. Na operação quotidiana, o eixo vertical se revela na medida da atividade reiterada do eixo horizontal, que a cada vez põe em ato a remissão à totalidade afirmada; mas é também o eixo vertical que assegura a atividade no eixo vertical, que está determinada pela possibilidade de remeter à totalidade enunciada. Parece haver aí uma circularidade. Mas essa circularidade expressa, primeiramente, o caráter cíclico do esquema operatório, que possui um ritmo, o ritmo da marcação; e expressa também a abertura à indeterminação com que o esquema e seus eixos devem se confrontar, a indeterminação dos fluxos afetivo-emotivos a serem marcados. É como decorrência da relação tensa entre corpos e territórios que a marcação se abre na relação entre os modos da prática quotidiana (a tecnicidade das interações localizadas) e da afirmação do fundo dessas práticas, o modo da religiosidade, modo das significações de conjunto.

Trata-se de dois universos de relações, com ordens de grandeza distintas. Aquilo que, ao olhar que favorece a hierarquia, figura como eixo horizontal é um regime intra-social de relações em que os compromissos e obrigações manifestam deveres e haveres entre particulares, solúveis por meio do retorno estipulado e dos objetos liberatórios. O que figura como eixo vertical é a relação extra-social, em que o compromisso diz respeito às gerações, à mortalidade, as deuses, e portanto ao poder, à permanência do grupo como um todo, ao prestígio. Tais compromissos são solúveis apenas com seu relançamento, e envolvem objetos capazes de absorver profundas cargas afetivas, a começar pelos objetos sagrados. Essas duas ordens de grandeza estão em relação e se implicam mutuamente por meio das operações articuladoras que ocorrem em sua membrana, ali onde não está determinado de antemão quais são as posições, quais são as fontes de prestígio, qual é a hierarquia, como os compromissos podem ser dissolvidos. Este é o espaço do Kula, da emissão monetária, do potlatch, da grande finança, da diplomacia e da guerra.

O esquema operatório da moeda ganha corpo. Vemos que a marcação dos compromissos, sendo marcação dos corpos, ocorre por meio de um desdobramento em que se constituem esses dois eixos. Por meio da figura da moeda, como imagem que modula o desejo e predetermina gestos para a atividade dos corpos, constitui-se o desdobramento, que pode assumir diversas formas arquitetônicas. Vemos também que esse desdobramento toma forma por meio de um processo reiterado, onde se elabora o enunciado da autenticação cosmológica e, a partir dele, se disputam as posições relativas de prestígio e poder. Este é o processo que examinamos sobretudo a partir do Kula, mas também na atividade sacrificial da Grécia. Por certo, o Kula é a forma mais estudada desses ritos de constituição da imagem que desdobra, mas as demais narrativas da origem da moeda possuem os mesmos elementos de determinação das posições, disputas em torno de prestígio (como forma de potência socialmente determinada) e afirmação de uma duração que é a permanência do grupo como um todo, para além da configuração imediatamente apreensível do campo social, ou seja, para além do tempo de vida daqueles que, a cada ciclo, realizam os gestos que desdobram as categorias do social. Na terceira parte desta investigação, examinaremos o modo como estes mesmos problemas se manifestam a respeito da moeda enquanto dinheiro, ou seja, aquela cuja arquitetura prevalece no esquema operatório que conhecemos hoje.

Capítulo 6: O instrumento liberatório

Vimos como o esquema operatório da moeda pode ser entendido como um problema de marcação dos corpos e territórios e, em seguida, de instituição de categorias no campo social – ou seja, de determinação das modalidades do tomar parte do social (sociação). Nesse processo, a intervenção de imagens é o vetor que estabelece o ponto de equivalência no qual assimetrias afetivas de base se traduzem em simetria, mantendo-se em relação transdutiva, informando-se mutuamente. A moeda está sendo trabalhada nesta investigação em sua acepção mais ampla, de modo que o conceito como um todo pode ser dividido em três grandes vertentes arquitetônicas, seja a moeda enquanto dinheiro, enquanto instrumento liberatório, duas formas estáveis e acabadas, ou ainda em seu movimento constitutivo como imagem, encontro de forma informação: neste último caso, é instrumento de invenção monetária. Tendo examinado narrativas de origem e a confrontação das imagens e objetos que circulam com as imagens e objetos da fixidez, cumpre examinar em maior detalhe qual é a amplitude que pode alcançar o esquema operatório da moeda, para poder compreender quais são os movimentos fundamentais desse esquema.

Uma das dificuldades da investigação da moeda é seu aspecto de instrumento liberatório, particularmente na atuação do dinheiro como meio de pagamento. Vimos que o esquema operatório da moeda, em suas diferentes formas, implica a constituição de compromissos e o estabelecimento de um vínculo com a transcendência, por meio do qual adquire sentido a operação imediata, local, instrumentalizada. No entanto, o gesto concreto, singular, de transferir uma moeda implica a liberação de um compromisso, o cancelamento de uma obrigação, o encerramento de uma conexão. O esquema operatório contém estes dois movimentos que parecem contraditórios e não tem operatividade sem que ambos os aspectos se manifestem. Com efeito, em muitos dos sistemas já tratados e também os que serão tratados nas páginas que seguem, as principais transações envolvem um elemento que ultrapassa a mera afirmação da equivalência, seja na forma de um novo compromisso afirmado, seja na forma de um acréscimo ao compromisso. Observando a distinção entre a esfera da determinação de poderes relativos e a esfera mais ampla e menos prestigiosa das transações correntes, instrumentais, quotidianas, é possível observar em muitos casos a separação completa dos dois movimentos, sendo o movimento de criação de compromissos reservado à esfera da disputa de prestígio e o movimento da liberação dos compromissos reservado à esfera das transações quotidianas – é o caso, sobretudo, do Kula e do Gimwali. Mas esta separação rigorosa não é necessária ao funcionamento do esquema operatório, bastando que compromissos sejam criados e desfeitos continuamente, renovando o quadro das referências ao transcendente, no plano do fundo, e o preenchimento de significações no plano da figura, da tecnicidade.

Neste capítulo, examinamos sobretudo o aspecto de instrumento liberatório do esquema operatório da moeda. Para tanto, será tratado o tema dos objetos, das imagens e das fórmulas que

em algum momento já foram comparados e contrastados com a noção de moeda, notadamente a partir de suas semelhanças e dissemelhanças com a moeda enquanto dinheiro. Em razão desta perspectiva centrada na forma do dinheiro como paradigma para a moeda, todos esses fenômenos puderam ser tratados como um aspecto parcial ou incompleto do dinheiro. Assim, são "moedas primitivas" (Einzig, Dalton, Firth, Ingham), "selvagens" (Simiand, Mauss) "antigas" ou "tradicionais". Em geral, quando se trata de obras de difusão ampla sobre a moeda, esses são os objetos tratados como precursores da moeda como dinheiro: conchas, gado, sal, placas de couro⁸⁰.

Uma das principais dificuldades envolvidas na relação com essas formas protomonetárias se encontra na incerteza do modo como o contato com a moeda *enquanto dinheiro* influencia a modulação das relações entre as populações estudadas e seus próprios objetos valiosos. Dalton (1965) adverte que não se trata somente do impacto da introdução das moedas contemporâneas das potências coloniais no cotidiano (para além do que se poderia chamar de economia) de certos povos. Antes mesmo da absorção pela economia colonial, as práticas de diversas populações foram transformadas por meio da manipulação que os europeus fizeram dos valores preexistentes nesses ambientes. O resultado é que, como adverte Servet (2012), muitas análises pelas quais o uso de objetos liberatórios se revela semelhante ao uso do dinheiro (ou seja, comprando e vendendo bens por meio de uma noção de equivalência) se referem a comportamentos adquiridos a partir do contato com colonizadores ou impérios vizinhos. As célebres descrições do *Potlatch* por Franz Boas são um caso clássico: quando ele visitou os povos Kwakiutl, as cerimônias já haviam sofrido o impacto do comércio e das relações de trabalho com os colonizadores europeus, de modo que os raros e trabalhados mantos usados nas cerimônias, que ocorriam somente em ocasiões invulgares, tinham sido substituídos por cobertores industrializados e trocados aos milhares, em cerimônias que se tornaram freqüentes – e hoje, até mesmo turísticas.

Por outro lado, o efetivo impacto da introdução do dinheiro em sociedades com outras economias também provoca controvérsias. Paul Bohannan (1957) escreveu sobre a destruição de sistemas sócio-econômicos (esferas de troca, em sua terminologia) com a chegada dos colonizadores ingleses na terra dos Tiv, na Nigéria. A possibilidade de comprar bens de prestígio com dinheiro ganho na relação com o colonizador subverteu as relações hierárquicas com os idosos⁸¹. Isto posto, a subsistência das formas tradicionais em paralelo à introdução do dinheiro do colonizador pode ter um efeito distinto, como argumentam David Akin e Joel Robbins (1999). Estudando diferentes povos que habitam a Melanésia, os autores enxergam a constituição de esferas de troca de diferentes tipos, com ou sem dinheiro, com ou sem moedas tradicionais, em diferentes

80 Veja-se o que diz o Banco Central sobre "dinheiro em forma de objetos": <https://www.bcb.gov.br/htms/origevol.asp>

81 Segundo Hart (2005), a análise de Bohannan contém erros factuais e exagera a separação das esferas econômicas no modo de vida dos Tiv; mas Hart não rejeita a afirmação de que o contato com os colonizadores ingleses provocou modificações importantes na relação desse povo africano com a moeda em geral e o dinheiro em particular.

proporções, da rejeição do dinheiro em nome de alguma "moeda tradicional" a seu oposto. Como ocorrerá mais tarde com a criação de moedas sociais ou comunitárias (como instâncias da invenção monetária), os novos arranjos criam um diferencial de ritmo que preserva espaços sociais das variações mais violentas do sistema econômico mais amplo.

1. Comparação e contraste

Dalton (1965) critica Malinowski e Firth por tomarem o dinheiro ocidental como modelo de "verdadeiro" dinheiro, o que é uma atitude que nenhum pesquisador teria em relação aos arranjos familiares, religiosos ou políticos (1965, p. 42). Este é um ponto importante por dois motivos. Primeiramente, ressalta o problema da comparação: uma vez que se tome como ponto central a moeda enquanto dinheiro, então a única abordagem possível a outras formas do esquema operatório é por meio de relações de contraste e semelhança. Em seguida, e por conseguinte, revela-se nesse ângulo de análise um problema com fumos ontológicos: se uma determinada configuração da moeda é elevada a forma paradigmática, coloca-se o problema da ausência de definição ou *essência* que é satisfeita pela posição dessa forma (moeda enquanto dinheiro) – é uma forma concreta e, ao mesmo tempo, paradigmática. Outras configurações da arquitetura da moeda teriam de satisfazer condições que, em última análise, são a mera descrição de uma configuração entre tantas. Já a forma alçada a paradigma é uma forma solta, inexplicável ontologicamente.

Dalton era um discípulo de Polanyi, que teorizou a distinção entre o dinheiro no modo capitalista (logo também diferente da moeda enquanto dinheiro em outras configurações) e outras arquiteturas monetárias. O dinheiro, no capitalismo, é "para todos os fins" (*all-purpose*), ao passo que, em qualquer outro sistema, há diferentes objetos ou imagens que realizam esse papel (*limited-purpose*, uso restrito). Os três tipos de relação econômica que Polanyi (1944) distingue – troca (comercial), redistribuição (centralizada) e reciprocidade (como no caso da dádiva) – são realizados mediante diferentes tipos de objeto segundo o caso, ao passo que nas modernas sociedades capitalistas o dinheiro é usado tanto para relações quanto para redistribuições (impostos usados para fornecer serviços públicos) e, ainda que indiretamente, no ato de dar presentes (que costumam ser comprados). Seguindo essa terminologia, Dalton distingue entre a moeda que realiza as funções de meio de pagamento, padrão de valor etc., que assim é "precisamente porque nossa economia é organizada comercialmente", e aquela que "adquire outras características" porque a organização das economias é outra e "usos não comerciais de objetos monetários se tornam importantes" (1965, p. 45). Por isso, a questão como ele a coloca, a respeito de conchas, escalpos de pássaros, gado, dentes de cão, braceletes do Kula, se formula assim: "como se relacionam as similitudes e diferenças entre tais itens e dólares com as diferenças na estrutura sócio-econômica" (*idem*). Esta é uma pergunta que compartilha alguns princípios com a questão do esquema operatório da moeda. Dalton procura

tratar da mesma maneira de uma questão dinâmica e horizontal operada por imagens (moeda "não moderna") e de uma questão estrutural e vertical (o sistema sócio-econômico). Também é uma questão arquitetônica, uma vez que os diferentes objetos podem se arranjar de maneiras diversas, contanto que as forças em operação (a *physis* e seu caso particular, o desejo) entrem em ressonâncias tornadas perenes, estáveis, estruturadas. A principal diferença, no entanto, é que Dalton se propõe a fazer uma análise comparativa de duas dimensões do fenômeno monetário, e não buscar uma dinâmica comum, da qual cada arranjo desses seria um caso particular.

1.1 Projeção do dinheiro

O problema da comparação pura e simples entre a "moeda moderna" e outras formas revela, no entanto, alguns indícios fecundos para pensar um esquema monetário em ação em toda arquitetura dos usos da moeda. O caso mais luminoso é provavelmente o da ilha de Yap, que chamou a atenção de economistas tão distintos quanto Keynes e Friedman: para ambos, não havia dúvida de que os objetos de pedra (fei ou rai) valorizados nessa ilha exercem as funções que o dinheiro exerce no mundo contemporâneo. Com efeito, manuais de economia, ao tratar da origem da moeda, não raro são abertos com o exemplo das pedras rai. Sedes de bancos centrais, como o canadense, exibem exemplares das pedras como forma de remeter a uma "origem" do dinheiro administrado pela instituição. Friedman (*The Stone Money of Yap*) compara a crença no valor dessas pedras à crença no padrão-ouro (ele mesmo um mineral). Keynes citou as pedras como exemplo da tendência à abstração do dinheiro, também as comparando ao ouro, que em seu tempo já não era propriamente um meio de troca, mas apenas sua imagem abstrata (*Treatise on Money*).

Ambos derivaram seu interesse da descrição feita pelo antropólogo americano William Henry Furness III, que visitou a ilha em 1903 e escreveu sobre ela em 1910, quando ela pertencia ao império alemão. Furness chama atenção para o fato de que os discos Rai podem chegar a ter quase quatro metros de diâmetro e até sete toneladas, o que os torna dificilmente transportáveis, mesmo passando um tronco pelo furo central. Mudanças de propriedade são realizadas pelo simples reconhecimento recíproco da população. Duas anedotas relatadas pelo antropólogo são retomadas por Friedman como exemplos de como "mitos" são fundamentais em matéria monetária. A primeira é que a administração colonial alemã só conseguiu fazer os locais trabalharem na reforma das estradas da ilha depois que marcou algumas das pedras mais valiosas com cruzeiros negros, indicando que reclamava sua propriedade. A segunda é a história que os moradores da ilha contam oralmente, sobre um grupo de ancestrais que navegaram até arquipélago de Palau para buscar uma grande pedra mas, na volta, foram surpreendidos por uma tempestade e tiveram de deixar o precioso tesouro afundar para se salvarem. A mera descrição da pedra, porém, foi suficiente para que ela tivesse valor para o chefe que seria seu proprietário, e até hoje a pedra naufraga é valiosa.

As descrições de Furness são, no essencial, analogias com a economia moderna. As pedras são chamadas de moedas (*coins*), os expedicionários que buscam as pedras calcárias em Palau são comparados a especuladores, e Furness se refere a esses bens valiosos como "representações do trabalho", sem que os locais conheçam as obras de Adam Smith ou David Ricardo. O antropólogo abre seu capítulo sobre a economia local com a expressão de algo que certamente intrigaria qualquer visitante em sua época: que, sem estarem sujeitos às restrições da escassez de produtos básicos, os "nativos" se preocupassem em ter uma "economia monetária". Por outro lado, alguns elementos de desvio em relação à analogia com o dinheiro contemporâneo chamam atenção. Primeiro, o valor das pedras é apenas parcialmente dependente de seu tamanho, peso e beleza. Contam também sua antiguidade e o esforço necessário para trazê-la de Palau – já que a própria ilha não possui pedras calcárias. Pedras que custaram a vida de um ou vários homens são mais consideradas que as demais. Isso implica que as pedras não são intercambiáveis e anônimas, como devem ser as unidades de conta do dinheiro. Em seguida, a inexistência das pedras na ilha não só aumenta seu valor e controla o que a analogia estimada por Furness denominaria a "oferta" da moeda, mas também exige, para sua constituição como valor, o domínio das técnicas de navegação necessárias para chegar a Palau. Outro ponto relevante é que, como na Melanésia, com o Kula e o Gimwali, as maiores pedras dizem respeito a interações entre chefes, envolvendo pagamentos matrimoniais e a resolução de disputas. Já as interações mais quotidianas, por produtos do dia-a-dia, às vezes envolvem pedras de pequeno tamanho e conchas. Mesmo assim, esses objetos costumam estar mais envolvidos em momentos cerimoniais, Furness admite, sobretudo funerais.

1.2 Quantitativo ou quântico

Dalton evoca o exemplo das ilhas Roussel (ou Rossel) porque sua primeira descrição foi obra de um economista (Wallace Edwin Armstrong), cuja principal preocupação era justamente comparar os objetos usados em interações com a moeda enquanto dinheiro. A analogia com o dinheiro leva o economista a considerar como "ineficiência" a rigorosa separação entre cada tipo de concha (*ndap* ou *nko*), ou seja, o fato de não serem proporcionais entre si em escala quantitativa, conchas de menor valor podendo ser somadas para compensar uma concha de valor maior. A "ineficiência" resulta do fato de que a obtenção de conchas valiosas exige um complexo processo de trocas e empréstimos, parecendo a Armstrong um mero sistema de financiamento trabalhoso. Para Dalton, um dos grandes erros da analogia proposta por Armstrong está na tentativa de introduzir uma escala quantitativa cardinal para os valores de cada *ndap*, quando as diferenças, embora impliquem escalas, são antes qualitativas, a quantidade sendo indeterminável por não possuir um plano onde sejam comensuráveis: uma noiva vale mais do que um porco, mas não se pode afirmar *quanto*. Os valores são, nesse sentido, mais "quânticos" do que quantitativos, uma vez que são constituídos por

patamares cujo único plano de comunicação é dado pelo longo processo de trocas e empréstimos entre diferentes conchas. A partir de um certo nível de prestígio, cada *ndap* está vinculado a uma operação possível, como compensação matrimonial, pagamento ritual por sacrifícios humanos etc. Muitas vezes, uma concha pode estar vinculada a uma família específica, mesmo que circule (na forma de empréstimos, diz Armstrong). Dalton emprega um terceiro termo de extração polanyiana: "*special-purpose money*", um dinheiro com finalidade precisa. O que justifica, porém, o emprego do termo dinheiro? Por que não se trata de um instrumento liberatório de natureza não-monetária? Um elemento de resposta se encontra no argumento de Dalton segundo o qual (1965, p. 60):

Braceletes do Kula, cobres do Potlatch, vacas, presas de porcos, pedras de Yap etc. são descritos como moedas de prestígio, itens de tesouro, riqueza, bens valiosos, heranças. Malinowski diz que bens valiosos do Kula são tratados como as jóias da coroa ou os troféus esportivos nas sociedades europeias. Estudiosos da África Oriental dizem que vacas são tratadas como mascotes reverenciados. Tais tesouros podem assumir papéis especiais como dinheiro não-comercial: sua aquisição e disposição são estruturadas cuidadosamente e vistas como eventos extremamente importantes; eles trocam de mãos de modos especificados, em transações com fortes implicações morais. São frequentemente usados para criar relações sociais (...), evitar a quebra dessas relações (...) ou manter e elevar a posição social de alguém. Seu "caráter de moeda" (*money-ness*) consiste em serem meios requeridos de pagamento (recíproco ou redistributivo).

Dalton mantém o conceito de pagamento para se referir a economias não-comerciais, que operam por reciprocidade ou redistribuição; esta perspectiva ressoa com a afirmação de Caillé (2016) de que com essas moedas "não se compra nada, mas se paga muito", ou seja: trata-se antes de tudo de instrumentos liberatórios. Ao mesmo tempo, ressalta o fato de que muitos desses presentes *não são* cedidos nem sequer como pagamento e recebem um tratamento de bens de prestígio que as sociedades contemporâneas não associam ao dinheiro. Ainda assim, deve-se levar em conta que esses bens de fato existem, tanto os troféus quanto as jóias, e exercem o papel de *bens inalienáveis*, aqueles que mais atuam na atribuição de *autenticação cosmológica*. Assim, se Dalton buscava uma comparação entre os usos da moeda enquanto dinheiro e das moedas "primitivas", por um lado ele trouxe à tona as limitações das segundas em relação à primeira; mas apenas mencionou de passagem a limitação da primeira em relação à segunda. Essas limitações recíprocas se tornam mais claras na medida em que sejam colocados ambas as dimensões objetivas do fenômeno monetário no interior do esquema operatório. O caso das moedas tratadas como "primitivas" indica que deve haver alguma continuidade entre os bens de prestígio, com tendência à inalienabilidade, e os objetos usados em transações, como moeda. Essa continuidade deve valer também, ainda que por outros caminhos, para a moeda enquanto dinheiro e a arquitetura monetária em que ela opera.

2. Paleomoedas

Ao tratar a moeda enquanto dinheiro como instância de um esquema mais amplo e abstraída de sua constituição histórica, a questão do "dinheiro primitivo", dos instrumentos liberatórios e dos

bens de prestígio deve ser colocada em outros termos, tornando-se dimensões da moeda, que convivem com a dimensão de dinheiro, a unidade abstrata de pagamentos por equivalência. Se admitimos que o dinheiro exerce um papel de objeto liberatório; se admitimos que o dinheiro permite a marcação de compromissos e promessas que informam um intervalo lançado para o futuro, do mesmo modo que outras imagens e categorias que operam a sociação; se admitimos que deter grandes somas de dinheiro é prestigioso, então trata-se de ver o modo como determinados processos se apóiam em imagens e objetos *como* o dinheiro e *como* essas outras instâncias, de modo a constituir um esquema operatório *geral*. Assim, a coexistência dessas dimensões se traduz em coimplicações cujas diferenças, para cada arquitetura particular do esquema operatório, resultam de distribuições topológicas no decurso das operações.

Um movimento consistente nesse sentido é realizado por Jean-Michel Servet, na obra em que sintetiza três décadas de pesquisas: *Les Monnaies du Lien* (2012). Servet emprega o termo "arcaísmo" para se referir às moedas "outras que as nossas" (2012, p. 21), não no sentido de fato primitivo que sobreviveu, mas como elemento constitutivo de qualquer campo cultural. Servet busca derivar dessas moedas "propriedades comuns ao fato monetário em geral", mas também "certas dimensões escondidas das nossas moedas" (*idem*, p. 21). E adverte: tentar uma definição da moeda que sirva tanto para as ditas "primitivas" quanto para "o dinheiro" implica o risco de "reduzir as primeiras aos traços supostamente rudimentares da última, ou projetar sobre as formas antigas as técnicas recentes" (*idem*, pp. 36-37). O método consiste, por isso, em tratar de uma "realidade em movimento", a partir "do passado, do presente e (...) dos potenciais das práticas e suportes monetários contemporâneos" (*idem*, p. 37). A proposta de Servet é semelhante à desta investigação, na medida em que se propõe a pensar a moeda de modo genético. Servet também se recusa a reduzir o problema genético a um problema de origem, embora reconheça a importância dos discursos de origem para entender a operação ontogenética da moeda. O economista insiste também na dualidade entre política e economia que é inerente aos fatos monetários. A resposta de Servet a sua própria injunção de buscar um esquema geral para as moedas, "primitivas" ou "modernas", é mostrar que "em todas as sociedades, a moeda estabelece vínculos" (*idem*, p. 16). Mas a noção de vínculo pode ser enganosa: trata-se sobretudo de uma categorização de grupo no coletivo, produzindo uma permanência estruturada, como informação de um intervalo futuro sob a forma do compromisso e da promessa, submetidos, no entanto, à imagem da sanção. Daí o papel do instrumento *liberatório* como passagem obrigatória para escapar à sanção e à censura social.

Servet deriva seu conceito de paleomoeda de uma oposição com a perspectiva que vê nos objetos liberatórios algo como uma moeda incompleta ou incipiente; sem citá-los diretamente, critica a tradição em que estão inseridos Mauss, Simiand, Einzig e Dalton, cuja idéia de moedas primitivas deriva em grande parte de "jogos de palavras" (2012, p. 91) com noções como

pagamento, crédito, comércio e valor. Essas analogias faltosas lhe parecem ligadas à idéia de que tais sociedades vivem na penúria, levando os estudiosos a imaginar que objetos sem uso evidente são necessariamente intermediários de trocas. Daí o esforço em encontrar a terminologia mais adequada, capaz de expressar tanto a historicidade desses objetos em relação ao desenvolvimento da moeda enquanto dinheiro quanto sua inserção social e ritual nas próprias configurações do coletivo. São pré-, ante-, proto-moedas? Servet se fixa em paleomoedas porque lhe parece ser o único prefixo grego a expressar ao mesmo tempo a anterioridade histórica e lógica em relação à moeda como dinheiro, e também a diferença ontológica entre umas e a outra (2012, p. 95).

Servet pensa em termos genéticos, mas procura a gênese de uma substância. O instrumento liberatório lhe aparece como algo que exerce um papel, uma função. Por isso, a proposta é fecunda na perspectiva desta investigação ao introduzir a distinção entre duas dimensões do fenômeno monetário (a paleomoeda e o dinheiro); mas a investigação se afasta de Servet na medida em que é preciso superar a aparente substancialidade de cada dimensão para encontrar os modos de operação que elas implicam. Servet busca as "propriedades comuns ao fato monetário em geral" e propõe um exercício de pensamento (2012, p. 91):

O que diria um economista ou antropólogo se um "selvagem" ("bom" ou "ignóbil"), visitando nossos países e assistindo a um ofício religioso de rito católico, se obstinasse em assimilar hóstias consagradas a peças ditas 'de moeda', a pretexto de que as primeiras servem a pagar os fiéis que cantaram, e porque parecem pequenos discos (brancos como a prata), substitutos do corpo e sangue de um profeta ou chefe de belas palavras, conservado [*boucané*] por dois mil anos de incenso?

Esta passagem ajuda a esclarecer a organização do argumento. Recordemos como o problema geral da moeda foi colocado na introdução, a partir da analogia comum entre a moeda e o sagrado: a proposta é repensar essa analogia não como estrutural, mas como operativa, ou seja, pensar o modo operativo pelo qual a moeda e o sagrado se apresentam, mesmo se apenas ao "senso comum", como operando pelas mesmas vias. Lembremos também do argumento de Hart (1986): a moeda tem dois lados e opera, ao mesmo tempo, a afirmação prática de uma soberania política (que não é necessariamente estatal, como no caso do setor financeiro global) e a possibilidade técnica de registrar, realizar e promover determinado tipo de interação.

Na crítica de Servet, os alvos são tanto os etnólogos quanto os economistas, que enxergam na primeira das dimensões descritas por Hart (holística) uma expressão ou um arranjo da segunda (particular ou individualista). Tanto Keynes quanto Friedman, por exemplo, ao escrever sobre as pedras da ilha de Yap, as tratam como dinheiro em analogia estreita com aquele que conhecemos. Não é surpreendente que assim o façam: o cerne da economia define a moeda a partir das operações comerciais e financeiras (transacionais), relegando a operação soberana a segundo plano, a "mal necessário" ou a inconveniente. Ora, essa abordagem a partir do puro comércio jamais impediu que os autores informados por essa teoria identificassem como objetos monetários, capazes de realizar

pagamentos e transações, os símbolos de rituais de cunho político, mágico e religioso. A noção holista que a teoria expulsara pela porta retorna, portanto, pela janela.

Por outro lado, a analogia operatória segue intacta no exercício de Servet: a hóstia, como a moeda, realiza a afirmação da participação dos fiéis no conjunto da igreja e, por extensão, do divino. No caso específico do catolicismo, com a hóstia, a analogia é ainda mais sonante, uma vez que 1) a Igreja descreve a si própria como um corpo, cuja cabeça é Cristo, exprimindo uma totalidade de que fazem parte as individualidades singulares; 2) o fiel efetivamente se alimenta daquele objeto consagrado, o introduz em seu metabolismo: o divino circula por seu corpo individual na medida em que seja um corpo social, socializado pela religião; 3) aquilo que o fiel deglute é expressamente o *corpo* de Cristo, do divino; 4) trata-se de pão transubstanciado, sendo o pão o principal dos frutos da terra, o alimento básico nas culturas indo-européias.

Assim, enquanto objeto liberatório, a hóstia determina a participação do fiel naquela totalidade (trata-se, afinal, de uma *comunhão*), satisfazendo a demanda de ser membro do corpo social, ou seja, de possuir enquanto sujeito um corpo social, de grupo. Essa satisfação, em geral, é válida entre dois domingos, ou seja, é cíclica, mesmo se é lícito para fiéis mais fervorosos comungar com maior frequência. A marcação cronológica e a liberação periódica, as duas vertentes do movimento contraditório com que se abriu este capítulo, estão claramente presentes. Assim, a hóstia realiza algumas das tarefas que costumam caber àquilo que Servet denomina *paleomoedas*, sem que isso implique uma *definição* da hóstia *como* paleomoeda. Afinal, a questão não se põe em termos ontológicos, mas ontogenéticos. Ao contrário de outras (possíveis) paleomoedas, como os espetos gregos (que também se distribuíam em cerimônias intervaladas), as hóstias não têm caráter quantitativo senão muito palidamente (um fiel pode se sentir "mais pio" se comungar todo dia, mas não há qualquer relação necessária entre uma coisa e outra). Ela exerce, portanto, apenas um dos lados da operação individuante da moeda "de duas faces" (Hart), ainda que também presida a outras interações de menor escala: afinal, dois membros da comunidade cristã se reconhecem, tendo passado pelos mesmos rituais (além da comunhão, batismo, confissão e outros sacramentos) e seus modos de interação são sobredeterminados por esse espaço comum, por essa participação em um "grupo de interioridade" de grande envergadura. Não é a mesma interação que se estabelece, por exemplo, com estrangeiros, o que envolve um outro tipo de ritualística, de cunho diplomático.

Ainda assim, um etnógrafo "selvagem" embebido na mentalidade economicista poderia realizar um relatório etnográfico exatamente com o teor identificado no exercício de Servet. Bastaria para tal que ele fosse capaz de enxergar *apenas* o caráter localizado, atomizado, técnico, da operação iterada da moeda. Afinal, a operação do pagamento, como liberação e satisfação de um compromisso, possui um caráter de afirmação de pertencimento à totalidade (da "comunidade mercantil", diriam Aglietta e Orléan, da "comunidade monetária", diria Cuillerai), assim como o

recebimento e a digestão da hóstia. É a redução da operatividade da moeda apenas a um dos casos extremos da relação (relação de relações, bem entendido), ou seja, a transação pura e simples, seja compra de força de trabalho, seja entrega de uma carga, seja o pagamento de tributos, que leva observadores com mentalidade moderna, economicista, a compreender erroneamente os rituais que têm lugar em outras configurações do social.

É nesse sentido que se pode entender a conclusão de Servet a respeito do erro metodológico de tratar como moeda no sentido transacional os "instrumentos culturais e políticos" que servem de "contrapartida matrimonial, compensação por assassinato, memória de aliança, meio de acesso a um novo status *etc.*", mas não para "comprar mulheres, como se faz hoje com máquinas, força de trabalho ou bens de consumo" (2012, p. 92). Para Servet, "sem serem suportes monetários propriamente ditos, esses bens participam da aparição e do desenvolvimento do fenômeno monetário" (*idem*). A partir da perspectiva ontogenética adotada por esta investigação, o motivo para tal é a analogia operatória entre esses objetos, incluindo a hóstia citada por Servet, mas também os ícones bizantinos de Mondzain (2013) e tantos outros emblemas, e a moeda enquanto imagem. Esta perspectiva não coincide, porém, com a do próprio Servet, para quem o problema está em classificar as funções de ligação que esses objetos realizam na sociedade.

Servet assinala também que esta perspectiva se refere meramente àquilo que exerce um papel semelhante ao de meio de pagamento, deixando de lado o que poderia contar como unidade de conta. Objetos que realizam tal função se contam frequentemente entre os bens transacionados, ou seja, mercadorias como as imaginadas pela tradição econômica para a origem da moeda: animais de criação, bebidas fermentadas, narcóticos e outros (2012, p. 96). São bens que também exercem, embora de modo imperfeito, função próxima à de reserva de valor, já que são duráveis e estáveis habitualmente. Embora chamem mais a atenção do raciocínio econômico, por seu caráter mais transacional e, portanto, aparentemente mercadológico, deve-se notar que são bens reconhecidos no interior do campo social configurado, portanto logicamente posteriores às paleomoedas já citadas, que são vinculadas ao ritual holístico. Estão mais próximas de uma lógica de Gimwali do que de uma lógica de Kula, o que os torna menos centrais na operação de paleomoedas.

2.1 Definições: técnica, valor, obrigação

A definição das paleomoedas para Servet passa por três traços essenciais (Servet, 2012, p. 214). Elas são 1) bens simultaneamente inúteis e preciosos; 2) meios padronizados de satisfação de múltiplas obrigações sociais, o que as torna "instrumentos ativos de reprodução da ordem social"; 3) participam no desenvolvimento de sociedades estratificadas ou de classe, "no sentido da emergência e do desenvolvimento de relações de exploração e de lógicas de acumulação do excedente econômico produzido" (*idem*). Cada um desses traços pode ser entendido no quadro de uma leitura

operatória como a proposta nesta investigação. Afinal, trata-se de instrumentos liberatórios, marcadores de diferenças recíprocas, ou seja, simétricas, com determinados pontos de equivalência, e possuem um caráter de preciosidade que remete a uma noção de totalidade não raro transcendente.

Servet busca unificar as duas vertentes do estudo das moedas ditas primitivas, tal como ele as identifica: a "mercadoria privilegiada" e o objeto de culto. As últimas dizem respeito às comunidades em relação a si próprias, enquanto as primeiras tratam das relações entre as comunidades e o exterior, ou seja, outras comunidades. São casos de "mercadorias privilegiadas" as barras de sal dos Baruya, o arroz dos Diola do Senegal, o gado para os Nuer da Nigéria e outras. Servet se queixa de que esses dois temas tenham sido tratados separadamente, "como se de um lado as obrigações sociais, ocasião das transferências de paleomoedas, se estabelecessem apenas entre membros de uma mesma comunidade, e como se as paleomoedas não pudessem ser mercadorias privilegiadas" (2012, p. 271). As paleomoedas podem se comportar, também, como "mercadorias privilegiadas", adquirindo seu caráter de "mercadoria" apenas em função de seu caráter (paleo)monetário, e não por satisfazerem alguma utilidade objetiva, como as demais mercadorias. Nesse caso, tornam-se "um dos principais meios de aquisição de mercadorias estrangeiras" (2012, p. 275) e passam a ser produzidos "para serem exportados para outras comunidades, sem entrar em alianças que assegurem um fluxo repetido de partidas e retornos" (*idem*).

Assim, a relação entre o caráter sociopolítico e o potencial comercial dos objetos liberatórios, sua dimensão de dinheiro, se revela mais estreita do que a inutilidade de base poderia levar a supor. Servet ressalta que os objetos usados como mercadoria privilegiada para exportação não são aqueles que a população local produz com excedente, nem as mercadorias obtidas de outras ilhas são buscadas onde são mais fáceis de obter. Esta seria uma lógica comercial. Ao contrário, o que está em jogo é uma lógica de comunicação política e expressão de soberania: as mercadorias privilegiadas costumam ser produzidas com a finalidade exclusiva da exportação e são trocadas a distâncias que não se justificam por uma racionalidade maximizadora, mas pela valorização da própria expedição. A facilidade em obter um bem, que na lógica comercial é um incentivo a produzi-lo e comerciá-lo, nesses casos é uma razão para inibir ou proibir a participação na sua troca. Assim, no caso do *Kula*, as conchas usadas na fabricação dos *soulava* são pescadas pelos habitantes da ilha de Sanaroa, que não participam das cerimônias em que as dádivas são feitas.

2.2 Inúteis e preciosos

É válido se deter na relação entre técnica e culto que Servet evoca. Ele afirma que muitos dos objetos liberatórios (paleomoedas) têm nome de objetos que servem como meio de trabalho, mas na prática são instrumentos rituais e simbólicos (2012, p. 165), citando como exemplo os bens de pedra talhada ou polida encontrados em tumbas neo- e paleolíticas. São instrumentos sem

nenhum sinal de gasto ou usura, o que indica que jamais exerceram as funções evocadas por seu nome. Servet cita uma passagem de Leroi-Gourhan: "O vocabulário se preencheu de denominações erradas, mas que fazem imagem e que a tradição mantém" (1989, p. 241). Outro exemplo é retirado de Lévi-Strauss (1967, v.2, p. 20): as paleomoedas não são objetos de consumo ou meios de produção, senão em casos excepcionais. Em geral, são partes de animais ou vegetais "que não exercem nenhum papel na alimentação" (Servet, p. 215). Os objetos que se parecem com bens de uso corrente, notadamente ferramentas, são "demasiado trabalhados, demasiado pesados ou demasiado miniaturizados para virem a ter outro uso senão o de paleomoedas" (*idem*, p. 217).

Servet explica essa disparidade entre o útil e o cultuado (*idem*):

A interpretação espontânea dessa semelhança com ferramentas ou com armas seria afirmar que, no primeiro momento, os instrumentos usados de outra parte como meios de produção tiveram funções paleomonetárias, e que mais tarde foram reduzidos ao estado de signos. Se é provável que, cá ou lá, esse processo ocorreu, é igualmente possível imaginar uma relação mais complexa; a produção de bens de formas familiares mas sem utilidade alimentar, nem produtiva, constitui um meio metafórico de significar sua diferença para com as outras riquezas e seu caráter eminentemente simbólico.

Note-se nesta passagem a relação disjuntiva entre o cotidiano, por meio do utilitário, e o ritualístico. Está em operação aquilo que, à primeira vista, parece uma mediação; mas, para poder afirmar essa mediação, é preciso compreender esse termo no sentido de uma relação constituinte entre dois modos de estar no mundo, quais sejam, a prática quotidiana e o acesso à transcendência. O objeto ritualístico por defeito de utilidade em relação ao utilitário; o objeto utilitário por defeito de sacralidade em relação ao ritualístico, remetem a um espaçamento entre esses dois modos de existência, mas esse espaçamento é a própria afirmação do pertencimento a uma mesma totalidade afirmada, isto é, de um mesmo campo de existência coletiva, psicossocial, informada de sentido, de normatividade, de valores: um real categorizado por meio da intervenção de um eixo vertical.

A forma técnica merece reter ainda um pouco a atenção pela referência que carrega à relação com o corpo. Embora apenas em caráter hipotético, pode-se estimar que o formato de ferramentas para esses objetos paleomonetários remete aos gestos dos corpos, em suas atividades quotidianas, que eles pressupõem e cuja concretização determinam. O corpo que produz sua subsistência é representado, em forma abstraída, por esse objeto técnico não-utilitário e, portanto, abstrato também, podendo assim remeter à virtualidade das determinações do gestual e da atividade dos corpos, o que implica a virtualidade e a totalidade dos modos de subsistir, como foram no passado (uma subsistência bem-sucedida, necessariamente) e como continuarão a ser no futuro.

2.3 Padronização de relações

Já o papel das paleomoedas como padronizadoras das relações sociais, diz Servet, se expressa na transmissão desses objetos cultuados nos momentos de nascimento, morte, matrimônio e outros. Eles marcam a participação daquele evento singular no campo das significações do todo

social, preenchendo de sentido um episódio potencialmente isolado. Essas significações são referências à própria simetria dos gestos e dos esquemas no interior da comunidade, o que se expressa pelo fato de envolverem uma noção de *vida* inerente aos próprios objetos, como insiste Mauss no *Ensaio*. As comunidades não consideram as paleomoedas, afirma Servet, "somente como instrumentos necessários ao preenchimento de relações sociais nos ciclos de dádivas unilaterais, de dívidas e de créditos", porque, muito além do caráter instrumental, são "elementos vivos e também podem ser vetores de uma mensagem codificada. Tocá-las constitui muitas vezes um ato vivido com forte intensidade e uma viva emoção" (2012, p. 220).

O caso das obrigações matrimoniais é relevante por mostrar, por um lado, a passagem por objetos precisamente determinados do fluxo da promessa, do compromisso, da dívida; por outro, o risco de confusão economicista que pode ocorrer por meio da assimilação açodada desses objetos e dessas relações de obrigação matrimonial à lógica de transações comerciais. Este também é o ponto de partida para a crítica de Annette Weiner à sujeição da análise de cerimônias de troca e afirmação de poder à noção de reciprocidade. As contrapartidas matrimoniais e os próprios matrimônios parecem se compensar sob a forma da troca bilateral *stricto sensu*, no interior de um extrato social ou para além dele. Porém, o problema não está nas direções que o movimento efetivamente mostra, mas na necessidade de marcar e, com isso, afirmar o ponto fixo em relação ao qual o movimento se dá. Na fórmula resumida de Servet, as esposas não são trocadas entre famílias *contra* objetos, como aparece à lógica da reciprocidade, e como se estivessem sendo escravizadas (2012, p. 111). As esposas são ofertadas e recebidas umas em relação às outras; os objetos servem para marcar o ritual, satisfazer as divindades e *registrar* uma operação, efetivamente recíproca, mas que permanece em aberto. Os objetos, participando de uma atividade localizada, introduzem no ato uma determinação que o ultrapassa, a marcação de uma relação com o tempo transcendente, o compromisso que permanece. Cada transferência de um membro de família para outra família, sob forma de casamento, e com a perspectiva da reprodução e eternização familiar, consiste num movimento singular que recebe sua significação em relação ao todo social por meio do movimento paralelo encarnado naqueles objetos que circulam como compensação matrimonial. Assim, com as esposas circula a virtualidade das novas gerações, enquanto promessa; e, com as compensações, circula a virtualidade das antigas gerações, enquanto memória e enquanto categoria cultural.

2.4 Estratificação e classe

Outra característica fundamental das paleomoedas segundo Servet que é necessário reter para esta investigação é "a posição nodal de produtos tão inutilitários quanto as paleomoedas no controle das relações sociais" (2012, p. 236), ou seja, "o aparente paradoxo das paleomoedas enquanto bens simultaneamente preciosos e inúteis" (*idem*). Servet pergunta o que faz das

paleomoedas um elemento social distinto de todos os demais que operam na reprodução das relações estabilizadas em que surgiram, dos mitos aos meios de trabalho. A resposta é que todos os outros têm sua própria função de base, objetiva, para além da simbólica, de reprodução social. As paleomoedas operam no contexto de um cotidiano social que os próprios indivíduos não representam formalmente. Elas sancionam, no registro do *real*, uma estrutura, pondo em ordem "a posição e a potência de cada um: pai, esposo, marido da irmão, matriarca (...) ou chefe" (*idem*, p. 233). Em resumo (*idem*, p. 244):

As paleomoedas são meios de normalização, de codificação, de controle do que é pensável e pensado pela população como controlável nas relações sociais. Desta maneira, elas são os instrumentos de sua reprodução e a multiplicidade de suas funções é uma expressão da dispersão funcional e estrutural das relações de produção nessas sociedades.

Examinando esta passagem à luz de um conceito de moeda como operação, no "centro obscuro" da ontogênese psicossocial, percebe-se como a constituição do controlável, do próprio controle e daqueles que controlam se realiza de modo relacional, como uma operação recíproca: as paleomoedas explicitam o controlável; normalizam as posições de controle; realizam, no ato de seu emprego, de seus rituais, a distribuição topológica dos elementos manifestos como controláveis ou controlados de antemão. A multiplicidade de suas funções, como a dispersão das atividades no social, é correlata da unicidade de seu campo de significação, que é a unicidade do campo de significação do próprio social. Isto vale tanto para o acesso ao matrimônio quanto à produção de meios de subsistência, sobretudo porque é por meio desses objetos liberatórios, que conferem *acessos*, que se atribuem potências a membros individuais da sociedade, sob a forma de poder, que pode ser um poder de influência, de prestígio, de destaque na imagética social. Para Servet, a forma fenomenal de muitas dessas moedas como atavio resulta da possibilidade de manifestar a posição social. No lado oposto dessa mesma operação, as paleomoedas são objeto de proibições e interditos, manifestando a limitação de seus acessos possíveis, bem como os modos de sua detenção, circulação e eventualmente destruição: para poder operar com efetividade, o poder deve se realizar por canais limitados, predeterminados.

No entanto, um ponto central no argumento de Servet é que o papel estratificador da paleomoeda não manifesta a hierarquia social isoladamente. Assim como o objeto se coloca como síntese disjuntiva entre o útil e o ritualístico (simbólico), ele também opera como síntese envolvendo *a dominação e a solidariedade*. Servet chama a atenção para o fato de que, nas sociedades em que as paleomoedas exercem um papel extenso, elas pertencem ao campo dos bens preciosos ao mesmo tempo em que os bens de consumo regular são objeto de uma distribuição mais harmoniosa e, em geral, razoavelmente igualitária. Os objetos efetivamente disputados não são aqueles que fornecem o bem-estar, como dirá a linguagem moderna, mas aqueles que carregam um potencial de exibir prestígio; estes últimos são também aqueles que afirmam as determinações da

estrutura dessas sociedades. Por isso, verifica-se a estrutura de causalidade já identificada em relação ao círculo do Kula (Servet, 2012, p. 239):

Nessas representações o essencial não é o que nos parece necessário, a saber os bens ditos 'de subsistência' (...). Esse essencial é constituído pelos bens preciosos, em outras palavras por aquilo que consideramos como sendo um 'luxo'. As consciências invertem a ordem do necessário: o que é objetivamente indispensável a uma reprodução fisiológica do grupo aparece subjetivamente fecundo perante o que manifesta o lugar de cada um em sua comunidade.

Servet generaliza a cadeia imagética que, no caso particular da Melanésia, vai do Kula ao Gimwali. A estrutura das distribuições responsável por garantir a subsistência é uma *decorrência* operativa das atividades rituais, ou seja, a disputa por prestígio e poder nas configurações sociais. O motivo, como vimos, é que tais disputas têm como objeto a própria topologia dessa configuração social, ou seja, a configuração ela mesma. Com isso, o caráter "relativamente igualitário" das distribuições nessas sociedades, assimilada por muito tempo à noção marxiana de "comunismo primitivo", pode se manifestar somente porque é verificado no âmbito de uma configuração social *aparentemente estável*, ou seja, estabilizada pela operação de tomada de forma, nos ritos intervalares das disputas sociais de prestígio. Os objetos disputados, paleomoedas na terminologia de Servet, são o vetor pelo qual se realiza essa tomada de forma.

Compreende-se assim um dos pontos centrais que haviam aparecido na discussão entre Leach e Lévi-Strauss, mas também, mais tarde, na crítica de Weiner ao princípio de reciprocidade. O desequilíbrio na circulação dos bens é uma dimensão necessária das relações sociais na medida em que deixa aberta a necessidade de uma atividade voltada de cima para baixo. Deve haver uma forma de compensação pela qual a hierarquia se afirme e reafirme, criando modalidades de reequilíbrio que são aparentes, mas suficientemente eficientes para evitar a implosão do sistema social como um todo, ao mesmo tempo em que justificam a cisão entre os grupos dominantes, que disputam entre si, e os dominados, que podem manter relações com pouco vínculo à transcendência. A relação tensa, pode-se mesmo dizer dialética, entre a dominação e a solidariedade mantém uma comunicação transdutiva entre as esferas sociais, sustentando ao mesmo tempo a hierarquia e a coesão social. Esta é a distinção crucial entre o Kula e o Gimwali, assim como é a distinção crucial entre a finança global e comércio de proximidade na economia contemporânea.

2.5 Elementos técnicos

Os objetos disputados na definição das hierarquias sociais não apenas têm pouca utilidade prática, mesmo em termos de luxo e conforto, mas também "a raridade dessas riquezas, que justifica seu caráter precioso, parece ser em parte instituída artificialmente. Sua penúria é mais uma produção social que uma virtude física própria ao objeto ou à matéria" (Servet, 2012, p. 241). Não apenas são escolhidos objetos incomuns, difíceis de obter e restritos a formas, tamanhos ou cores

particulares, na maior parte dos casos a raridade dos objetos é *tecnicamente fabricada*. "As paleomoedas não costumam ser matérias brutas. Sua fabricação exige longas horas de trabalho: colagem minuciosa de penas, polimento de pedras ou de conchas, por exemplo" (*idem*, p. 242). Em muitos casos, trata-se de colares, armas cerimoniais ou outros objetos complexos, feitos com materiais considerados sagrados, ou vindos de lugares distantes, e produzidos com grande esmero e capacidade técnica. Um exemplo emblemático é o da "moeda de pedra" da ilha de Yap: objetos preciosos, mais estimados por sua idéia na consciência do que por sua presença física, mas que são obtidos no arquipélago de Palau, precisando ser trazidos em embarcações com o risco de afundar.

Assim, é comum a crença de que as primeiras moedas foram derivadas de objetos dotados de grande utilidade, como machados, armas, ferramentas em geral. Porém, como vimos, Servet assinala que nenhum desses objetos encontrados em tumbas pré-históricas apresenta sinais de gasto. Ainda assim, diversos objetos cultuados e usados em cerimônias de dom e comércio representam, com efeito, por um lado mercadorias e, por outro, objetos de poder militar (2012, p. 300). Servet rejeita a interpretação de que a representação dos bens, nas trocas, sucede a troca dos próprios bens. Em vez disso, propõe interpretar a proximidade entre útil e precioso como um jogo de significações:

Diversos exemplos, nas sociedades mais diversas, ilustram a capacidade humana de jogar com esse tipo de metáfora. Não é necessário que a representação de animais tenha substituído historicamente os próprios animais, os símbolos substituindo as ferramentas. A fabricação de bens que apresentam uma forma utilitária, sem ter verdadeira utilidade alimentar, produtiva ou guerreira, constitui um meio de distinguir esses bens preciosos de outras riquezas materiais. Isso permite expressar seu caráter eminentemente simbólico. (*idem*, p. 301)

Servet cita o caso de machados encontrados na Bretanha (Jacques Briard, Josette Rivallain), feitos de bronze e chumbo, impróprios para operar cortes na prática. Esses machados têm parte do cabo recoberto com areia. No mundo inteiro se encontram objetos semelhantes, muitas vezes "até mesmo modelados ou fundidos para excluir todo uso prático" (*idem*, p. 302), sendo portanto objetos que têm apenas "a aparência de armas ou ferramentas, sobretudo quando parecem muito trabalhados, pesados ou muito miniaturizados para qualquer uso que não seja simbólico" (*idem*). No âmbito da relação entre as paleomoedas (e a moeda em geral) e a técnica no sentido estrito, o ponto mais relevante a reter concerne à tendência dos objetos liberatórios de serem produzidos segundo as técnicas mais desenvolvidas disponíveis a uma sociedade. Nas palavras de Servet (*idem*, p. 303):

Do ponto de vista técnico, um dos fatos mais notáveis é que a fabricação de moedas mobiliza com grande frequência conhecimentos que figuram entre os mais sofisticados das sociedades que as produzem. Notemos que isso as aproxima de nossas próprias moedas e não tem nada de excepcional. É o caso das primeiras pedras nascidas da divisão das barras e cunhadas na Ásia Menor e na Grécia, graças ao domínio de altas temperaturas nos fornos para as cerâmicas e para a fundição dos metais, bem como à gravura das gemas para cunhagens monetárias. Na Europa da Renascença, também é o caso das moedas cunhadas na balança. E também de nossos cortes, as primeiras notas bancárias impressas em um suporte novo (o papel) e usando colorantes naturais ou químicos. Da técnica de contabilidade de dupla entrada e das letras de câmbio desde o fim da Idade Média, também

apareceram no suporte de papel as moedas de crédito. Ainda hoje, as técnicas mais avançadas das nossas sociedades, como a informática e as comunicações por telefone celular, serviram ao desenvolvimento de nossas moedas.

O fenômeno é relevante não só pelas causas que pode ter, mas também pelas conseqüências. Ora, é natural que, para evitar os perigos de falsificação, os poderes que controlam o funcionamento da moeda procurem empregar as técnicas mais avançadas à disposição, e que aqueles interessados em falsificar não têm como acessar. O uso de falsas "moedas primitivas", ou seja, instrumentos liberatórios, objetos de culto, por parte dos poderes coloniais (Servet, 2012, p. 310), é uma boa demonstração de como essa preocupação é justificada. A tecnologia avançada é um razoável garantidor da raridade (fabricada) necessária ao bom funcionamento de um sistema monetário. Ao mesmo tempo, convém lembrar que técnicas avançadas, situadas na fronteira do conhecimento de uma sociedade, revestem um caráter muitas vezes místico para o conjunto das populações, reforçando a possibilidade de associar a moeda a poderes inalcançáveis.

Resta, no entanto, a questão das transformações possíveis, como as citadas pelo próprio Servet na sua descrição da inserção das paleomoedas, como instrumentos de ligação: de que maneira um conhecimento técnico pode ser empregado com a finalidade explícita de provocar transformações sociais? O exemplo da colonização é ilustrativo na medida em que o abismo entre a capacidade técnica do império colonial e a dos povos colonizados é, para todos os efeitos, intransponível, de modo que o emprego de técnicas avançadas para a finalidade monetária está além do alcance do dominado. Por contraste, desde que o problema é colocado, já está lançada a questão de invenções monetárias que recortem de outra maneira a arquitetura do fenômeno monetário, não a partir de um centro hegemônico, mas de outros núcleos, paralelos ou contra-hegemônicos, como é o caso das moedas sociais e complementares. Que relação têm essas formas laterais com a técnica?

3. Paleomoeda e dinheiro

Servet aceita que "a produção e o modo de circulação das paleomoedas antecipam práticas monetárias desenvolvidas" (2012, p. 229), ou seja, usos da moeda como dinheiro. Em seguida, lança uma pergunta retórica: "paleomoedas, raras, sem utilidade própria e mais ou menos padronizadas, não se parecem com certos meios modernos de pagamento?" (*idem*). A resposta de Servet explicita o fato de que o dinheiro é uma das dimensões da moeda, em relação de distribuição topológica com as demais. Assim, paleomoedas podem possuir essa função, embora ela não esgote seu significado: paleomoedas não são instrumentos comerciais. São trocadas por trabalho em casos excepcionais, o que constituiria, com efeito, um *pagamento* no sentido moderno. Mas a circulação das paleomoedas ocorre paralelamente à das riquezas ligadas diretamente à produção e ao consumo, de modo que "os meios de troca social antecipam unidades de conta, tanto ao ordenar os seres e suas atividades quanto ao se definirem por um número preciso afetado às relações sociais, parecido

com um preço expresso em unidades de conchas indiferenciadas ou em comprimento do atavio" (2012, p. 230). O esforço para sua conservação, no caso de muitas sociedades, remete também à "prefiguração" da função de reserva de valor, por meio do fato muito mais amplo que é o tesouro. No entanto, Servet adverte (*idem*, p. 231):

Não se apreende assim senão a função instrumental das paleomoedas, que simula nossos usos monetários para o mercado ou a administração dos bens. Esta dimensão não é (...) a única. As paleomoedas prefiguram também uma face da moeda mais ou menos oculta atualmente: o poder. As paleomoedas são elementos que asseguram a reprodução das relações sociais.

Este aspecto das paleomoedas é freqüentemente ignorado nas análises, mas é um elemento crucial para derivar o esquema operatório geral. Como diz Servet, "[a] competição entre os grupos e seus membros só excepcionalmente tem por objeto os meios de subsistência", porque em geral são "bens tão preciosos quanto inúteis, como as paleomoedas, que constituem os maiores objetos de disputa, porque são instituídos como meio de poder(es)" (*idem*, p. 232). Existe, como consequência, uma associação direta entre o modo de organização das hierarquias no interior da sociedade (entre gêneros, grupos etários, clãs) e a maneira como serão disputadas e distribuídas as paleomoedas em seu interior; esta distribuição e disputa também se refletem na topologia social como um todo, dos bens de luxo à produção de subsistência, aquilo que um vocabulário moderno denominaria "lado real da economia". Portanto, na análise de Servet, aquela relação (uma síntese disjuntiva) que vai do Kula ao Gimwali, no sistema de modos de troca da Melanésia, é uma relação necessária, intrínseca ao modo de funcionamento das paleomoedas, mas também do dinheiro, na medida em que o instrumento liberatório é um instrumento de poder. Portanto, para sintetizar aquilo que as paleomoedas têm a oferecer como paradigma para entender, mais amplamente, a operação do conceito de moeda apreendido como imagem, pode-se recorrer ao resumo de Servet (2012, p. 262):

Que sua circulação seja simples ou complexa⁸², as paleomoedas constituem instrumentos ativos da reprodução, da perpetuação e da transformação de relações sociais. De um lado, ao fixar uma ordem de meios de validação de obrigações sociais hierarquizadas e diversas, elas mantêm a estrutura social ao atualizar as desigualdades entre os grupos e seus membros. De outro lado, permitem não apenas a codificação e o controle dessas relações, mas também sua transformação, participando no processo de diferenciação e de hierarquização sociais em que elas adquirem novos conteúdos.

Nesta passagem, encontra-se sobretudo o papel das paleomoedas na determinação topológica da configuração social. É importante sublinhar, no interior desse papel, a capacidade inerente ao manejo de tais objetos, e do sistema em que seu fluxo é operante, para provocar transformações nessa topologia. Alterações em relações de força e prestígio podem se refletir, por meio de alterações no modo de agir com esses objetos, identificá-los, produzi-los, distribuí-los, de modo que as relações agonísticas, as disputas de prestígio e poder, muitas vezes se dão por meio de

⁸² Em Servet, a circulação simples designa a transferência de objetos para a validação matrimonial nas famílias. A circulação complexa envolve relações mais amplas, entre diferentes comunidades.

tentativas de operar precisamente essas mudanças na relação com os objetos.

3.1 Ossatura do poder

Neste ponto se torna mais evidente o papel hierárquico da relação com as paleomoedas, característica a partir da qual é possível se apoiar em rituais como o Kula para pensar o esquema operatório. Servet lembra que determinadas potências objetivas estão nas mãos de partes das comunidades que detêm formalmente menos poder. No caso, as mulheres (a potência reprodutiva) e os jovens (a força bruta, seja para o trabalho, seja para a guerra). No entanto, o poder formal, que poderia ser dito simbólico, está nas mãos de gerações anteriores e, em geral, homens, porque são eles que detêm as paleomoedas que operam como instrumentos liberatórios – ainda que sua produção esteja, como nos exemplos de Weiner, a cargo de mulheres. Assim, a camada social que determina efetiva e formalmente os valores e as potências é restrita no conjunto da configuração social, de modo que (Servet, 2012, pp. 262-263):

[p]ara aqueles que são mestres desses bens preciosos, estabelece-se uma relação entre iguais, entre credor e devedor. Para aqueles que não os possuem, as relações de dependência e de dominação se atualizam assim. Em formas mais desenvolvidas de hierarquia social, certos grupos familiares realizam entre eles as transferências mais estimadas. Os inferiores estão excluídos. Nesse caso, ilustrado pelo *Kula* e o *Moka*, os inferiores só participam, em geral, de prestações secundárias, subordinadas ao desenvolvimento das obrigações mais importantes. Eles só conhecem os efeitos induzidos pela lógica das estratégias dos poderosos.

O que permite elevar os ritos descritos acima à categoria de paradigma de operação da moeda como imagem, para além de seu caráter estritamente *paleomonetário* (na terminologia de Servet)? Não se pode transpor o quadro de significações de um sistema encontrado na Polinésia para todo sistema monetário, sobretudo reconhecendo que o caráter econômico desse sistema é subordinado a seu caráter social e eminentemente *político*, uma vez que trata da manutenção de uma configuração de hierarquias. Mas o manejo de fluxos afetivos, da topologia das significações e da constituição recíproca de grupos de interioridade autoriza a identificar uma operatividade geral que se apresenta a cada ocorrência do fenômeno monetário. Trata-se do esquema operatório de uma rede de imagens e objetos, por meio dos quais os movimentos afetivo-emotivos dos corpos, seus gestos e sua atuação nos territórios, são esquematizados segundo uma categorização de grupos de interioridade, com caráter hierarquizado e engendrando relações de fundo (modo da religiosidade) e de figura (modo da tecnicidade). Assim, vale para a operação das paleomoedas, mas também para a moeda em geral, a dinâmica instauradora descrita por Servet (2012, pp. 263-264):

As paleomoedas perenizam as relações sociais. Esses bens preciosos constituem uma espécie de cimento prodigiosamente eficaz. Eles instauram um consenso dos dominados perante o poder. Se os dominantes podem desenvolver entre si relações de força, estão unidos perante os dominados, enquanto estes últimos, dependentes e constrangidos, se encontram divididos por suas necessidades de paleomoedas. Estas são, diz-se, palavras. Elas são sobretudo palavras dos poderosos. Relações

essenciais entre dominados (as de sua reprodução) passam pelos dominantes e este recurso necessário para existir socialmente só excepcionalmente pode ser contornado por um grupo familiar ou por um de seus membros. As paleomoedas formam uma ossatura do poder. Elas condensam materialmente essas relações de dominação.

Portanto, a operação que o instrumento liberatório realiza, como paleomoeda ou como dinheiro, determina a "ossatura do poder", orienta os esquematismos corporais e os gestos na escala das hierarquias de poder, opera por meio de uma relação agonística entre setores que buscam realizar, afirmar e reiterar seu poder, que por sua vez escorre sob a forma de dominação para o conjunto da configuração social⁸³. Vale observar também a associação que Servet faz entre a noção de *ossatura* e o movimento de *perenização*. O que está descrito nesta passagem é, assim, uma relação alagmática pela qual uma dinâmica assegura uma estrutura. É uma estrutura política, decerto, mas seu caráter político decorre da energia necessária para reiterar uma categorização dos grupos de interioridade que só pode se justificar pelo exercício constante de sua reconstituição.

Em primeira instância, o que o instrumento liberatório de fato libera é a indeterminação das relações sociais que perdura em cada fluxo de desejo, e que se materializa na forma da promessa e do crédito. Com efeito, o que se trata de liberar é a não necessidade da correspondência entre as atividades efetivas da vida na configuração social, dos grupos como dos corpos, das instituições como do território, e das significações contidas na promessa. As normas do retorno, da contradádiva, do reembolso, coincidem no papel de assegurar *a posteriori* a validade da relação aberta por meio da promessa e do crédito iniciais.

3.2 Circulação e fixidez

O tema da inalienabilidade de determinados objetos é evocado por Servet, que se põe de acordo com a análise de Weiner: com efeito, mesmo nas sociedades mais aceleradas e líquidas da modernidade, onde a moeda se supõe abstrata e pode mudar de mãos de modo indeterminado, pode-se verificar a busca por propriedades com a característica oposta, ou seja, um nível de fixidez máximo, tanto quanto possível. Assim como Malinowski menciona as jóias da coroa e Weiner cita a compra de terras improdutivas por milionários americanos, Servet remete à constituição de tesouros na forma de obras de arte, objetos de decoração, vinhos. Posses inalienáveis não exercem, decerto, o mesmo papel nas sociedades de dádiva ou redistribuição e nas sociedades comerciais e capitalistas, mas são o que há mais próximo da noção contemporânea de acumulação. Toda posse no mundo capitalista é alienável *de jure*, mas o objetivo do detentor de capital é, por definição, acumular; a

83 Entretanto, seria um anacronismo associar essa forma de dominação hierárquica a uma exploração pelos mais poderosos do trabalho dos menos poderosos. Em diversas configurações sociais, a conquista de paleomoedas e, com elas de prestígio social se dá por meio de uma sobrecarga de trabalho realizado pelos mais poderosos, ou pela distribuição formalmente voluntária de seus bens, na direção e em benefício dos dominados. O objetivo do controle sobre essas moedas, sua obtenção, acumulação e transmissão, é antes de tudo político, social e agonístico, o conforto associado à atividade econômica ficando, nesses casos, em segundo plano. (Sahlins, 1972, pp. 183-185)

rigor, este é o movimento do próprio capital, do qual o detentor do capital é antes um vetor que propriamente um sujeito. Ao alienar-se de uma propriedade, o detentor do capital ou bem considera que há um meio melhor para acumular (acumular mais rápido), ou bem considera que a propriedade em questão está tecnologicamente defasada (o que remete à ineficiência da acumulação), ou é obrigado a se desfazer da propriedade para quitar uma dívida contraída no esforço da acumulação – ou seja, perdeu um "jogo do Kula", para manter a analogia com o modo como Weiner descreve os ritos da Melanésia. O que a comparação entre configurações em que a arquitetura de dinheiro é dominante e configurações em que é secundária expõe é uma inversão processual, pela qual a fixidez dos bens que circulam é substituída pela acumulação de bens alienáveis.

De fato, paleomoedas também são acumuladas, como mostra Weiner. Servet se refere a elas como "reliquias ou tesouros inalienáveis, que constituem os referentes sob forma de tesouros de uma comunidade ou de 'cestos do chefe'" (2012, p. 315). Este último termo é tomado emprestado de Pierre Edoumba-Bokandzo, que estudou a adoção das moedas européias no Congo ao longo do século XIX. Sua acumulação está mais próxima daquela de objetos de arte do que de títulos da dívida pública ou ações, pois carregam uma individualidade que remete à individualidade de chefes e seus ancestrais. Esta individualidade está ausente, ou muito reduzida, no caso do dinheiro, já que a referência a entes individuados, como o governo que emitiu os títulos ou a empresa que buscou financiamento, se apresenta como o vetor, ou ponto intermediário, da imagem que encarna a noção de valor, isto é, o dinheiro que pode ser multiplicado, o capital que se auto-valoriza.

No caso dos instrumentos liberatórios paleomonetários, o caráter inalienável chega a ser afirmado por uma proibição. Na Nova Caledônia, o objeto mais estimado do povo Mono-Alu chama-se *kia* e somente os nobres têm o direito de possuí-los, estando formalmente proibidos aos "dependentes" e à "gente comum", relata Denis Monnerie (2002, p. 86-87). Por outro lado, a possibilidade de usar os demais objetos monetários para obter bens é justificada pela referência aos *kia*, impossíveis de trocar e que praticamente jamais trocam de mãos. Essas características levam John Liep a apelidar a sociedade da ilha de Rossel, estudada por Armstrong como um sistema monetário complexo e por Dalton como um sistema monetário não-comercial, de "plutocracia da Papua" (2009). Liep desenvolve o conceito de "moeda ranqueada" [*ranked money*] para explicar o caráter hierárquico e não-igualitário de economias como a de Rossel, onde até as designações das várias formas monetárias existem para afirmar diferentes categorias sociais. As reservas de uso das moedas são, no limite, reserva de pertencimento a uma classe social, de modo que um determinado objeto liberatório é "um pedaço encarnado de poder e estima realizados" (Liep, 2009, p. 327).

Por sua vez, Servet afirma que as paleomoedas "participam da constituição de classes", cuja produção "deve ser interpretada através do formidável trabalho de codificação, de controle e de

normalização necessário à emergência de sociedades de classes" (2012, p. 265)⁸⁴. O argumento retoma diversas vezes o tema do caráter técnico da produção de paleomoedas, a fim de resguardar a abertura para a possibilidade das transformações e o inevitável controle voluntário, ainda que alienado da consciência desse controle, que a própria configuração social, ou ao menos suas parcelas hierarquicamente privilegiadas, exerce sobre a produção de seus instrumentos liberatórios.

Conclusão: paleomoeda em termos de dinheiro

Este capítulo se abriu com a crítica a uma tendência disseminada de abordar o instrumento liberatório, paleomoeda, tomando como modelo o dinheiro. Em seguida acompanhamos a análise de Servet sobre a paleomoeda, mostrando seu papel na marcação e reiteração da configuração social, constituindo uma polaridade extra-social, ou eixo vertical, do exercício de poder por meio da remissão à transcendência, marcando o tempo das interações bilaterais na polaridade intra-social, ou eixo horizontal de sociação, pelo qual a imagem de fundo ressoa com as imagens locais da tecnicidade. Para fechar o capítulo, pode-se lançar a pergunta na direção inversa à abertura: o que revelaria a abordagem do dinheiro com a paleomoeda como modelo? E, para dar um passo além, reconhecendo que o dinheiro é a dimensão dominante na arquitetura contemporânea do esquema operatório, pode-se perguntar: o que ocorre com a dimensão paleomonetária nessa arquitetura?

A primeira constatação é que, na medida em que permitem dissolver fluxos afetivos abertos, reafirmando a validade da simbologia social e, com ela, da configuração social como um todo, elementos aparentemente tão distintos do monetário como gestos e palavras de cortesia ("obrigado", "por favor", "com licença"), os cumprimentos, os beijos de agradecimento e os cartões de visita operam por vias análogas às paleomonetárias. Gestos encantatórios (e fórmulas de gentileza são gestos encantatórios, embora seculares) não apenas exercem papel semelhante ao das paleomoedas, mas também são pronunciados durante rituais em que se transmitem objetos paleomonetários, como a entrega de presentes, a comunhão na missa, os encontros em torno do álcool e da música.

A articulação entre gestos de satisfação e a paleomoeda aparece em filigrana no decurso de uma anedota relatada pelo antropólogo Daniel de Coppet (1998). Em 1982, o ativista das ilhas Salomão Aliko Nono'ohimae Eerehau visitou Paris. Na ocasião, fez uma surpreendente descoberta etnográfica. As "coisas grandes" que realizavam o mesmo papel de seus objetos cerimoniais, na França, eram as *flores* (Coppet, 1998, p. 198). Eerehau nota que os grandes momentos da vida são

84 A respeito especificamente do *Kula*, Servet (p. 274) escreve que "nem todos os grupos familiares participam das transações *Kula* mais prestigiosas. Apenas um pequeno número dominante (de 10 a 20%) tem acesso a elas. Os demais têm apenas relações secundárias, subordinadas às precedentes. As estratégias de controle social nas ilhas Trobriand não se exercem imediatamente no seio de cada comunidade, mas no seio de uma vasta rede de ilhas, pela circulação de paleomoedas e segundo mecanismos análogos aos funcionamentos internos habituais da Melanésia." Esta afirmação não é verdadeira para todas as ilhas dos Massim, mas mesmo onde o *Kula* não é formalmente fechado, seu acesso é arriscado e pouco recomendável para membros de classes inferiores.

marcados pela transmissão de flores: funerais, nascimentos, casamentos, romances, a mudança das estações, festas cívicas e até mesmo o Dia do Trabalho (no 1º de maio francês, oferece-se uma flor específica, o *muguet*). As flores são estimadas pela beleza, odor e delicadeza; não são de hábito produto da própria horta, mas do sistema econômico, que se ocupa do cultivo, colheita, distribuição, venda e apresentação, como buquê ou coroa. Quando recebidas, flores são inalienáveis, mas são objeto de contra-dádiva, dado que os próximos eventos marcantes na vida das pessoas envolvidas serão marcados também pela transmissão de flores. Note-se que o intervalo entre uma transmissão de flores e a seguinte, no sentido inverso ou passando adiante, não é explícito, nem consciente, mas existe como virtualidade: um buquê de rosas não é trocado por um crisântemo, como numa relação comercial monetizada ou no mito do escambo. Com flores, marca-se a cadeia de vínculos, alianças e outras relações afetivas (efetivas ou formais) entre membros dessa sociedade.

No comentário de Coppet, o melanésio se dá conta de que "em Paris as flores são necessárias para abrir, manter e relançar as relações sociais" (*idem*, p. 200), de maneiras claramente ritualizadas: dar e receber flores não são gestos perfeitamente simétricos, mas indicam posições diferentes de uma determinada relação. Segundo Coppet, "esta observação dá apoio ao esforço de Mauss (...) para constituir, a partir da tensão que vincula diversas operações distintas (dar, receber, retornar) um conjunto coerente, hierarquizado em valor, um todo" (*idem*). A função das flores não se limita à satisfação de um compromisso entre dois indivíduos autônomos, mas implica o pertencimento mútuo a uma transcendência social (*idem*):

Oferecer flores não é só abrir uma relação com um outro, mas também englobar essa relação em um nível superior de realidade, aquele que torna os vínculos sociais e o estar junto suportáveis e renováveis. Para ele, no exato instante em que as flores são oferecidas, a relação social é posta em seu ápice, isto é, sempre em referência a algo *além do interindividual* [ênfase nossa], em referência ao todo da sociedade. (...) Assim, a relação social é elevada a cada vez a seu nível último, aquele da referência ao todo de que depende. A partir desse ápice, a relação social pode atravessar muitas provas, até necessitar de um novo fluxo de flores e assim por diante, segundo o ritmo específico de cada todo, até o dia em que, esquecidas as flores, a relação social enfim implode, cai na platitude do conflito, depois no nada, desaparece.

A referência a uma relação que se eleva para além do interindividual foi realçada para concentrar a atenção sobre a duplicidade presente na descrição, embora de modo implícito. Coppet, por meio de Alikí Eerehau, expressa a afirmação da totalidade que está presente no gesto bilateral de oferecer e receber flores. Mas é preciso enfatizar que essa superação do bilateral não é uma supressão; pode ser descrita em termos dialéticos, já que a introdução da referência ao todo se mantém e se opera através da operação interindividual ela mesma. Com mais justeza, porém, pode-se identificar uma relação de relações em operação: de um lado, a transmissão de um objeto entre dois sujeitos; de outro, a afirmação de uma significação social, estipulando o espaço de atuação dessas subjetividades. No ato de transmissão das flores, essas duas dimensões estão sintetizadas, operando ao mesmo tempo o grupo de interioridade e a postura afetiva dos dois indivíduos.

Servet comenta a anedota de Daniel de Coppet do seguinte modo (2012, p. 312):

As flores são instrumentos contemporâneos de afirmação de relações sociais como as paleomoedas puderam ser sob as mais diversas aparências. No entanto, não é estranho que, nas sociedades cujos membros privilegiam a acumulação dos bens em detrimento da consideração das pessoas, usemos para estabelecer vínculos uma coisa que tem entre suas propriedades físicas (...) a de fenecer? E, portanto, não poder ser acumulada para ser dada a outros em um ciclo sem fim de trocas, ao contrário das jóias e das louças preciosas, por exemplo?

Esta pergunta fornece um caminho fecundo para prosseguir na investigação. Existe, de fato, uma articulação entre diferentes modos de satisfazer obrigações sociais, sem que todas elas possam ser reunidas no mesmo objeto, ainda que seja o dinheiro. Assim, o "circuito das flores", para tratar desse instrumento liberatório com os mesmos termos que se costumam empregar para os objetos paleomonetários, tem um vínculo necessário com o sistema econômico regido pela moeda no sentido moderno do termo. As flores são compradas antes de serem dadas, mas o dinheiro que as comprou não pode tomar seu lugar no gesto de dar flores, nem mesmo como um "vale-flor"; o cultivo e a distribuição são responsabilidade de empresas especializadas; as lojas oferecem pacotes visando "agregar valor" ao produto que vendem, na medida em que possam torná-las mais satisfatórias à sua finalidade graças a ganhos de beleza e atavios. Flores podem marcar posições sociais por meio da abundância ostentatória ou, ao contrário, a singeleza de um pequeno buquê oferecido pelo inferior social ao superior, a melhor ilustração sendo, sem dúvida, as coroas nos funerais. Segundo Coppet, "assim se compreende a diferença entre as flores e a moeda moderna. Esta claramente não se emprega do mesmo modo que as flores. Ela passa ao lado delas, por cima da referência ao vínculo social, à relação, ao estatuto, ao todo" (1998, p. 201). No entanto, essa diferença só subsiste porque pertence a um vínculo relacional, em que flores e dinheiro são componentes da mesma arquitetura de expressão de valor.

Há também um outro modo de manifestação da dimensão paleomonetária que merece atenção, porque recorre ao próprio dinheiro como vetor. Esta atuação paleomonetária da moeda enquanto dinheiro transparece nos estudos sobre a existência social do dinheiro, na obra de Viviana Zelizer. Por maior que seja a abstração econômica do dinheiro, diz a socióloga, ainda assim ele é passível de ser marcado, reservado, associado a injunções morais e interditos. O dinheiro, imagem que direciona a marcação, é ele mesmo marcado, mostra Zelizer, cunhando a noção de "dinheiro com destinação" (*earmarked money*). Para Zelizer, a tese do dinheiro que se tornaria cada vez mais unívoco e abstrato é desmentida pela realidade social, e isso até mesmo na modernidade capitalista em que mais parece estar avançando a abstração e o caráter simbólico e escritural do dinheiro. O dinheiro multiplica suas formas e é objeto de extensas invenções. Por mais unificado que seja o objeto ou a imagem que formalmente corresponde à concepção do dinheiro, enquanto operação, enquanto uso efetivamente realizado pelas populações, o dinheiro é sempre múltiplo (Zelizer, 1994). "Ao contrário da idéia comum de que 'um dólar é um dólar é um dólar', onde quer que se

olhe, as pessoas estão constantemente criando diferentes formas de dinheiro" (1994, p. 1), afirma.

Zelizer se refere à noção de "dinheiro sujo" como exemplo de uma primeira cisão importante nas atribuições de significação ao objeto monetário (aquele que, na medida em que encarna preços e dívidas, opera uma atribuição de significações em todas as partes do campo social). Estudando o mercado da prostituição dos anos 1980, a socióloga conclui que se formava uma "economia dividida", porque "o dinheiro da assistência pública, os benefícios de seguro-saúde e outras receitas legais eram cuidadosamente registradas no orçamento, servindo para a 'vida correta', para pagar o aluguel e as contas"; ao contrário, "o dinheiro da prostituição era rapidamente gasto 'na balada', com drogas, álcool e roupas" (1994, p. 3). O primeiro era contado até o último centavo, enquanto o segundo era praticamente desperdiçado. Não se trata do comportamento que todas as prostitutas em qualquer parte do mundo têm com seu dinheiro, mas é um exemplo de como ele pode ser reservado (*earmarked*), mesmo que haja apenas um objeto (imagem) com valor monetário numa sociedade.

É o caso, também, do dinheiro recebido por jovens recrutas de gangues americanas da década de 1950. No domingo, o dinheiro ganho no crime não podia ser usado para pagar o dízimo na igreja. Para tal papel, só servia o dinheiro recebido como mesada. Nesses grupos sociais, há uma distinção precisa entre o "mau dinheiro" e o "dinheiro honesto". Como regra real, o "dinheiro sujo" parece "fazer um furo no bolso, precisando ser usado logo" (*idem*, p. 3). Para muitos criminosos, porém, sobretudo aqueles que já não são adolescentes e não podem recorrer a mesada, a solução para a ambiguidade do dinheiro é um tipo específico de lavagem: não aquela que visa reintroduzir o dinheiro do crime na economia legal por motivos fiscais, mas aquela que visa purificar tanto o dinheiro quanto o próprio criminoso: trata-se de doações para a caridade e outras boas causas.

Para além da questão do dinheiro sujo, Zelizer argumenta que, contra a formalização da imagem do dinheiro e contra a lógica que o sistema econômico parece projetar, mil dólares ganhos no mercado de ações não são uma soma idêntica a mil dólares roubados de um banco ou emprestados de um amigo, pelo menos nas nossas consciências de entes sociais. Assim, vê-se que à imagem que opera como dinheiro podem se sobrepor outras imagens, envolvendo o prestígio, a moral, as relações familiares. Zelizer estuda também a separação intra-familiar do dinheiro, mostrando que, nas famílias tradicionais, a renda do marido tem um significado e um tipo de emprego muito distintos da renda da esposa. O mesmo vale para o dinheiro recebido pelos filhos como mesada ou por trabalhos como entregar jornais ou cortar a grama dos vizinhos.

Partindo desses casos tão diversos, Zelizer abre a pergunta operativa: "como funciona esse processo de reserva social do dinheiro? Afinal, a homogeneidade física da moeda moderna é indiscutível. Então como podem as pessoas distinguir entre dinheiros que conseguem permanecer tão facilmente indistinguíveis?" (1994, p. 21). O movimento da distinção de algo que tecnicamente não tem distinção abre uma porta para compreender o caráter paleomonetário que a moeda enquanto

dinheiro jamais deixa de carregar consigo. A indistinção formal de todo dinheiro contemporâneo e os movimentos pelos quais a distinção é constituída como fato social podem não ser fenômenos opostos ou paradoxais, mas *complementares* entre si. Em outras palavras, pode haver uma via de mão dupla pela qual os grupos e agentes sociais reconstroem a distinção, o caráter paleomonetário da moeda, que é esvaziada para que ela se constitua como dinheiro: haveria, assim, uma espécie de mão dupla que comunica dois vetores da moeda. Se é preciso afirmar a diferença desses valores socialmente, é porque sua identidade também precisa ser afirmada. É a tensão entre as diferentes "earmarkings" e o ideal de unicidade que produz a força do dinheiro como operador de coesão.

Zelizer cita as famílias que separam em diferentes envelopes ou caixinhas as somas que serão empregadas para tal ou tal compromisso; famílias de classe média alta que possuem mais de uma conta bancária também separam umas e outras para diferentes pagamentos futuros. Um recém-empregado que recebe o primeiro salário lhe atribui um significado especial e o gasta de maneira específica, notadamente comprando um bem que deseja muito. Diferentes olhares para o dinheiro conseguem compartimentar diferentes modos de acesso e situações de relação com o sistema global de afirmação de valores sociais. É uma forma de vínculo associada à paleomoeda, mas que o dinheiro, entendido como mero mediador comercial ou financeiro, supostamente esvazia.

Simmel afirmava que o dinheiro reduz todas as qualidades a quantidades; Zelizer argumenta que esse processo não ocorre tão diretamente: a qualidade é reintroduzida pela prática quotidiana. Entre os dois sociólogos, separados por nove décadas, parece haver uma tensão dialética: a rigor, o que se observa nesse duplo movimento de abstração quantitativa (no fundo) e concretização qualitativa (na prática quotidiana) é a absorção das qualidades na infinita modulação das quantidades. Ou seja, a notável plasticidade da imagem liberatória, criadora de vínculos sociais, na medida em que seja uma quantidade plenamente abstrata, permite que uma infinidade de variações qualitativas, com escalas de aplicação muito diversas, venham se colar a ela.

A introdução de variações paleomonetárias na arquitetura em que predomina o dinheiro favorece sua operação como vetor de significações múltiplas, apoiando-se em sua própria abstração. Esses fatos da vida social têm expressão no dinheiro, ao fazê-lo operar de modo paleomonetário: a moralidade na atitude das prostitutas; a autoridade familiar por oposição à dos chefes de máfia, no caso dos jovens infratores; as tensões internas à cadeia de comando nas famílias patriarcais do século XX americano; o sistema econômico mediando o hábito paleomonetário de entregar flores em ocasiões especiais. Todos esses exemplos demonstram a amplitude da abertura do esquema operatório à recepção de informação, à transdução dessa informação e à gênese de uma miríade de formas e imagens por meio dessa transdução. Essa abertura do esquema operatório da moeda, sua indeterminação e capacidade de receber estímulos e germes estruturais para incorporá-los a sua arquitetura geral, é também o que o torna tão poderoso e disseminado nas configurações sociais.

Capítulo 7: Síntese do esquema operatório da moeda

Os três últimos capítulos exploraram a multiplicidade de relações que convergem na noção de moeda, segundo diferentes perspectivas. Pode-se constatar que há múltiplas instâncias nas quais as mesmas operações se apresentam: a inscrição do compromisso, a liberação da dívida, a expressão de prestígio, a referência ao transcendente, o exercício de hierarquias. Servet reúne essas relações em dois grandes conjuntos, o das paleomoedas e o do dinheiro, este último designando as formas que operam por meio especificamente do número. As instâncias examinadas até este ponto abrem o caminho para formular o quadro do esquema operatório da moeda *em geral*, do qual o dinheiro é uma das dimensões. Vimos também que as operações associadas à moeda recorrem muitas vezes a objetos e imagens que dificilmente associaríamos ao dinheiro. É o caso das flores, que operam tanto a relação local entre sujeitos quanto a relação de fundo da significação; também é o caso de outros meios de satisfazer obrigações: a expectativa de gentileza, as palavras cordiais. Esta separação sugere uma especialização funcional no campo monetário que justifica a idéia da diversidade da moeda. Sugere também que se trata de um fenômeno multiforme, constituindo uma rede povoada de polaridades, análoga a um grande sistema tecno-geográfico, constituído de instituições, imagens, categorias de grupo, atividades. O esquema operatório da moeda designa esse sistema, resistente e durável na trajetória humana graças a sua abertura à informação, a sua indeterminação e capacidade de se reconfigurar a cada variação nos fluxos virtuais que relacionam a *physis* e o desejo. Detendo-se nessa abertura, vale lembrar que o esquema da moeda diz respeito não a entes (a moeda como objeto, "esta concha é moeda"), mas a operações, que se concretizam e tomam forma por meio de objetos, imagens, signos. A gênese da forma monetária, com múltiplas dimensões, é um fenômeno de constituição de imagens (imaginação) e qualquer arquitetura concreta do sistema monetário pode ser remetida a um ato inventivo ou conjunto de invenções. A gênese de imagens decorre das tensões abertas no campo psicossocial, quando grupos e corpos encontram incompatibilidades e constituem desvios, resoluções, novas tomadas de forma, e a dinâmica da operação da moeda não é exceção.

Servet ecoa as reflexões de Mauss sobre o fato social total ao observar que, na maior parte das sociedades estudadas por antropólogos interessados em paleomoedas, "raramente existe um termo único para reunir a diversidade das 'moedas' no seio de uma comunidade, pois as fronteiras entre as dimensões do social, político, diplomático, religioso, econômico etc. não são idênticas nessas sociedades, se é que essas categorias existem (...) (Servet, 2012, p. 311)". Também é comum que se afirme, da moeda, que ela é um "fato social total", por permear inúmeras dimensões da vida moderna⁸⁵. Porém, Mauss levanta a hipótese da especialização progressiva do objeto monetário, pela qual a moeda como dinheiro exerceria só uma parte das operações anteriormente atribuídas aos

85 Servet usa a expressão em entrevista de 2000 para a revista "Alternatives Économiques": <https://www.alternatives-economiques.fr/monnaie-un-social-total-entretien-servet-jean-michel/00053923>

objetos liberatórios. A diferenciação entre as flores, o dinheiro e o código da gentileza, à primeira vista, subscreve à hipótese evolucionista de Mauss. Mas o olhar estritamente econômico sobre uma parte da atuação dos objetos liberatórios (paleomoedas) conduz a simplificações, do mesmo modo como um olhar estritamente estético pode levar, e de fato levou, a enxergar esses mesmos objetos como objetos de arte, ainda que, por serem objetos de culto, se possa colocá-los na categoria de "arte religiosa" (algo que faria, bem entendido, um olhar estritamente teológico). Com efeito, como demonstram as pesquisas de Mauss, Coppel, Strathern, Sahlins e tantos outros autores, os objetos liberatórios, enquanto paleomoedas, já são diversos, submetidos a operações distintas, responsáveis por apenas parte das liberações que organizam a significação do social, do mesmo modo que a moeda como dinheiro, as flores, as gentilezas, os objetos de luxo, os souvenirs. Ao mesmo tempo, os aspectos econômico, estético e religioso desses objetos correspondem a modos de apreendê-los segundo seu caráter polifásico. A satisfação oferecida pelo caráter estético de um objeto, como no caso das flores, reflete sua associação com o sentido de fundo, aquele em que encontramos a remissão à transcendência, à totalidade enunciada, muitas vezes ao sagrado. A gênese e operação concretas desses objetos muitas vezes se apóiam no eixo horizontal de relações bilaterais. Se é um erro explicar as cerimônias em que se empregam paleomoedas como instrumentos liberatórios a partir da noção de *pagamento* ou *transação*, é lícito explorar a pergunta inversa: em que medida gestos de pagamento e transação operam atos liberatórios que produzem e reiteram significações da configuração do campo social, seus objetos e imagens, suas categorias, grupos e subjetividades.

Iniciamos a segunda parte com o tema da marcação. Para Simondon, marcar o território e fazer dele um mundo, marcar os corpos e fazer deles sujeitos, constitui a etapa primitiva da existência psicossocial, o próprio daquilo que constitui a noção ampla de *cultura*. Em Nietzsche, a marcação é questão de metabolismo e digestão, constituindo os próprios corpos como enredados em linhas de compromisso, moral, culpa e dívida. Corpos, coletivos e territórios marcados representam a determinação, tomada de forma, do eixo percepção-ação: a quididade do percebido, mas também da atividade, é fruto da marcação. Com Simmel, vimos o papel de símbolos, emblemas e outras imagens na constituição da marcação e da quididade, que, no mundo social moderno, se designa como *sociação*. Vimos também que a moeda opera na sociação, ao determinar a rede de quididade social em interações e julgamentos: compras, vendas, pagamentos, ricos, pobres, mercadorias.

Este é o ponto de partida para compreender o esquema operatório da moeda, desdobrando-se em suas múltiplas arquiteturas: a *marcação*. Primeiramente, o esquema operatório da moeda consiste em um processo de marcação que possui três eixos intimamente articulados: o processo, com teor estético e, em geral, agonístico e ritualizado, habitualmente periódico, de determinação de posições relativas de poder e prestígio – este é o movimento articulador, em que as polaridades se estabelecem. Segundo, o estabelecimento da referência à totalidade, que transcende a duração dos

corpos que efetivamente participam, a cada etapa, do processo descrito no primeiro eixo; esta referência remete à noção simondoniana da espiritualidade, que evoca a sensação da duração que transborda. Mas, lembra Simondon, a sensação do eterno é também sensação de fragilidade, de ser superado por determinações pertinentes a outra temporalidade. Terceiro, a operação quotidiana de interações entre corpos e grupos já marcados, que já incorporaram as determinações e as marcas, que já agem de acordo com as posições recíprocas, que já subscrevem às remissões espirituais tal como determinadas. No entanto, essas mesmas operações horizontais proporcionam a informação que realimenta o sistema, o que define seu caráter sistemático e circular.

Vimos com Deleuze e Guattari as diferentes configurações que a marcação pode assumir, com paleomoedas, com a moeda enquanto dinheiro e com esta última liberada para exercer o poder de multiplicar e diferenciar, na axiomática do capitalismo. Vimos com Mauss e demais estudiosos do Kula alguns exemplos de processos de tomada de forma. Com Weiner, pudemos compreender que a mobilidade e o dinamismo das cerimônias não prescinde do assentamento na fixidez. O vínculo estreito entre alienação e inalienável reflete a relação alagmática entre operação e estrutura, necessária para a permanência das polaridades em que as informações que circula no campo aberto do social e do desejo tomem forma. Nos próximos capítulos, veremos como esse mesmo esquema se repete, ainda que de modo velado, no modo como se compreende a moeda enquanto dinheiro, sobretudo por meio de autores que a analisaram a partir de sua existência no capitalismo.

1. Os três eixos

Confrontando o uso das flores com a noção de que fórmulas de gentileza são instrumentos liberatórios, evidencia-se um aspecto relevante do esquema operatório da moeda. Em que medida se pode dizer que as flores correspondem a uma dimensão do esquema operatório, ao fazerem a ligação entre uma interação entre dois indivíduos e a totalidade da configuração social? Em que medida, ao contrário, se pode dizer que fórmulas de gentileza estão pouco envolvidas no esquema operatório da moeda, se operam uma liberação e, pelo fato de corresponderem a elementos determinados de linguagem, remetem à totalidade do social? Estas perguntas, que podem ser apresentadas na ordem inversa para flores e fórmulas de gentileza, têm o mesmo escopo de perguntar de que modo variadas categorias de sociação são ou não objetos e imagens que atuam no esquema operatório da moeda. Então como se identifica uma instância do esquema operatório da moeda? Como se dá a atribuição do caráter monetário a uma operação, a um gesto em particular?

A resposta a essas perguntas passa pela compreensão de que o esquema operatório da moeda designa uma arquitetura que se divide nos três eixos citados acima. Podemos defini-los como sendo: 1) o da relação com a duração transcendente, que remete ao conceito antropológico de filiação (o fundo, ou modo religioso, na terminologia de Simondon); o das interações horizontais, que remetem

ao conceito de aliança (a figura, ou modo técnico); e o da articulação de posições relativas (a marcação, que remete à unidade primitiva e possui um aspecto estético e agonístico, gerando hierarquias). Na ausência desta tripartição, não se pode identificar o fenômeno monetário. De fato, pode-se encontrar a participação de outros tipos de imagens e objetos em cada um dos eixos, como na sedimentação de hierarquias por meio de patentes, cargos e títulos, que pode se relacionar com a hierarquia do estrito ponto de vista monetário sem se confundir com ela. Por exemplo, indivíduos dotados de patentes ou cargos mais prestigiosos e elevados têm remuneração maior e outros benefícios. O esquema da moeda é aquele que opera simultaneamente nos três eixos.

1.1 O fundo

A analogia entre o dinheiro e o sagrado decorre principalmente deste eixo. A charge de Quino analisada na introdução é um caso clássico, mas o Deus do monoteísmo não é a única referência de fundo possível, como vimos: os objetos que marcam a transcendência costumam se apoiar sobre a idéia de ancestralidade e herança (filiação). Não à toa, cédulas de dinheiro trazem efígies de fundadores da pátria, reis (cujas coroas se transmitem de geração em geração), grandes personalidades das artes, que marcam duradouramente a cultura. Abordagens holistas da moeda tendem a enfatizar este eixo. Quando uma teoria da moeda evoca a incerteza, a temporalidade e a necessidade de uma instância de poder que absorva ou elimine o risco de falta de pagamento, podemos ver em ação o princípio da explicação de fundo. É o caso do cartalismo, decerto, mas também de boa parte das teses avançadas pelos institucionalistas monetários, que serão examinadas no próximo capítulo. Pode-se dizer que o Estado não constitui um poder de fato transcendente, mas este argumento se apoiaria na identificação entre transcendência e sagrado, o que seria um engano. O que o Estado faz, nestas doutrinas, é instaurar uma base de permanência que circunscreve o espaço da promessa, dos compromissos, da norma de reembolso. A insistência de Ingham (2004) no papel do padrão abstrato de valor, que remete ao Estado e à taxaço, como fundamento para a operação da moeda, remete a este componente do esquema operatório.

Simmel também analisa como sendo operatória (e psicológica) a analogia entre (a moeda enquanto) dinheiro e o divino; há "relações psicológicas significativas entre idéias tão opostas", oriunda do fato de que a essência de Deus consiste em que "todas as diversidades e contradições do mundo atingem nele uma unidade" (Simmel, 1978, p. 237). Reside nessa identificação da multiplicidade e da infinita diferença o poder de Deus (tal como conceituado nas religiões monoteístas) para propiciar sensações de paz e segurança. Essa mesma unidade na diferença se verifica no dinheiro: trata-se da imagem que faz convergir a assimetria irreduzível das relações de valor com os objetos – nesse sentido, a noção marxiana do equivalente geral ilustra com clareza essa implicação. Para Simmel, o dinheiro que representa todos os valores assume uma "posição

elevada" que lhe garante uma "confiança em sua onipotência, assim como confiamos na onipotência de um princípio superior para nos conceder o particular e o vil a qualquer momento, e ser capaz de se transformar neles" (p. 237). Segue-se a hipótese de que a "animosidade freqüente" da mentalidade religiosa a assuntos monetários tem origem na "similaridade em forma psicológica entre a unidade superior cósmica e a econômica, e sua [dos religiosos] consciência do perigo da competição entre o interesse monetário e o religioso" (*idem*, p. 238).

A analogia operatória de Simmel tem origem em elementos de sua análise que dizem respeito mais propriamente ao eixo horizontal, conforme veremos no próximo item: o modo como o dinheiro se situa na cadeia dos propósitos (ou cadeia teleológica) e sua transformação de meio em fim. Mas devemos observar desde já que o sociólogo se refere a uma convicção de onipotência no dinheiro que garante tranquilidade a quem o detém – basta pensar na noção de "independência financeira" –, mas apenas na medida em que provoca agitação em quem precisa buscá-lo. Trata-se de uma expressão límpida da polaridade do desejo que a operação da moeda avança. É também uma referência ao dinheiro que não está em uso imediato (uma compra, um financiamento), mas em sua imagem na mente dos indivíduos, seja como orçamento, seja como instituição, seja como sonho ou projeção. Simmel se refere, portanto, a uma imagem do dinheiro situada na membrana do transindividual, ou seja, na individuação psíquica (as emoções do sujeito, a tomada de forma de seu desejo) e na individuação coletiva (as atividades praticadas, as posições sociais ocupadas). A imagem de fundo do dinheiro se realiza ao se concretizar singularmente em cada imagem mental, em cada atividade técnica, em cada relação interindividual.

O nome de Simmel é associado à fórmula segundo a qual "o dinheiro é uma reivindicação à sociedade" (Dodd, 2014). Mas essa afirmação se encontra no curso de uma análise da abstração progressiva do dinheiro na história; o que está em jogo, nessa análise, é o modo como uma miríade de interações singulares, entre indivíduos formalmente abstratos, está relacionada a uma noção de totalidade presente em cada um desses pontos. "A abstração do processo de troca (...) pode ocorrer apenas se a troca se tornou algo diferente de um processo privado entre dois indivíduos" (Simmel, 1978, p. 176), porque nesse contexto o valor se torna "uma reivindicação cuja realização depende da comunidade econômica como um todo ou do governo como seu representante" (*idem*). Em economias monetárias, o funcionamento do eixo horizontal depende de sua capacidade de realizar a cada vez o eixo vertical, afirmando-o, do mesmo modo como cada ato pio realiza a relação com o princípio divino. Um importante papel é exercido nesse caso pelo Estado, que absorve a confiança na permanência do valor e no poder de cunhagem. Mas também o crédito e a dívida, que envolvem a abertura temporal, implicam uma obrigação reconhecida pela comunidade como um todo.

Simmel reforça a analogia entre o divino e o eixo vertical do esquema da moeda com mais uma operação analógica, desta vez entre a confiança no dinheiro e a fé religiosa. Para Simmel, a

certeza do que um crédito será válido no momento de sua recuperação, assim como a validade dos objetos reconhecidos como moeda para obter bens e serviços desejados, não podem ser explicadas por uma dedução objetiva; é uma sensação de pertencimento, nada tem a ver com conhecimento, e se trata de uma fé. O objeto dessa fé é a duração daquela totalidade enunciada do social. Só nesse sentido, portanto, o dinheiro é uma reivindicação ao todo da sociedade: um todo que permanece, que transcende, que possui duração indeterminada.

Um segundo ponto que elucida o eixo vertical se encontra nos conceitos de dádiva e dívida, que emergiram em diversos pontos da investigação. Nietzsche associa a marcação à dívida (e à culpa); Mauss vincula a noção de dádiva às três formas de obrigação: dar, receber, retribuir. Essas noções estão vinculadas sobretudo por serem instâncias da marcação, ou antes, pontos de vista sobre ela: envolvendo ou não a culpa, no sentido de Nietzsche, mas sempre alguma forma concreta de compromisso, obrigação e polarização do tempo – enquanto tempo para a ação. Jean-Marie Thiveaud⁸⁶ assinala que, nos Vedas da Índia, um dos pontos de partida da visão de mundo indo-européia, o conceito de *dívida* se refere à condição de existência do humano, mas não a uma *falta*. A "dívida de vida" não se refere a um estado de imperfeição do humano, mas de incompletude no sentido de sua abertura para o cosmos e, por extensão, para as divindades. É nessa esfera de relação com uma permanência transcendente povoada pelas divindades que se pode identificar a totalidade, sem que essa totalidade deva ser associada à noção do *uno* no sentido parmenidiano.

Olhando por esse prisma a *dívida* védica como traço constitutivo da condição humana, vê-se que a *falta* aparece como a renúncia ou o simples fato de deixar de honrar os deveres e sacrifícios para com as divindades, credoras do humano por lhe fornecer as relações necessárias para sua momentânea completude. O deus *Varuna*, que carrega uma corda, tem o papel de estrangular esses faltosos, aqueles que não cumprem com os rituais liberatórios e provisórios para o humano endividado, portanto vivo. Esses ritos são a determinação do comportamento, da atividade, dos gestos; ou seja, são uma categorização de fundo. Temos nesta descrição os elementos do eixo transcendente: a marcação que exige para o futuro, o fixo e eterno que exige e pode punir, a necessidade de uma falta positiva para pôr em movimento os corpos.

Esta categorização tem implicações de grande importância para a vida individual de cada membro do coletivo, assim como dos grupos, das vilas, das instituições políticas. Toda a atividade dos indivíduos se orienta pelo dever de cumprir com as obrigações implicadas pela dívida de vida, ou seja, pela vida ela mesma, concreta, a vida individual de cada um. Cada falta é uma falta para com a totalidade cósmica, e não simplesmente para consigo mesmo ou para com algum indivíduo prejudicado em particular. Por isso, cada gesto singular manifesta e remete ao todo, ou seja, à dívida para com a transcendência. É por isso que os circuitos de dádivas geram obrigações e orientam a

86 In: "De la Foi Publique". *La Construction Sociale de la Confiance*, 1997.

atividade dos corpos e coletivos nos intervalos entre os ritos. Eles estabelecem a abertura no tempo e o vínculo de cada grupo à totalidade enunciada daquele conjunto de grupos que se põem em relação no rito. Com isso, remetem a uma duração que transcende cada grupo particular.

Por fim, é importante frisar também o papel da inalienabilidade neste eixo: as posses, propriedades, manifestações de prestígio e poder, têm efeito na medida em que duram, em que podem ser transmitidas entre gerações. É a lição central de Weiner, ao denunciar o esquecimento do caráter parcial ou inteiramente inalienável de determinados objetos, algo que é deixado de lado nas teorias da sociedade baseadas exclusivamente na equivalência e na troca. Essas equivalências, que parecem estáveis e pacificadas, existem na medida em que permitem fazer convergir o assimétrico, o irredutivelmente singular, sob a forma de uma simetria mediada pela imagem e pela fixação da temporalidade social. A equivalência existe para ser o campo de disputa em torno de tudo aquilo que é inequivalente: o poder, o prestígio, a hierarquia. Nem todo objeto dessa natureza, disputado e tratado como inalienável, é monetário (nem como dinheiro, nem como paleomoeda).⁸⁷

1.2 A figura

Este é o único eixo apreensível para uma teoria que pensa a moeda de modo meramente instrumental. Veremos no capítulo 10 que essa concepção instrumental se constituiu historicamente por meio de um longo processo de apagamento dos demais elementos, permitindo a constituição de uma teoria econômica que não precisasse levar em conta dimensões afetivas políticas e outras determinantes sociais. Assim, apesar de sua aparente frieza, a fábula do escambo (em que se sustenta a visão instrumental) é mitopoética, na medida em que visa encontrar algo como um mito de origem para a economia do individualismo metodológico, aquela em que indivíduos previamente delimitados trocam bens previamente delimitados segundo proporções que se revelam no momento da própria troca. Mesmo assim, ela contém um esquema operatório e esse é o motivo de sua longevidade. Esse esquema descreve algo que opera no instante das trocas comerciais, embora deixe de fora elementos determinantes: ora, uma de suas funções é precisamente a de traçar uma linha divisória entre o que será considerado dotado de valor e o que não será, o que faz do esquema operatório dessa fábula indispensável para a constituição do pensamento econômico moderno. Este esquema operatório corresponde, por fim, ao eixo horizontal do esquema operatório geral.

Este é o eixo associado ao modo de existência técnico dos coletivos. Com efeito, pode-se ver que a moeda é reduzida, nesta abordagem, a uma questão de ajuste técnico. A questão técnica é efetiva, não se trata de uma ilusão, mas de um tratamento parcial. Daí a ênfase em muitas vertentes

⁸⁷ O romance *Senhor das Moscas*, de William Golding, está repleto de tais objetos simbólicos do poder: a grande concha, os óculos quebrados, a cabeça de porco que representa "a besta". Sua posse determina o direito de tomar a palavra e o poder de dar ordens; sua distribuição determina as polaridades, ou seja, posições relativas de prestígio e poder. Sua operação é social e política, sem ser monetária.

da economia contemporânea no problema da quantidade de moeda, regras de emissão, exercícios de ascese implicados por conceitos como o padrão-ouro e o monetarismo. Em paralelo, apresenta-se neste eixo o problema técnico da segurança contra falsários, de modo que o próprio desenho do que será um objeto monetário é dependente de conhecimentos técnicos e sua aplicação, como sinalizou Servet. Vale observar que o aspecto técnico da moeda guarda muito de seu misticismo, algo que parece transbordar a mera técnica: afinal, é por meio da moeda que se pode aceder a poderes, prestígios, riqueza, de modo que a emissão da moeda precisa se resguardar de aventureiros, sendo, por isso, envolta em algum tipo de segredo: códigos, marcas escondidas, técnicas avançadas.

Como vimos, a moeda entendida apenas instrumentalmente, como técnica de interação horizontal, faz o sistema social se parecer com um enorme Gimwali, sem que haja o edifício todo dos modos de troca, dádiva e dívida dos melanésios, e sobretudo sem a esfera da disputa na forma do Kula. Ou, em outras palavras, que todas essas esferas sejam entendidas como algo radicalmente diferente da verdadeira interação econômica, podendo apenas interferir nela de um modo ou de outro. Esta é a noção que está por trás de idéias como "intervenção estatal na economia". Mas é fato que o Gimwali existe, está presente, e ocorre quotidianamente, sob a égide das instituições que renovam sua vigência e seu poder a cada ciclo do Kula. O mesmo vale para a atividade produtiva e a circulação de bens em sociedades imperiais que se caracterizam pela redistribuição, como era o caso da Mesopotâmia e, em menor escala, no sistema urbano de distribuição de pão em Roma. Em maneiras diversas, uma rede de atividades que podem ser designadas como econômicas, mesmo que não necessariamente mercantis, se desenvolvem, persistem, se transformam, provendo a subsistência, a satisfação de necessidades e caprichos, o sustento de famílias e indivíduos.

Porém, falar em marcação (ou inscrição) no eixo horizontal, que determina a polaridade dos modos de comportamento e sentidos para os objetos da interação, traz consigo a constatação de que as formas concretas do sujeito e de seus objetos não precede a marcação; traduzindo para o ambiente comercial e financeiro da moeda enquanto dinheiro, o que está sendo afirmado é que a interação marcada, por meio do esquema operatório da moeda, determina a forma concreta do comércio, do mercado; o portador da mercadoria e a própria mercadoria não precedem a forma mercado *enquanto tais*. São corpos que, por interagir daquela maneira precisa, se determinam, por meio dessa interação, como os corpos de agentes mercantis, cujos objetos, cujos bens, adquirem a forma (ou seja, o sentido) de mercadorias. Não há mercado sem a marcação horizontal no esquematismo operatório da moeda e, no caso da moeda enquanto dinheiro, esta marcação é dada por meio do *número*, que, como vimos, é uma modalidade privilegiada de marcação. Este é o sentido do preço e só assim faz sentido a noção de "numerário" ou mesmo de preço relativo.

Vimos que Simmel submete a constituição de uma comunidade econômica, de sujeitos tomados como indivíduos plenos, sem relações formais, prévias, de posição social, à capacidade

que o instrumento monetário tem de remeter à totalidade social (enunciada); vimos que, para Simmel, essa capacidade torna o dinheiro semelhante, no sentido operativo, ao divino. Mas essa argumentação de Simmel decorre de sua análise do dinheiro na cadeia teleológica, ou dos propósitos. Assim como muitos economistas, Simmel pensa a origem do dinheiro a partir do desejo por bens singulares; mas este é um caso particular da "seqüência de propósitos", em que a ação que visa a um fim aparece como modo de "interação consciente entre sujeito e objeto" (Simmel, 1978, p. 204). Os atos dotados de propósito são aqueles que, em linguagem transdutiva, fazem ressoar um desejo e uma imagem, de modo tal que "o conteúdo, como representação ideal da ação e dos eventos, não tem força; possui apenas validade conceitual e só pode se tornar real na medida em que receba energia real, assim como a justiça e a moral, como idéias, não têm influência até serem adotadas como determinantes da ação por potências reais" (*idem*, p. 205). A relação energética entre sujeito e objeto faz com que "nossa relação com o mundo [possa] ser representada como um arco que passa do sujeito ao objeto, incorpora o objeto e retorna ao sujeito" (*idem*), porque "a ação com propósito envolve o entrelaçamento de nossas energias subjetivas com o mundo objetivo" (*idem*, p. 206). Mas a satisfação dos propósitos *deve* ser mediada, para Simmel, porque uma satisfação imediata não chega a constituir um propósito, ela se basta como instinto. Para ser um propósito, é necessária uma duração e uma ressonância que vêm da distância, do obstáculo, da dificuldade. Na cadeia de objetivos difíceis, por vezes muito distantes, surge o dinheiro como meio.

O dinheiro, como a ferramenta, implica o *acréscimo* de um meio na cadeia teleológica. Seu maior benefício não é aproximar o fim, mas permitir a satisfação de fins mais distantes e difíceis. Ferramentas, instituições, dinheiro, permitem ampliar enormemente a cadeia dos propósitos. Como "ferramenta absoluta" (*idem*, p. 211), o dinheiro permite a ampliação indeterminada da cadeia de propósitos: quanto mais abstrato for o dinheiro, mais fins estarão ao alcance graças a ele. Há nessa abordagem do dinheiro uma tendência à aceleração que remete à aceleração das transações que encontramos em Menger. O dinheiro incorpora uma quantidade indeterminada, possivelmente infinita, de propósitos, como para o austríaco a "mercadoria mais vendável" acelera na direção de se tornar dinheiro porque possibilita uma quantidade indeterminada, possivelmente infinita de trocas.

O ponto crucial da argumentação de Simmel, do ponto de vista desta investigação, é que o caráter abstrato do dinheiro, a tendência ao infinito de seu uso, o fato de não servir a um fim específico, faz com que detê-lo seja mais proveitoso que deter bens; conseqüentemente, aquilo que era meio se torna, ele mesmo, um fim. Cria-se uma relação ambivalente, pela qual os fins (bens que trazem satisfação a desejos e necessidades) se tornam meios para obter aquilo que, a princípio, era seu meio. Este paradoxo do dinheiro é o que conduz Simmel a pensar a analogia entre a moeda e o divino, como vimos. Mas também mostra que, se é possível deduzir o eixo horizontal a partir do eixo vertical – já que cada transação singular precisa ser mediada por um instrumento que remete ao

todo enunciado e à transcendência –, também é possível deduzir o eixo vertical a partir do eixo horizontal. Qualquer instrumento que se torne um meio tão amplo, disseminado e abstrato como o dinheiro terá de se elevar à condição de imagem que remete à transcendência e afirma a presença e validade do todo social enunciado.

Resta, no entanto, que a dupla articulação dos eixos vertical e horizontal ocorre em cada instância do esquema operatório segundo seu próprio desenho, ou seja, as imagens que concretamente aquele sistema emprega para explicitar o fundo e as figuras. Assim, tanto no caso do dinheiro tal como analisado por Simmel quanto no caso de circuitos de dádiva como o Kula, o eixo horizontal (ou campo intra-social) diz respeito, de fato, à satisfação de necessidades concretas dos corpos, e é nesse sentido que as interações entre indivíduos formam aquilo que, na linguagem do materialismo histórico, figura como base, determinante "em última instância" do movimento da história. Mas deve-se frisar que qualquer configuração desse eixo só se constitui, só adquire sentido, só pode ser apreendida como um quadro estável, uma estrutura, até mesmo uma substância, na medida em que cada um de seus pontos realiza as significações contidas pela remissão à transcendência. Assim, a figura subsiste, ressoa como forma e imagem, na medida em que se destaca do fundo, ao mesmo tempo em que o ressalta como fundo. No caso das religiões, um crucifixo, um ostensório, um quipá, um minarete e outros objetos de uso corrente não são as imagens do próprio sagrado, mas remissões a ele, ferramentas de sua operação quotidiana. No caso do poder político, cada brasão, portaria, data cívica etc. remete ao poder sem encarná-lo como rosto. O mesmo vale para os objetos e imagens alienados nas relações bilaterais do eixo horizontal, que carregam consigo o peso da imagem de fundo, abstrata, portadora das significações do eixo vertical.

Porém, não basta constatar o movimento conjunto e duplo dos dois eixos. Do jeito que foram descritos até este ponto, ainda não é possível compreender como se constituem, tampouco como se perpetua sua articulação. De onde vêm as imagens que constituem os sistemas concretos, as arquiteturas do esquema operatório da moeda? Como elas vêm a ser, qual é o processo inventivo que instaura figura e fundo como marcas de modos de existência?

1.3 A esfera de articulação e determinação

A descrição do ritual do Kula, lançada como questão desde Malinowski e Mauss até Strathern e Weiner, permite, no âmbito desta pesquisa, explicitar o caráter ritualístico, no sentido de processual, da afirmação da equivalência por meio da projeção das inequivalências como postuladas, e como forma de fabricar uma relação simétrica mediada pelo símbolo. Ou seja, aquilo que será entendido como equivalente é o ponto de convergência das diferenças irreduzíveis, um limite dos diferenciais de poder, no sentido matemático do termo "limite": o ponto da mais ínfima diferença. A identidade expressa na equivalência, em geral denominada *valor*, é a polarização dos

potenciais em sua duração. Mas a duração só se efetiva na medida dos fluxos polarizados, de modo que deve ser reiterada, reconstruída, periodicamente. A temporalidade implicada pela polarização é, antes de tudo, um ritmo; esse ritmo determina o modo de relação entre o imanente, vida quotidiana, horizontal, e o transcendente, o tempo tanto da mortalidade quanto do imperecível, o enunciado da configuração do corpo social como vivo para além das vidas singulares, e das vidas singulares como vinculadas à configuração que as ultrapassa. Referindo-se aos rituais tupinambá de vingança, por meio da morte ritual de cativos de guerra, Viveiros de Castro (2002) aponta que o duelo cerimonial (a disputa verbal que precedia a morte propriamente dita) era um "grande presente" que não apenas ligava ao passado (como afirmam as interpretações baseadas na noção de religião como *religio*), mas também era "gestação do futuro" (2002, p. 240). A "batalha verbal" consistia em discursos sobre o tempo, lembrando mortes (vinganças) passadas e projetando mortes (vinganças) futuras. Tratava-se de "máquina de produzir [o tempo] e de viajar nele" (*idem*), de modo que "a guerra de vingança tupinambá era a manifestação de uma heteronomia primeira, o reconhecimento de que a heteronomia era a condição da autonomia" (*idem*, p. 241), constituindo assim a verdade enunciada dessas sociedades e sua temporalidade, seu ritmo de vida horizontal e vertical, pois sem a vingança, "sem os inimigos, não haveria mortos, mas tampouco filhos, e nomes, e festas. Assim, não era o resgate da memória dos finados do grupo que estava em jogo, mas a persistência de uma relação com os inimigos" (*idem*). Esta cerimônia exprimira, assim, "uma radical incompletude – uma incompletude radicalmente positiva" (*idem*).

Assim, tais rituais, da vingança tupinambá ao círculo do Kula, do sacrifício bovino grego ao Potlatch, põem em ação tanto a afirmação da totalidade, o ato da configuração do campo social, quanto a tecnicidade da relação entre corpos sociais (grupos) e entre esses e seu território informado (seu mundo). A questão está em saber se esta ritualística, da maneira como está descrita, é excepcional ou efetivamente paradigmática. Por exemplo, no caso dos óbolos da Grécia, até onde pode afirmar a arqueologia, o caráter agonístico está menos claro do que no Kula: a violência está presente, mas sob a forma do sacrifício público, expressando a conexão com os deuses – ou seja, o eixo do fundo, vertical. Não está claro que se possa afirmar que existe a expressão de uma disputa entre clãs, como ocorre no caso do Kula.

No exemplo grego, não se trata de uma "economia da dádiva" (e da contra-dádiva), como em Mauss. O sistema não organiza do mesmo modo a topologia das obrigações, que, no caso das economias da dádiva, diz Mauss, são as de dar, receber e retornar. Isso não significa que não haja algum tipo de compromisso, e de diplomacia, entre os setores mais poderosos da sociedade em questão. No sacrifício está expressa uma obrigação, mas para com um centro corporificado na figura do sagrado, ao contrário do que ocorre no caso melanésio, onde o sagrado está distribuído pelos emblemas dos próprios clãs, que produzem a centralidade por meio do círculo do Kula, como

ocorre com o vento dos ciclones. De um lado, temos o ritual produzindo a centralidade a partir do círculo; de outro, temos o ritual afirmando uma centralidade postulada, como uma linha reta e vertical, que, para seguir na analogia dos ventos, remete à idéia do tornado. Pensando "no centro obscuro", pode-se afirmar que os dois modos de descrever os determinantes do sistema são "casos extremos", ambos modos de relação, e eles mesmos se encontram em "relação de relações". Vemos que a centralidade no círculo do Kula resulta da movimentação do desejo no próprio círculo, e se atesta pelo fato de aparecer, como bloco, na estrutura de valores em operação no resto da arquitetura econômica trobriand, até o Kula. O modelo do óbolo grego apresenta figuras distintas, mas estrutura semelhante. Ao contrário dos Trobriand, uma sociedade tribal baseada em clãs relativamente isolados nas ilhas ao longo do ano, a sociedade grega no período em que surge a moeda de metal cunhada é baseada em cidades-Estados, a célebre "pólis". Essa era a estrutura política sobre a qual os rei lídios detinham poder. Assim, encontra-se na cerimônia do sacrifício do gado, por um lado, a distribuição igualitária da carne, operada de cima para baixo, isto é, dos sacerdotes para a população (em paralelo à reserva de uma porção significativa do animal para holocausto no templo). Os espetos, distribuídos para a população, são idênticos entre si e, guardados, servem posteriormente como unidade de conta e, por extensão, moeda – no sentido do eixo horizontal, da moeda instrumental. Por este ângulo, não está imediatamente visível o estabelecimento agonístico da equivalência, no sentido em que ocorre a disputa em torno das dádivas, no sistema do Kula.

Por outro lado, deve-se levar em conta também que, no âmbito de uma Grécia dividida em cidades-Estado, a constituição da moeda lídia, cunhada a partir do electrum, serviu para pagar mercenários, garantindo a posição da cidade-Estado no concerto das demais cidades, cada qual com seu próprio rei em busca de manter e expandir seus poderes, com a particularidade de que se tratava de um momento em que um império vizinho se expandia e ameaçava o conjunto das cidades. Este aspecto acrescenta algumas dimensões ao problema, o primeiro sendo o fato de que a totalidade afirmada no ritual de holocausto e distribuição da carne não se limita à própria cidade-Estado, mas diz respeito ao sistema conjunto de cidades-Estado gregas. Ao realizar o ritual, do ponto de vista político (e, com ele, diplomático e religioso), os sacerdotes da cidade-Estado a inscrevem na totalidade formada pelo espaço étnico, religioso, político e militar grego, na ausência da totalidade imperial de outros períodos. A formação do exército, com a presença dos mercenários, acena para o caráter belicoso, ao menos agonístico, que podia se estabelecer entre os reis, ainda que sob o abrigo do sistema étnico e religioso da Grécia como um todo⁸⁸. Assim, ambos os exemplos, de contextos sociais muito distintos, ajudam a delinear o terceiro componente do esquema, a esfera articuladora, que se coloca como espaço médio, aberto, entre os dois eixos, instituindo e restaurando o campo polarizado como imagem da totalidade, estabelecendo a simetria necessária ao eixo do instrumento

⁸⁸ Esse abrigo se expressa, por exemplo, em outros rituais, como as Olimpíadas, durante as quais as guerras internas ao mundo grego, entre as cidades-Estado, eram interrompidas.

e validando no cotidiano a referência ao transcendente, marca distintiva do eixo vertical. Este terceiro componente pode ser representado como esfera, mantendo a polaridade entre os outros dois eixos, atraindo para si, centro de produção de equivalência, as virtualidades dos outros dois eixos, tornando-as simétricas. É nesta esfera que se busca a autenticação cosmológica, a afirmação da consistência e da subsistência de uma totalidade significativa (de fundo) à qual pertence aquele coletivo. Observe-se que, para que o eixo vertical possa estar polarizado e efetivamente remeter à transcendência, é preciso que já esteja dada a imagem da autenticação cosmológica, e com ela o enunciado dessa transcendência, ressoando com o desejo disseminado pelo coletivo. Esse enunciado e essa ressonância ocorrem na esfera articuladora, que é o movimento de polarização que posiciona as operações dos outros dois eixos. Na esfera articuladora, as imagens emergem e são preenchidas de significação; esta é a esfera em que se imagina efetivamente; onde a imaginação engendra as imagens que povoam o campo social tanto no eixo vertical quanto no horizontal.

No sistema de Simondon, o tipo de objeto que exerce esse papel na articulação dos modos de existência é o estético. Cabe ao objeto estético estabelecer a simetria entre os modos religioso e técnico, na descrição da última parte do MEOT. Seriam os rituais do Kula e semelhantes essencialmente estéticos? A resposta para esta pergunta está na constatação de que é precisamente nessa esfera dos ritos de produção da equivalência (no sentido de ponto de convergência e criação de simetrias a partir daquilo que é irredutivelmente inequivalente) que ocorre um encontro aberto e indeterminado entre corpos, ainda que muitas vezes intermediado por dispositivos técnicos (algo que se tornará mais relevante no caso da finança). Este encontro aberto envolve uma tomada de forma e também uma descarga afetiva que se manifesta por meio da sensação: aí estão vinculados esperança, medo, antagonismo, delírios, inúmeras instâncias do desejo. Nesse sentido, trata-se do momento, no esquema operatório, mais visivelmente estético. Esse caráter estético é verificável mesmo em sentidos subsidiários do termo: os participantes da disputa de posições e prestígio põem em jogo objetos trabalhados e ricos; vestem-se da maneira mais vistosa, cantam, dançam, proferem palavras de desafio e auto-celebração. Provocar sensações nos rivais e no conjunto do coletivo é uma das atribuições preeminentes desses ritos, de modo que seu caráter agonístico está vinculado intimamente ao caráter estético.

Ilustrando a esfera articuladora por meio de uma analogia técnica, tão cara a Simondon, pode-se identificá-la com um dispositivo (um relé) que modula e distribui a energia e a informação que entram no sistema e que circulam nele. Nos coletivos, tanto a energia quanto a informação estão distribuídos por todo o campo social. A informação é antes de mais nada o desejo, na medida em que diz respeito à possibilidade de ressonância e tomada conjunta de forma entre corpos que agem, percebem, manifestam emoções, experimentam afetos. A energia, por sua vez, é multiforme, é polifásica, envolvendo diversos regimes da *physis*, desde a força dos músculos e nervos até as ditas

forças naturais, além de toda a energia que já está incorporada ao campo social pela técnica, como o maquinário, as instituições, a linguagem. A esfera articuladora é um movimento contínuo que opera a determinação reiterada do modo como essas escalas de energia, em geral, mas não sempre, já operada em outros registros (como a técnica e a política), entrarão em relação.

Aquilo que Mauss denomina *fato social total*, expressão que até hoje se aplica ao dinheiro, com o sentido modificado de "categoria presente em diversas esferas sociais", se refere aos momentos ("instantes fugazes") que determinam e reafirmam a rede de imagens; ou seja, a esfera articuladora. Vê-se, assim, que neste ponto as esferas ou sistemas sociais que tomamos como ponto de partida para análises estruturais e substanciais são indistinguíveis; a formalização dessas esferas, ou seja, sua institucionalização, como econômica, jurídica, política, moral, é posterior. A marcação só conduz à institucionalização, na forma de redes coesas, em etapas posteriores de desfazamento, nas quais a relação entre os sistemas pode aparecer como "fricção". Mas a fricção reflete o caráter alagmático das operações no transindividual, que precede a coesão sistemática. Nos próximos três capítulos, veremos como essa atividade de articulação se manifesta no que concerne à moeda enquanto dinheiro, notadamente na forma da finança global e de sua relação com o poder político.

2. Articulações

O esquema da moeda não age isoladamente; está inserido no conjunto de determinações que polarizam os modos de existência, sobretudo aquelas que, como a moeda, são associadas por via de analogia ao sagrado: lei, linguagem, violência. Emergindo da marcação, o esquema da moeda tem suas raízes no "instante fugaz" do fato social total, assim como outros esquemas sistemáticos, redes de imagens, de determinação no psicossocial. Para poder identificar o esquema operatório da moeda nessa rede institucional, é preciso poder atribuir a intermediação dos três eixos a uma mesma imagem ou conjunto sistemático de imagens e objetos. Essa rede de imagens e objetos opera a satisfação dos compromissos e obrigações marcados por transferências, alienações, diferentemente do poder, que opera por coerção, ou da linguagem, que opera pela expressão, ou da lei, que opera por expressão e coerção. Em seguida, uma vez que o sistema de imagens em questão demonstre operar a relação com a transcendência, a interação horizontal e sua articulação, pela determinação de posições relativas de prestígio e poder, pode-se procurar também como uma determinada configuração concreta do esquema se articula com outros regimes do psicossocial, ou seja, em que outras categorias de imagens e objetos essa configuração se apóia no curso de sua operação. Sob esta luz, a articulação e a diferenciação entre o dinheiro, as flores e outras imagens de satisfação da promessa aparecem transformadas. Há uma desigualdade de potência na capacidade de articular fundo e figuras, sujeitos e meios associados, seus mundos. Aquilo que o dinheiro pode fazer, as flores não podem: crises catastróficas para nações inteiras, e mesmo para o mundo todo, social,

política e economicamente, ocorrem periodicamente, mas só houve uma ocasião em que semelhante crise foi causada por algo relacionado às flores – no caso da bolha das tulipas holandesas de 1636 e 1637; mesmo assim, as flores estavam presentes como instrumentos de mediação de relações essencialmente monetárias, particularmente financeiras.

Mas também há campos de interdição para a atuação do dinheiro. É anátema oferecer dinheiro no lugar de flores em funerais, assim como se depositam flores sobre a tumba do soldado desconhecido, e não somas em dinheiro. Em paralelo, circulam pela internet imagens de cafés em diversos lugares do mundo que cobram preços diferentes para pedidos feitos com ou sem educação, e existem classificações sociais diferentes para indivíduos brasileiros de classe média ou alta que "dão bom-dia ao porteiro" e os que não o fazem. Ainda assim, não é a gentileza que paga o café, nem o cumprimento que justifica a presença do porteiro a cada dia em seu posto. Este poder cabe ao dinheiro, dotado de uma arquitetura muito mais formal, uma operatividade muito mais precisa, uma vez que se apóia na potência do número, e uma articulação muito mais estreita e explícita com as instituições que efetivamente exercem poderes na configuração social da modernidade.

A moeda enquanto dinheiro realiza operações semelhantes às das paleomoedas, e as transações e pagamentos proporcionam, a seu modo, tipos de satisfação e liberação de promessas que não diferem radicalmente de outros modos de encerramento de um intervalo afetivo. Se muitas vezes o pagamento e o exercício de exigências sociais como a gentileza ou a deferência parecem diferir tão radicalmente, é porque a arquitetura da moeda lhe confere, em particular, um exercício de *dinheiro* que se apresenta, à primeira vista, como puramente econômico, como "óleo que facilita as trocas", como mercadoria entre tantas outras, ainda que se possa conceder a esta um caráter privilegiado. Este aspecto, no entanto, não decorre de uma "natureza do dinheiro", de uma substancialidade, mas de um longo processo constitutivo, paralelo à constituição histórica da configuração social em que opera, e das subjetividades que operam com ele e por meio dele. É neste processo constitutivo que o dinheiro aparece, nos termos de Simmel, como meio absolutamente abstrato, que por sua vez torna plenamente individuais os membros do coletivo (ou seja, das *sociedades modernas*): mas a individualização é também uma abstração, uma vez que a individualidade concreta só se pode apreender por meio das ressonâncias com o meio: o indivíduo não é dado *ex ante*, sua constituição é uma polarização com o meio. No caso da abstração infinita do dinheiro e, correlativamente, do indivíduo, o que se apresenta não é um *fait accompli*, mas uma tendência: a moeda enquanto dinheiro, apoiada sobretudo em seu caráter quantitativo, é capaz de *tender à absoluta abstração*, fazendo por sua vez o sujeito (aquele que tem como meio um mundo) também tender à absoluta abstração.

No limite, a configuração social em que prevalece o esquema operatório da moeda enquanto dinheiro conduz à dissolução do esquema como cognoscível (seu apagamento) e à dissolução de

toda concretude para a singularidade dos sujeitos, permitindo que se tome como ponto de partida de toda análise o ente abstrato e vazio que recebe o nome de indivíduo. No entanto, o esquema operatório persiste na operação da moeda enquanto dinheiro, mesmo se a teoria o escamoteia. Muito de sua potência de determinação pode ser transferido para outras imagens, a começar pelas paleomonetárias: flores, fórmulas de gentileza, cédulas marcadas, contas bancárias distinguidas no sentido de Zelizer; e também para outros regimes institucionais: legislação, religiosidade, governos.

O institucionalismo monetário, examinado no próximo capítulo, explora os diferentes eixos listados acima em seu esforço de entendimento global da moeda, bem como sua articulação com outros regimes. Assim, temos que o dinheiro concentra a sensação da duração e da transcendência tanto por meio de seu curso legal, garantido por um Estado que atravessa gerações, quanto por sua função de portar as dívidas, ou seja, os compromissos e ameaças do espaçamento no tempo. Mais importante, porém, é reconhecer que a esfera articuladora, onde se determinam as posições relativas de prestígio e poder, segue sendo o "centro obscuro" da operatividade do dinheiro, mesmo com todo o esforço de pensá-lo como mero signo de um poder de obter mercadorias.

Os fluxos regulares da grande finança contêm todas as tensões da relação entre credores e devedores, uma relação agonística. Aí se encontram todas as *sensações*, ou seja, os encontros entre desejo e mundo, que fazem do eixo de articulação uma instância estética, moduladora do desejo no campo social. A tomada de risco é um gesto estético, tanto quanto é econômico, e só é econômico na medida em que ativa o desejo de não perder e o de ganhar: o medo e a esperança. Os instantes que se seguem quase imediatamente à eclosão de uma crise financeira são aqueles que mais claramente revelam esse aspecto estético: ondas de falências, suicídios de milionários, referências na imprensa ao caos e à perdição remetem às derrotas que Weiner descreve ao falar do Kula a partir da autenticação cosmológica. Quando Harvey Cox (1999) percebe na imprensa financeira um modo de expressão tipicamente religioso, está expressando o caráter místico e estético que cerca o dia-a-dia financeiro, um dia-a-dia que determina posições relativas de prestígio e poder. Quando um grande investidor falha em seus compromissos, o cerne de sua falha está na autenticação cosmológica que não ocorreu. Quando o *deus ex machina* estatal atua, resgatando grandes bancos falidos (*bailout*), está operando uma afirmação de autenticação cosmológica quando os demais atores se tornaram mudos a respeito da ordem do cosmo, da justificação para os demais eixos: sentimos que somos, mas de fato somos eternos? E como nos relacionamos entre nós? Os dois eixos estão congelados, a esfera articuladora parou de funcionar. O *deus ex machina*, entidade inalienável e vertical por excelência, repõe o ciclo em movimento, abrindo o caminho para novas articulações.

Ingham (2004) explora a relação tensa e indissociável entre Estado e comunidade financeira e mercantil ao delinear a história da constituição do dinheiro contemporâneo, característico da era capitalista e fundado sobre o crédito – mas sempre circulando em torno do poder de taxaço e

emissão a cargo do Estado. Esta relação é tensa porque o interesse do Estado (ou seja, o modo como a burocracia e os controladores do aparelho estatal adquirem e garantem seu poder e prestígio) não coincide com o interesse da classe emissora de crédito privado. É indissociável porque nenhum dos dois lados é capaz, por si só, de garantir a permanência do sistema polarizado em torno da fixidez da dívida vertical e da multiplicação de modos bilaterais de interação. A relação hierárquica também se desdobra: por um lado, a relação das classes mercantis e financeiras com o conjunto da população por meio dos mercados propriamente dito; por outro, a relação do Estado com a mesma população, por meio da taxação. Esses dois ciclos mantêm a coesão do esquema operatório da moeda e, por meio dele, da configuração social enquanto economia. Assim, o dinheiro de crédito articula as vertentes do esquema por meio da relação constante e ciclicamente relançada entre dois pólos de poder, e sua estrutura institucional "consiste em relações trilaterais de credor/devedor, entre Estado, rentistas e contribuintes, que são mediadas e reproduzidas por um banco público, uma administração burocrática eficiente a um parlamento robusto" (Ingham, 2004, p. 131). Estes atores descrevem, de modo geral, um sistema de distribuição de potências no campo social, cujas resultantes concretas são realizadas por meio das imagens em que se distribui o esquema monetário.

No que tange à moeda enquanto dinheiro, o que resta explorar é a relação de determinações para a atividade dos corpos na relação com o mundo. Pensando em termos de dinheiro, associamos a moeda a produção, consumo, trabalho, troca mercantil. Esses termos são introduzidos, no entanto, como categorias anistóricas, embora todas designem modos de atividade cujas manifestações concretas são determinadas e impregnadas de significação. A noção de produção se refere à atividade cujo resultado é o objeto útil, no sentido de responder a necessidades ou anseios de indivíduos ou grupos. Mas a atividade dificilmente se determina por ser produção, e mesmo pelo que produz. Ela se insere no conjunto das atividades que constituem a vida quotidiana, individual e de grupo, seu caráter produtivo decorrendo dessa inserção. Para que a produção seja uma categoria autônoma, sobretudo no sentido moderno do termo, como atividade regular, calculada, discreta e passível de ser considerada abstratamente ou no agregado (como na noção de oferta agregada), é necessária uma determinação que isole este aspecto da atividade. O mesmo vale para o trabalho, que denomina a atividade em que os corpos despendem energia e tempo na constituição dos modos de vida. Também o trabalho se insere na multiplicidade das determinações da vida coletiva, mas se torna categoria à parte, seja como trabalho escravo, assalariado, administrativo, precário ou outro, por meio de alguma determinação particular que define sua forma concreta. Assim é, também, para o objeto entendido como bem ou mercadoria, ou para o proveito desses bens como consumo. A moeda opera nessas determinações, expressando sua potência de marcação, que, no campo psicossocial, é uma potência de subjetivação. A ação para constituir a vida quotidiana pode ser determinada como trabalhar para produzir e produzir para consumir; mas esta determinação decorre

das imagens que façam ressoar dessa maneira a atividade. Uma empresa precisa se financiar, ter acesso ao dinheiro, para produzir, de modo que, como se costuma dizer, o dinheiro *permite* a produção; mas não seria também o esquema operatório da moeda enquanto dinheiro, com seus circuitos de dívida, crédito e taxaço, que determinam a atividade coletiva como produção? Não seriam esses mesmos circuitos que determinam a atividade individual como trabalho assalariado, regular, periódico, do mesmo modo como a coerção legal determina essa mesma atividade como trabalho escravo, o corpo como propriedade do senhor? O dinheiro, assim, opera como incentivo para a realização do trabalho ou como imagem de determinação da atividade como trabalho? Estas questões orientam a terceira parte deste estudo.

Conclusão: a moeda no ciclo da imagem

Se o esquema operatório envolve diversas fases da tecnicidade, nos termos de Simondon, a partir da marcação, tanto como fundo (religiosidade) quanto como figura (tecnicidade), passando pelo domínio da articulação (estética), então como se situa, ao certo, a moeda no interior do ciclo genético da imagem? Ora, a moeda não é um objeto fechado e unívoco, mas toda uma arquitetura de operações e, por isso, convoca diversas etapas do ciclo. Assim, na mão ou na conta bancária, a moeda é praticamente um objeto, como percebem as mais vulgares leituras do fenômeno monetário, e muitas vezes, efetivamente, é concretizada em objetos.)Note-se que o objeto, ele mesmo, é secundário na determinação da operação, uma vez que mesmo o ouro, bruto, na ausência do campo de outras imagens e corpos que lhe confirmam a significação de dinheiro, valor, poder de compra, influência, é só um pedaço de metal brilhante.) Como preço, abstrata, a moeda é imagem de antecipação, já que ressoa no sujeito como possibilidade de tomar tal ou tal atitude em resposta ao estímulo perceptivo do preço. Na forma da divisa, como uma moeda nacional, estrangeira ou complementar, é imagem-símbolo, evocando formas da hierarquia, do poder, da confiança ética.

O esquema operatório se organiza, afinal, em rede, em arquitetura, mobilizando diferentes estágios do ciclo, envolvendo diferentes graus de precisão e de inserção com a atividade corporal, ressoando com tomadas de forma técnicas, culturais, afetivas. Assim, mesmo os gestos que são determinados pela moeda, mas não são diretamente gestos monetários, como o trabalho na máquina, que visa ao salário mas não é o próprio salário, e são gestos corporais, esquemas determinados, repetidos, dizem respeito ao ciclo da imagem em referência à moeda. Ao mesmo tempo, ao pensar a moeda a partir de uma filosofia da técnica como a de Simondon, é preciso se perguntar: trata-se de pensar a moeda como uma máquina? Não: trata-se de pensar a moeda como dispositivo técnico, a máquina também sendo dispositivo técnico; mas a máquina é elemento de sistema, enquanto a moeda opera como sistema. Ela contém seus próprios elementos, como o instrumento monetário hegemônico, os ativos monetizados, os meios de pagamento etc. A tecnicidade da moeda é como a

tecnicidade das instituições, operando pela distribuição polarizada das imagens.

Retornemos àquelas duas analogias extremas em torno da moeda: de um lado, a comparação de sua atuação e seu sentido com o sagrado ou divino; de outro, seu apagamento, em que ela é reduzida a instrumento e considerada uma ilusão ou um véu. Se a moeda está ao lado da lei, da linguagem e da violência política (*Gewalt*) no rol de instituições que se vêem comparadas ao divino, há vários motivos: 1) sua universalidade, como já apontara Mauss: em qualquer sociedade, uma imagem correspondente ao esquema operatório pode ser identificada; 2) seu poder de marcação e determinação de esquematismos corporais e categorias de grupo; 3) sua justificação com referência ao transcendente, vinculando-se àquilo que antecede e àquilo que sobrevive ao coletivo; 4) sua disseminação em pequena escala por todo o campo social. A moeda compartilha todas essas características com as demais categorias, além de atravessar, em sua própria operação, a operação dessas outras categorias, em diversos momentos. De fato, essas categorias interagem constantemente, constituindo a cada vez um fato social total.

Em todas as suas dimensões, o esquema operatório da moeda dá forma a uma distribuição polarizada das posições de prestígio e poder, que organiza por sua vez a distribuição das riquezas, forma corporificada das potências ativas dos corpos. Principalmente na forma de dinheiro, mas em certa medida em todas as dimensões, a marcação pelo número é um traço distintivo central da moeda, uma vez que a reciprocidade que ela introduz traz consigo um grau de proporção. Mas a particularidade do esquema da moeda, em relação a seus pares, é seu modo de relação com a marcação enquanto promessa, compromisso, obrigação. A abertura da temporalidade implicada pela norma de reembolso ou pelo relançamento do ciclo das dádivas determina a atividade e os comportamentos no campo social de um modo que é propriamente monetário, ainda que se apóie em dispositivos legais, estruturas lingüísticas e manifestações da violência coercitiva, oficial. A moeda implica a abertura e fechamento de ciclos que requerem uma distribuição horizontal que não está presente no exercício do poder coercitivo ou da lei. A moeda implica uma transferência com alienação da imagem que não está presente no uso da linguagem. A satisfação de obrigações e, por meio delas, de necessidades, orientações do desejo, se dá por meio de transferências e alienações que prefiguram aquilo que, com o desenrolar dos sistemas, figura como econômico; mas esses gestos de transferência são contrapontos da mesma projeção de autenticação cosmológica que conduz à acumulação e à especulação. Assim, a identidade como equivalência que figura no cerne do esquema operatório da moeda, como seu traço definidor, constitui, mais propriamente, uma polarização pela simetria, ao passo que, em outros esquemas, a simetria é secundária ou inexistente.

É nesta particularidade que se insere a segunda analogia, a moeda meramente instrumental, numerário para uma economia real, portadora de uma ilusão de riqueza, facilitadora ou adulteradora do escambo. Ora, esta analogia é direcionada especificamente à moeda enquanto dinheiro; ainda

que possa ser traçada historicamente até os escritos de Aristóteles, é uma crença eminentemente moderna (cap. 10). Ela toma a sociação como dada, ofuscando a operação do esquema da moeda, de modo que somente as outras três categorias figuram como responsáveis por ela. No entanto, dentre as conclusões que podem ser tiradas do que foi dito até este ponto, a mais relevante é provavelmente a de que a moeda (enquanto dinheiro) não é um instrumento que permite, facilita ou organiza a produção, o trabalho e o consumo, mas é a imagem que exige e determina a atividade como produção, trabalho e consumo. O significante que a moeda enquanto dinheiro porta é o da exigência de agir *enquanto produção* e *enquanto trabalho*. As implicações dessa potência concretizada por meio da imagem da moeda serão exploradas na terceira parte desta investigação.

Este é o motivo pelo qual, em Deleuze e Guattari, a passagem da codificação e da sobrecodificação (despótica, imperial) à axiomática do capitalismo é operada em grande medida pela moeda (daí a injunção de Deleuze: é preciso renovar a teoria da moeda como o fez Marx). As demais categorias atuam, certamente: o trabalho servil, escravo ou industrial têm suas formas determinadas também, em boa parte, pela legislação correspondente, pela coerção que a violência introduz, pelas condições de enunciação que os naturalizam. A descrição do esquema operatório da moeda realizada neste capítulo resulta das questões levantadas em toda esta segunda parte, a partir do diálogo com conceitos derivados de antropólogos, sociólogos, historiadores e economistas. Esses conceitos foram articulados por meio da confrontação com a filosofia transdutiva e psicossocial de Simondon. Na terceira parte, composta por três capítulos, a tarefa será examinar como esse esquema se relaciona com a modalidade de esquema operatório que conhecemos mais de perto, e que mais influencia nossos modos de vida, qual seja, a moeda enquanto dinheiro, particularmente na arquitetura do capitalismo global.

Grande parte desse exame estará fundado sobre os trabalhos do institucionalismo monetário, objeto do capítulo 8. Os autores reunidos sob essa denominação investigam a moeda em suas múltiplas dimensões – como vimos na leitura de Servet – e os problemas que levantam tiveram grande influência na busca pelo esquematismo operatório realizada até esta altura da pesquisa. O capítulo 9 procede a uma leitura do pensamento econômico de Marx a partir dos esquematismo operatório da moeda. Marx é um autor indispensável a qualquer investigação da moeda, uma vez que seu modo de entender a teoria do valor-trabalho, mais rico e profundo do que o de seus predecessores, é indissociável de sua compreensão da moeda. Marx também é um autor que pensa o trabalho e o valor em relação com o corpo, o social, a terra e a técnica, de modo que seus conceitos, confrontados com o pensamento de Simondon, introduzem caminhos fecundos. O capítulo 11 se destina a compreender a trajetória do conceito de moeda nas reflexões de economistas e seus antecessores. É uma trajetória de desaparecimento, escamoteamento e, muitas vezes, mistificação.

Parte III

A moeda enquanto dinheiro

Capítulo 8

Institucionalismo Monetário

Capítulo 9

Marx, dinheiro e corpo

Capítulo 10

Teoria econômica e o apagamento da moeda

Capítulo 8: Institucionalismo Monetário

Este capítulo é dedicado a uma única escola: o institucionalismo monetário⁸⁹. A rigor, não se trata de uma escola propriamente dita, uma vez que os pesquisadores a ela vinculados não seguem rigorosamente a mesma linha e, embora desenvolvam suas pesquisas em torno da moeda há mais de 30 anos, só a partir de 2016 passaram a designar seus trabalhos por esse termo. A heterogeneidade das pesquisas conduzidas pelos autores, alguns já trabalhados em capítulos anteriores (como Servet, Malamoud, Thiveaud), é uma fonte da riqueza dessa escola, ainda que seu núcleo de atuação seja uma teoria econômica heterodoxa, em torno de atores como Michel Aglietta, André Orléan, Bruno Théret e outros. A abrangência dos trabalhos ligados à escola institucionalista corresponde em boa medida às intenções declaradas desta investigação, já que as diversas dimensões do problema monetário evocadas nos capítulos anteriores são abarcadas em obras como a de Marie Cuillerai (filósofa), Jérôme Blanc (sociólogo) e outros. Embora o cerne das problemáticas esteja na moeda como dinheiro, com suas crises e a relação entre economia, poder e sociedade, grande atenção é dedicada à invenção monetária, sobretudo por meio de moedas sociais, paralelas e complementares. O tema das paleomoedas, por sua vez, é abordado sobretudo como fonte para alguns dos principais conceitos envolvidos na definição da moeda, sua essência e sua gênese.

A concepção hegemônica da moeda em economia é um dos alvos centrais das críticas dessa escola. No entanto, a pluralidade de recursos convocados é articulada não somente pelo desejo comum de contraposição à economia, mas também pela ênfase na moeda como instituição, "relação social de ordem superior, cuja complexidade não pode ser integralmente apreendida no quadro de uma abordagem unidisciplinar" (V.A., 2016, p. 8), como afirmam Alary, Blanc e Desmedt na introdução a uma coletânea de textos ligados ao institucionalismo monetário, lançada em 2016. De fato, a escola francesa tem inclinação a enfatizar o holismo social, opondo-se ao individualismo metodológico dominante em economia (Caillé, 2002). O holismo é um ponto de divergência entre o institucionalismo monetário e esta investigação. Ainda assim, a partir da amplitude e da abordagem holista, o institucionalismo monetário oferece elementos para a constituição de um pensamento da moeda que seja transdutivo, alagmático e ontogenético. Há em suas teses uma teoria da gênese psicossocial da moeda com a qual se pode estabelecer um diálogo em que há convergências e divergências, por ser uma teoria fundada no desejo e que envolve a tomada de forma. Em seguida, os autores desenvolvem a teoria da estrutura abstrata da arquitetura monetária, destinada a pensar a moeda enquanto dinheiro, mas que pode ser abstraída para incorporar o esquema operatório como um todo. O terceiro ponto a extrair do institucionalismo monetário é uma proposta de explicação para as crises de origem monetária, que dá subsídios para analisar o modo de pensar dos

⁸⁹ A denominação foi criada em 2016, por ocasião de um congresso em Lyon. O título por extenso é Institucionalismo Monetário Francófono (IMF), embora o grupo de pesquisadores inclua autores que escrevem em diversos idiomas.

economistas. Por fim, também se encontram nesses trabalhos fundamentos para a análise de moedas sociais, comunitárias, complementares, digitais, enquanto manifestações da invenção monetária.

Desde 1982, com a publicação de *A Violência da Moeda*, de Aglietta e Orléan, o edifício conceitual dos institucionalistas monetários atravessou um processo evolutivo. A inspiração filosófica da obra de 1982 é o pensamento de René Girard, que, em livros como *A Violência e o Sagrado* (1974), pensa o divino a partir do sacrifício, como o ato pelo qual uma humanidade que precisa preencher seu desejo com o desejo dos demais expurga a violência implicada na captura do outro. Hoje, os pilares desse edifício constituem o que Théret (2009) denominou o "tripé da moeda". O conceito de moeda se assenta, para esses autores, em três conceitos: dívida (sobretudo com a noção de "dívida de vida"), soberania e confiança. Examinando esses alicerces, pode-se distinguir como as análises institucionalistas enfrentam os temas tratados nos capítulos anteriores, como a marcação, a polarização, tomada de forma, o compromisso, a promessa, os códigos e a axiomática capitalista, a dádiva, as hierarquias, o caráter estético e agonístico das interações determinantes para o esquema operatório da moeda.

Os economistas que, no início dos anos 80, puseram a moeda no centro das reflexões são herdeiros de uma corrente de pensamento econômico francesa com grande repercussão na década de 1970, a *escola da regulação*, em que se destacam autores como Robert Boyer, Jean Cartelier, Carlo Benetti e Alain Lipietz. Essa escola tem parentesco com o institucionalismo (no sentido amplo, de Commons, Coase, Williamson e Hodgson), conseguindo demonstrar que diferentes arranjos institucionais conduzem a diferentes resultados, mesmo se as políticas econômicas adotadas por dois países ou regiões forem as mesmas. Os regulacionistas, inspirados em Marx e Keynes, argumentam também que os regimes de acumulação no capitalismo se transformam ao longo do tempo, reagindo a diferentes condições do sistema produtivo. A teoria da regulação distingue cinco estruturas institucionais determinantes do modo de funcionamento de um regime de acumulação. São eles: o mercado, com seus arranjos legais e institucionais; a relação salarial, típica do capitalismo, em que os meios de produção não pertencem a quem realiza trabalho; a concorrência, que pode ser mais livre ou mais restrita (oligopolística, monopolista etc.); a economia internacional, cujos arranjos institucionais e legais exercem forte poder de determinação sobre as economias nacionais; e o sistema monetário, que regula os pagamentos e sustenta o crédito. A transição da teoria da regulação com cinco itens para o institucionalismo monetário é reveladora do poder que este último item carrega.

Além do já mencionado *A Violência da Moeda*, editado no Brasil ainda em 1982 pela editora Brasiliense e hoje fora de catálogo, Aglietta e Orléan publicaram também, em 2002, *A Moeda Entre Violência e Confiança*, que jamais teve edição no Brasil. As duas obras têm entre seus méritos o de investigar a fundo, e de maneira operatória, a analogia técnica entre o dinheiro e o

divino. Os autores também convocam, de maneira pertinente e estruturada, temas afetivos, mais especificamente o desejo, a violência e a confiança; este último conceito, por sua vez, é objeto de uma investigação aprofundada, que resulta na distinção entre três formas da confiança, a metódica, a hierárquica e a ética. Outro mérito é a descrição do modo como a moeda estrutura, isto é, integra modos de diferenças sociais, dando forma a significações e organizando os processos econômicos entre a verticalidade da instituição e a horizontalidade do que denominam "trocas mercantis".

Entre os dois lançamentos, foi realizado um seminário interdisciplinar em 1995 que resultou na edição de *La Monnaie Souveraine*, de 1998. Este é o momento em que emerge a questão da dívida de vida, revelando que o estudo da moeda exigia um contato mais próximo com realidades distantes da sociedade capitalista. Daí a intervenção de autores como Malamoud e Coppet, que trazem à tona a relação entre os instrumentos liberatórios e os deveres advindos do pertencimento a uma configuração social institucionalizada. Esta publicação gerou debates acalorados, sobretudo na edição 163 da revista *L'Homme* (2002). Coordenada por Stéphane Breton, a edição traz artigos de Orléan, Breton e diversos antropólogos, tratando de formas monetárias em diferentes sociedades. Caillé assina a resenha de *La Monnaie Souveraine*, negando que a "dívida de vida" seja uma invariante nas sociedades, ao contrário da dádiva. Segundo Aglietta e Orléan, as intervenções no colóquio de 1995 e as críticas à introdução da dívida de vida motivaram a revisão das teorias de 1982, e o resultado é *La Monnaie entre Violence et Confiance*, de 2002.

Entre os dois livros de Aglietta e Orléan pode-se observar uma tendência que ganharia corpo nas publicações seguintes: a diminuição do peso do conceito de violência na teoria da gênese do dinheiro. A noção de confiança, que toma corpo nos espaços que as reflexões sobre a violência vão deixando vazios, também é de cunho afetivo, e se contrapõe à noção política de *soberania*. Com efeito, nas obras que cada autor publicou nesta década com a síntese de seus trabalhos, *L'Empire de la Valeur* (Orléan, 2011) e *La Monnaie Entre Dettes et Souveraineté* (Aglietta, 2016), a violência é deixada subentendida. Em ambos os textos, a moeda é pensada a partir de um comportamento mimético já absorvido pela estrutura de mercado, o que implica que o trabalho afetivo, envolvendo a dívida, a confiança e a soberania, é prévio. Nesse período, outros trabalhos foram publicados sob a égide do institucionalismo monetário. Théret editou *A Moeda Desvendada Por Suas Crises* (2008), que examina episódios da história antiga, clássica e moderna. Cuillerai investigou as bases do que seria a "comunidade monetária" em *La communauté monétaire, prolégomènes a une philosophie de l'argent* (2001) e propôs em *Spéculation, éthique, confiance* (2009) uma interpretação dos vínculos de confiança e socialização a partir da instituição monetária e da prática financeira. Blanc propõe uma tipologia das formas múltiplas que a moeda pode assumir para além de sua denominação soberana central em *Les Monnaies Parallèles; Unité et Diversité du Fait Monétaire* (2001); e, em parceria com Ludovic Desmedt, organizou uma obra sobre as controvérsias que regeram as

reformas monetárias no período de ascensão do sistema capitalista. O ano de 2016 marcou um ponto importante na trajetória do institucionalismo monetário, com a realização do primeiro colóquio internacional dedicado especificamente a essa corrente teórica, em Lyon, no mês de junho. No mesmo ano, foi lançada a coletânea *Théories Françaises de la Monnaie*, editado por Thérét, Blanc, Desmedt e Alary. Diversos pesquisadores ligados ao institucionalismo monetário se dedicam atualmente a estudar e promover iniciativas de moedas territoriais e complementares.

Aglietta e Orléan principiam sua investigação com o problema da coesão social numa coletividade fundada meramente na troca entre indivíduos e, mais adiante, na divisão do trabalho. Uma das motivações dos escritos econômicos de Adam Smith era esse problema de coesão: uma unidade produtiva (fábrica de alfinetes) possui um comando central que atribui a cada um seu papel e determina as quantidades e os ritmos para cada uma das partes; na ausência de um comando central ou das corporações de ofício, o que poderia determinar a coordenação num "universo em que a produção material é responsabilidade de uma multiplicidade de agentes com *a priori* uma autonomia absoluta de decisão"? (Aglietta e Orléan, 1984, p. 3). As respostas dos economistas são conhecidas. O mecanismo de preço exerce esse papel, sinalizando os incentivos para aumentos e diminuições de produção, em processo exclusivamente horizontal, embora reticular. A teoria do sinal-preço, desenvolvida por Friedrich Hayek no artigo "The Use of Knowledge in Society" (1945), tem a mesma finalidade: o sistema de preços fornece uma sinalização à qual os agentes podem se adaptar. Daí o anúncio de que pôr o foco na moeda implica pensar a "sociedade mercantil" como organização hierárquica, em vez de estrutura horizontal, e com a relação monetária como "nível superior", graças ao qual "a totalidade social adquire sua unidade". Assim, "não é pela problemática coerência das avaliações privadas que a comunidade mercantil se funda, mas no aceite das avaliações convencionais contidas na relação monetária (*rapport monétaire*)" (Aglietta e Orléan, 1984, p. 4). Como consequência, "o preço não é a mobilização de uma realidade que o precede, mas o efeito nas atividades produtivas da atração monetária", e "a comensurabilidade dos objetos não tem por fundamento uma homogeneidade implícita; ela é uma forma transitória, instável, promovida pelas representações monetárias" (*idem*).

Em sua tese sobre a comunidade monetária, Cuillerai retorna ao problema da coesão de sociedades mercantis, lembrando que esse problema clássico da economia política reaparece a cada momento de crise monetária. A pergunta se resume assim: como a moeda proporciona uma coesão, especificamente fundada sobre relações interpessoais, e que, nas descrições básicas da teoria econômica, são sobretudo relações com dois termos? Desde Hobbes, o problema da coesão com base em contratos é de difícil resolução, levando o filósofo inglês a postular um garantidor quase onipotente, o Leviatã, e que absorve inteiramente em si a perspectiva de guerra, constante e disseminada no estado de natureza. Figuras semelhantes reaparecem no comissário de mercado

walrasiano, no matador de aluguel da teoria dos jogos (Orléan, 1994), e hoje transparece na crença de que a automatização de sistemas de contratos digitais permitirá coordenar a economia sem participação humana direta. Cuillerai apresenta o problema a partir de uma das tentativas de resolução, o novo institucionalismo, de Oliver Williamson e Douglass North, que aponta os custos de transação como patamar definidor dos domínios em que o mercado é ou deixa de ser a "solução ótima para satisfazer o interesse dos agentes econômicos". O institucionalismo, desde Coase, considera que a firma (empresa) nasce desse problema, isto é, tem origem em relações estritamente mercantis. Assim, como coloca a filósofa, "[a] organização coletiva se torna um elemento de análise progressivamente e paralelamente integrado aos princípios individualistas da teoria ortodoxa" (Cuillerai, 2001, p. 48). A introdução da empresa mantém o quadro metodológico dos agentes individuais, explicando assim a criação de firmas e outras instituições de vulto.

Mas mesmo o institucionalismo mais cauteloso não pode evitar algumas questões espinhosas. Afinal, nada de novo surge dessas instituições, que seja capaz de abalar o modelo, tendo introduzido um ator mais complexo? Não aparece, como por mágica, um terceiro elemento na análise, que deveria ser introduzido nos modelos com modos de determinação próprios, além dos indivíduos e do mercado como um todo? Se as relações internas à empresa não são organizadas de modo especificamente mercantil, já que ocorre um grau significativo de colaboração e comando no interior das firmas, irredutíveis à maximização individual, não entra pela janela a existência de comportamentos não maximizadores em qualquer cenário, inclusive o do mercado? Postas estas questões, é possível sustentar a formação de instituições como as empresas sem introduzir na análise dos mercados um modo de determinação que não se permite interpretar como comercial, pertencendo antes à política? Os custos de transação que se revelam no decorrer dos encontros mercantis não podem levar o economista institucional a derivar logicamente a emergência de uma figura central a partir do mercado? O mercado descentralizado não seria, paradoxalmente e ainda que por etapas, produtor de autoridade central? Esses problemas aparecem, de um modo ou de outro, na análise institucional da moeda como operadora de soberania.

Todas essas características fazem da escola francesa a mais fecunda investigação da moeda como dinheiro e a que mais responde aos problemas levantados a partir de Simondon – os da técnica, desejo, significação, categorização, imagem, grupos. Em graus diversos, encontram-se nas teses do institucionalismo monetário o conjunto dos componentes do esquema operatório da moeda, embora em perspectiva que não é operatória, nem processual, nem transdutiva. Com efeito, os autores demonstram que a determinação das formas na organização social fundada sobre a troca depende da moeda, organizada numa arquitetura geral, que assume forma triádica, em torno dos conceitos de *sistema fracionário*, *sistema homogêneo* e *sistema hierárquico* – mas a articulação entre esses sistemas tem muito a ganhar com um pensamento da tomada de forma. A leitura crítica

que se segue visa identificar as convergências e divergências entre as formulações desse conjunto de autores e o que foi deduzido do esquema operatório da moeda *em geral* nos últimos capítulos. Este capítulo contém, portanto, o principal da compreensão do esquema operatório em relação à moeda enquanto dinheiro, a ser enriquecida no capítulo seguinte pela confrontação com Marx.

O institucionalismo monetário reconhece na moeda uma *ambivalência*, resultando do fato de que, de um lado, é posse privada e, de outro, é ente social. Ela realiza de modo tenso, até mesmo contraditório, um vínculo entre a determinação individual (detentor de moeda e de riqueza) e a determinação coletiva (sentido da soberania mercantil e da riqueza). A problemática da moeda enquanto instituição e "princípio de soberania" (Aglietta e Orléan, 1984, p. 2) se desenvolve no campo dessa ambivalência, que se desdobra em outra ambivalência igualmente enigmática: "[d]e um lado, a confiança coletiva na moeda é promessa de harmonia nas trocas; de outro, o poder do dinheiro provoca crises que são fatores de desordem no conjunto da economia" (*idem*, 2002, p. 103). Porém, vimos com Simondon que é justamente a tensão do objeto ou imagem que o torna comunicador, membrana entre duas ordens de grandeza, a intra-individual e a coletiva: o termo *ambivalência* recobre uma disparação resolvida nessa imagem. Esta é a questão que surge em filigrana quando, como tantos antes deles, a começar por Aristóteles e Marx, Aglietta e Orléan recorrem a uma analogia biológica para exprimir a ambivalência da moeda: "se, na troca, a moeda é signo de vida, sua busca na acumulação de tesouros é mortífera, congela o movimento econômico. Para que a circulação de mercadorias ocorra sem soluços, é preciso que o entesouramento seja controlado e não conheça grandes variações" (*idem*, p. 113). A capacidade de comunicação da moeda está, portanto, no meio-termo entre garantir o poder individual expresso na riqueza e garantir a operatividade coletiva expressa na dita "economia real".

A segunda divergência decorre da primeira. Os mercadores (*individus marchands*) são muitas vezes tomados substancialmente, como pontos de partida, embora a "ordem mercadora" seja fundada pela moeda. Em certas passagens, são *esses indivíduos* que desejam, e desejam *obter*, e desejam obter *mercadorias*. Nessas passagens, não está em questão a *tomada de forma* dos desejos. Em outras, sobretudo da obra de 2002, lemos, durante críticas às teorias hegemônicas em economia, a idéia oposta: que além da *ordem mercantil*, também o *sujeito mercantil* é engendrado, como tal, pela moeda. "A moeda engendra os sujeitos econômicos particulares porque lhes é radicalmente diferente. Pela mediação da moeda, os sujeitos mantêm relações com o que não é eles, com o *social enquanto instituição*" (Aglietta e Orléan, 2002, p. 19). Por isso, para produzir uma teoria pertinente da moeda é preciso reconhecer "nessa coisa misteriosa o processo de socialização por excelência nas sociedades mercantis" (*idem*, p. 18). Há uma flutuação conceitual: por vezes, notadamente nos momentos de argumentação teórica, a moeda é fundadora da ordem mercantil a partir de

mercadores que a precedem. Por outras, sobretudo na abordagem histórica⁹⁰, dentro da ordem mercantil a moeda é fundadora da subjetividade dos mercadores (enquanto sujeitos econômicos).

Se esses dois movimentos explicativos parecem divergir entre si, pensar de modo transdutivo revela que a ambiguidade não é aparente: é real, e mesmo necessária. O dinheiro, com o sistema técnico em que opera (sua arquitetura), é eixo de uma relação pela qual um modo de atividade no mundo "mercantil" se dissemina no coletivo, enquanto um modo de conceber-se como "mercador" se estabelece nos indivíduos psíquicos, e ainda um terceiro elemento entra no quadro: o objeto não humano que assume a operatividade de uma "mercadoria". Os momentos em que os mercadores são tomados substancialmente são aqueles em que as operações do esquema monetário são lidas como já estabelecidas, segundo as determinações que obtêm em determinada arquitetura.

Tanto quanto as semelhanças, as diferenças conceituais são reveladoras e incentivam a conduzir adiante a investigação. Assim, ao recorrer à teoria da violência mimética de Girard para embasar a argumentação em torno da exclusão de um bem em particular do universo das mercadorias para tornar-se ao mesmo tempo maldito e sagrado, os autores tratam de partida de indivíduos nucleares, bem como de mercadorias discretas, enquanto uma leitura transdutiva busca nesse raciocínio um processo energético de significação de sujeitos, personalidades de grupo, espelhado no processo energético de significação dos objetos enquanto carregados do sentido de mercadoria. A riqueza que os autores encontram na obra de Girard está em pensar "a partir de uma multidão indiferenciada, em estado de pânico, sem postular outras significações sociais que não sua luta pela existência" (Aglietta e Orléan, 2002, p. 85); mas esse estado "inicial" é posto sob o signo do "estado de natureza" característico de filosofias dos séculos XVII e XVIII, encontrável notadamente em Hobbes, Spinoza e Rousseau, mas também associado à doutrina jurídica do *jusnaturalismo*. Trata-se de um estado de liberdade e desamparo, e também um fantasma que ronda toda organização social, quando ela se defronta com a possibilidade de falhar.

Mas outra via parece mais fecunda, mais próxima da noção de fases da cultura. Não há estado pensável que já não envolva a articulação estreita entre corpos e territórios, marcada pela fabricação de artefatos e o preenchimento do real com significações. Se a falha de uma estrutura social até então estável provoca a disseminação de violências (como na derrocada de impérios), isso não implica que seja um período sem significações: ainda que como rastro, as significações estão presentes. O que está ausente é o eixo vertical, apoiado na postulação da imagem de transcendência,

90 Os autores tratam do surgimento da economia moderna em contraposição às sociedades normalmente consideradas economias da dádiva, e diferenciam a noção da dívida primordial (ou "de vida") das dívidas econômicas, ou seja, privadas, que conhecemos na economia capitalista. A primeira exprime um holismo social e a segunda, o individualismo. Nessa argumentação, Aglietta e Orléan escrevem (2002, p. 54): "Esse processo histórico fez nascer um indivíduo de novo tipo, o produtor-trocador, cuja existência social é inteiramente fundada sobre seu mero estatuto de proprietário. No entanto, a autonomia individual instaurada pela relação mercantil aparece como uma realidade altamente complexa e paradoxal, cuja efetivação é problemática uma vez que, abandonando a definição simplesmente *local* da relação mercantil, o pesquisador se interessa pelas interações sociais que ela produz".

que institucionaliza as significações. Mas também esse eixo permanece virtualmente, na condição de significações em disputa: os potenciais se encontram sem estruturação. Pensando não em termos de emergência, mas de sociação, existe no interior de um estado social constituído a imagem de seu oposto, o fantasma da perda súbita de símbolos e da técnica, deixando o corpo nu ao qual falta seu agenciamento constitutivo. O que pesa é a ameaça; mas a crise não pode ser uma realização dessa ameaça, porque ela também contém agenciamentos, pode ser no máximo a afirmação da ameaça. Os fundadores do institucionalismo monetário dão grande importância ao tema das crises, como retorno da violência na forma da disputa sobre o objeto monetário, ou seja, sobre a representação mercantil do eixo vertical de valor, poder, soberania. Mas a construção de sua teoria autoriza a pensar as crises a partir do eixo da disputa, como o momento cíclico, com forte teor estético, em que se determinam e reconstituem as posições relativas de poder e prestígio.

1. Questão de gênese

Em 2002, Aglietta e Orléan escrevem que Marx abre o flanco para a crítica neoclássica porque sua análise do trabalho, embora profunda, sufoca o necessário aprofundamento da questão das fricções entre valores de uso e de troca, o que torna a teoria incapaz de "acolher uma análise do desejo" (2002, p. 12)⁹¹. Com isso, o *homo oeconomicus* aparece como alternativa viável à teoria do valor-trabalho. Por outro lado, os autores recorrem a Freud para afirmar a ilegitimidade da suposição do "campo privilegiado de relações sociais, ditas 'econômicas', que obedecem a condutas 'racionais' que seriam independentes das pulsões violentas do inconsciente" (2002, p. 13). Para recuperar a dimensão do desejo, Aglietta e Orléan se baseiam na teoria do *mimetismo* de René Girard. Para Girard, o problema está em entender as origens e o sentido do sagrado a partir do desejo entendido *a partir* do indivíduo, mas um indivíduo postulado como *incompleto*: persiste aqui a noção de desejo como *falta*. Reconhecendo-se como faltoso, o ente incompleto que é o humano busca em outro ente incompleto, semelhante a ele, seu complemento de ser, de modo que o desejo de ser se espelha no desejo do outro e, com isso, se torna imitação do desejo do outro. Daí a dupla face do Outro como *modelo* e como *rival*. Esta rivalidade, decorrente da imitação recíproca entre modelos, fornece a significação social ao objeto, afirmam os autores, no momento em que o Outro o designa como objeto desejado, de modo que "o ter é uma metonímia do ser" (Aglietta e Orléan, 1984, p. 34). A posse do objeto, porém, não esgota o desejo, pois aquilo em que o desejo mira, a completude do ser por meio da absorção do outro, não pode ser alcançado: o outro é também incompleto e busca se espelhar em um semelhante. Daí o caráter ilimitado do desejo de posse e a tendência à acumulação. Os autores afirmam que o "verdadeiro sujeito social não é o indivíduo livre da concepção metafísica da subjetividade, mas a relação elementar sujeito-objeto-rival" (*idem*). A

91 O próximo capítulo trata desses fricções e do espaço aberto para o desejo em Marx.

relação direta entre dois sujeitos é violenta porque implica o esforço de capturar o desejo do outro, mas, não podendo ser levado a cabo, se torna aniquilamento do outro: "[o] paroxismo do desejo que não encontra objeto para fixar-se é o desejo de assassinato e vingança" (*idem*, p. 35). A eclosão e o desenvolvimento da esfera específica das trocas, campo econômico, "sociedade mercantil" habitada por "indivíduos mercadores", surge como sublimação da violência, "desvio do desejo" inteiramente para a acumulação (*accaparement*), estabelecendo uma distância entre o valor de uso (desejo do objeto) e o de troca (a rivalidade), evitando que a violência se exerça diretamente sobre os corpos. "É assim porque, nas sociedades 'econômicas', o curto-circuito mortal do desejo que busca se apropriar do outro pode ser conjurado mais facilmente" (*idem*). Em consequência, no exemplo dos autores, o roubo se torna a principal forma de transgressão, no lugar do assassinato. A sublimação não implica, no entanto, a supressão da violência, que se acumula na medida do desenvolvimento das instituições da "sociedade mercantil", reaparecendo nos momentos de crise⁹².

Seguindo as categorias de Girard, os autores descrevem etapas de desenvolvimento da noção de *valor* promovidas pela transdução de *formas* da violência. Aglietta e Orléan traçam um paralelo entre as contradições do desejo de desejo do outro, encarnado em objetos, e as noções de valor de uso e valor de troca tal em Marx. O valor de uso corresponde ao objeto como forma em que está fixado o desejo do outro e o valor de troca corresponde ao obstáculo que é o outro, rival, também desejando. A primeira forma do valor, nesse esquema, é a que confronta, no plano do desejo, sujeito e rival com a mercadoria *diretamente*. É a "violência essencial" (*idem*, p. 37) teorizada por Girard, "lógica da relação sujeito-rival-objeto já definida" (*idem*), cuja operação não é o contrato elementar de troca, mas a *captura*. Esta forma (F_I) implica a fusão, e portanto a indiferenciação, entre o modelo e o rival, já que, de tanto perseguir o desejo do outro, o que aparece espelhado, no limite, é o próprio desejo do sujeito. Em seguida, a generalização da violência social de múltiplos agentes, traduzida em relações sociais, mas não apaziguada, é a "violência recíproca" (F_{II}). O desejo encontra equivalentes em outros sujeitos indefinidamente, atrela-se a qualquer dos objetos apresentados como objetos do desejo do modelo e rival. Assim, o desejo salta de objeto em objeto, a cada vez com sua própria descarga de violência. Este ponto é aquele em que, para o pensamento monetário do economista, funciona uma economia de escambo: o equilíbrio é encontrado graças à intervenção de um *deus ex machina*, em geral na forma de valor ou utilidade, ou ainda o "leiloeiro walrasiano". Por fim, chega-se à etapa fundadora da socialização do desejo pelo desdobramento das formas de violência, que Girard denomina "violência fundadora". Relações recíprocas de violência engendram uma nova realidade social, "a instituição, que disciplina as relações dos participantes rivais da troca porque é exterior a ela". Esta instituição é a moeda (F_{III}). Nesta etapa, introduz-se um

92 Os autores deixam de dar um passo importante nessa argumentação ao silenciar sobre as manifestações dessa violência não apenas nos *momentos* de crise, mas também nos *espaços* de crise, ou seja, nas franjas do sistema. Esse é um tema de grande importância no entendimento de conceitos como a acumulação primitiva.

elemento que remete diretamente à instauração do sagrado, em Girard, mas também à descrição psicanalítica da "sociedade primitiva" no *Totem e Tabu* de Freud. O elemento em questão é a *expulsão*.

Afirmam os autores (1984, p. 41):

A socialização dos rivais só pode ocorrer contra um deles, que, assim, se vê expulso. Por esse ato de expulsão, produzido por uma reviravolta da violência, que se torna polarizada, quando era recíproca, um objeto é sancionado como proibido enquanto valor de uso. Por um retorno unânime, a violência sacrifica arbitrariamente um objeto do consumo para os membros da comunidade. Esse objeto é, portanto, efetivamente eleito pelo ato que o exclui.

Note-se que o objeto em questão é *um dos objetos do consumo* em que podia se expressar o desejo dos rivais e modelos, ou seja, dos sujeitos individualmente. Este ponto é capital como modo de marcar a diferença em relação, entre outros, ao argumento de Freud, mas também na descrição do desenrolar das crises, conforme os próprios Aglietta e Orléan as estudam em suas obras. Em Freud, aquele que é expulso e sacralizado não é um dos irmãos, mas o *pai* da horda primitiva. E nas crises, notadamente inflacionárias, os ativos que substituem a moeda caduca tampouco são oriundos do consumo, mas representam imposições externas, ainda que involuntárias, como uma moeda estrangeira ou títulos de um banco interventor. Como vimos, o caráter não-corriqueiro de objetos que figuram como paleomoedas é central para sua lógica de operação. O mesmo vale para os substitutos das moedas nas crises, para Aglietta e Orléan. No decorrer da argumentação, os autores abandonam a perspectiva do objeto de consumo e passam a designar um instrumento de *soberania*.

Ainda assim, a "violência fundadora" é um movimento de *polarização*, que corresponde à emergência da significação. É fruto de uma metaestabilidade resolvida a partir da ressonância de sistemas em disparação. A instituição da moeda aparece aos autores como uma tomada de forma em que descargas afetivas (violência) se organizam de modo polarizado, estabelecendo um eixo de significação válido para todo o campo social. Na "ordem mercantil" ou monetária, este eixo é o principal alicerce para a arquitetura das significações; os esquematismos se organizam e relacionam a partir dele. Nesse esquema, portanto, a moeda se revela "ato fundador, já que elimina a oscilação na indiferenciação. Assim, organiza os atos de troca, que poderão formar sistema, porque estão assegurados de modo estável. A moeda confere ao número *força de lei*" (Aglietta e Orléan, 1984, p. 41). Mas como entender a expressão "eliminar a oscilação na indeterminação", senão como individuação que cristaliza em estruturas os potenciais do estado indeterminado de que emergiu? Encontramos novamente a polarização como tomada de forma, por meio dessa *expulsão* que ergueu um objeto, enquanto imagem, à categoria de eixo por excelência da significação social.

1.1 Descarga afetiva

A respeito da violência enquanto descarga afetiva, tratando-se do caso de uma instituição

social, pode-se perguntar se é lícito relegar à violência fundadora a função de catalizador, o elemento que deixa atrás de si um cristal perfeitamente estruturado após participar de uma reação. O texto de Aglietta e Orléan é enfático na rejeição dessa hipótese: a cada momento, trata-se da reativação de relações de violência mercantil mediada pela moeda, argumento que explicará a recorrência de crises financeiras a partir das aporias da função de reserva de valor. Mas a descrição de F_{III} introduz uma ambigüidade no papel da violência, através da *eliminação* de oscilações e gênese de *formas estáveis*. Como vimos com Simondon, se a instituição incorpora a violência em seu funcionamento, ainda que sublimadas ou transpostas, as formas devem ser *metaestáveis*. É necessário expressar essa emenda na exposição porque a noção de metaestabilidade permite pensar as transformações nos processos energéticos, como as descargas afetivas, no interior e através dos sistemas que se formaram para incorporá-las. Com a noção de metaestabilidade, pode-se ver por que a violência persiste onde parecia ter sido sublimada e, com isso, substituída, transformada em outra coisa: sistema econômico. Se aceitarmos que as formas são estáveis, não podemos entender por que a violência ressurge; a crise se torna um mistério, como na teoria econômica hegemônica.

Ainda na interpretação da passagem destacada, o indício de que, no âmbito mercantil, a violência subsiste nas formas que cria reside no emprego do termo *força* de lei que a moeda atribui ao número. O número com *força* de lei é modulador de potências, em seu processo de individuação estruturante e institucionalizante. Trata-se não da *força de lei* no sentido de eficácia da lei, mas do poder de vincular e obrigar *semelhante ao da lei*⁹³. O *número* corresponde à topologia do cálculo que a moeda introduz na expressão e na manifestação dos desejos, determinando-os e, com eles, a ação. O desejo mediado pela moeda resulta da individuação *determinada* de pulsões *a partir do instrumento modulador* que opera pelo *número*. Aglietta e Orléan afirmam que "[a]s rivalidades dos trocadores se tornam diferenças exprimíveis num espaço comum" (1984, p. 41). Esse espaço, eixo horizontal de relações, é determinado pelo número, sem o qual não há mercado, tampouco qualquer uma das variáveis da economia. Nem demanda, nem oferta, nem preço, nem orçamento, nem juro. O papel do *número* no processo em que a moeda se faz fundadora da "ordem mercantil" é sugerido nesta passagem: o número, "mediação universal", faz da rivalidade um "desejo de propriedade", pelo qual a atividade do outro é apropriada pelo sujeito "na forma do número", permitindo que o sucesso e o fracasso sejam medidos segundo variações na mesma escala e, com isso, "[v]ender caro e comprar barato se torna a modalidade regulada da violência aquisitiva" (*idem*, p. 42). Com efeito,

93 Cf. AGAMBEN (2004), p. 60: "A doutrina moderna distingue a *eficácia* da lei, que decorre de modo absoluto de todo ato legislativo válido e consiste na produção de efeitos jurídicos, e *força de lei*, que, ao contrário, é um conceito relativo que expressa a posição da lei ou dos atos a ela assimilados em relação aos outros atos do ordenamento jurídico (...). Entretanto, é determinante que, em sentido técnico, o sintagma 'força de lei' se refira, tanto na doutrina moderna quanto na antiga, não à lei, mas àqueles decretos (...) que o poder executivo pode, em alguns casos (...), promulgar. O conceito 'força de lei', enquanto termo técnico do direito, define, pois, uma separação entre a *vis obligandi* ou a aplicabilidade da norma e sua essência formal, pela qual decretos, disposições e medidas, que não são formalmente leis, adquirem, entretanto, sua 'força'".

como nos rituais totêmicos de Freud, a instituição da moeda deve ser revivida regularmente. Na menor escala, o "vender caro e comprar barato" é instância da repetição, realizada quotidianamente e movimentando os fluxos de desejo pelos canais da instituição monetária. A respeito das escalas mais amplas, nesta altura do argumento, Aglietta e Orléan se limitam a citar os momentos de reforma monetária. Enquanto terceiro regulador, a moeda atua na transdução dos desejos em significação social. Mais do que um objeto, ela é uma atividade, como a imagem para Simondon.

2. O tripé da moeda

A partir das décadas de trabalhos sobre a moeda envolvendo economistas, antropólogos, historiadores, filósofos e outros pesquisadores, consolidou-se entre os autores ligados ao institucionalismo monetário uma estrutura triádica de explicação da essência da moeda; essa consolidação foi formalizada por Théret no artigo "*Les Trois États de la Monnaie*", de 2008. Essa estrutura se assenta em três alicerces, mencionados na introdução: a soberania, a dívida e a confiança. Cada um deles reverbera componentes do esquema operatório da moeda já estudados nos capítulos anteriores, mas dirigidos a seu modo de manifestação no caso da moeda como dinheiro.

2.1 Soberania

A ortodoxia econômica, que toma a moeda como facilitadora de transações e mercadoria entre outras, não é o único alvo do institucionalismo monetário. As teorias do valor em geral, tanto o valor-trabalho quanto o valor-utilidade, também são criticadas, com base na rejeição da idéia de que o valor possa ser uma substância. A teoria da moeda se apresenta como adversária e mesmo *substituta* das teorias do valor, como fruto da faculdade de instauração social atribuída à moeda. Esse é o motivo pelo qual um conceito capital no edifício teórico do institucionalismo monetário é a *soberania*, que a instituição monetária porta. O problema da soberania se presta ao tratamento alagmático: é uma questão de forma ou estrutura, regendo uma determinada configuração do campo social, e de processo, tanto do ponto de vista da gênese quanto da reafirmação. No fundo da problemática está o movimento do desejo, considerado como inventivo. Se, como dizem os autores que introduzem *La Monnaie Souveraine*⁹⁴, a soberania da moeda é o modo como esse dispositivo realiza o vínculo entre indivíduos e totalidade, trata-se de manter essa inventividade dentro de uma banda de variação, orientar as tomadas de forma do desejo para que estejam *de acordo* com uma concepção da totalidade. Os autores dizem que a instauração da soberania, nos exemplos oriundos da etnografia e nas construções teóricas da sociologia, tem sempre caráter agonístico, que muitas vezes transparece nas narrativas míticas em que ancestrais são mortos e reconstituídos. Em outros casos, como no Kula, no Moka e no Potlatch, a disputa é verificável empiricamente, ainda que

94 Os autores listados são: Michel Aglietta, Jean Andreau, Mark Anspach, Jacques Birouste, Jean Cartelier, Daniel de Coppet, Charles Malamoud, André Orléan, Jean-Michel Servet, Bruno Théret e Jean-Marie Thiveaud.

organizada como uma competição de generosidade, expressão estética de poder e prestígio. Para além da explicação tradicional da sublimação, ritualização e substituição de práticas ou tendências violentas, há nas disputas de cúpula que instauram soberanias, assim como nas disputas *em torno de soberanias instaladas*, o fluxo de energias afetivas que, ao individuar imagens, formas, instituições e rituais, determinam as posições relativas de grupos e os esquematismos psíquicos, sociais e corporais que corresponderão a uma determinada configuração.

A moeda institui soberania, primeiro, porque "é uma forma da unidade e da homogeneidade que não é o caos indiferenciado" e, segundo, "é a sociedade enquanto força única, por oposição aos trocadores particulares" (Aglietta e Orléan, 1984, p. 42). Assim, ela "não suprime as rivalidades concorrenciais; mas é seu terceiro regulador, incluído nas relações de troca porque excluído do desejo de reconhecimento dos trocadores" (*idem*). Esta passagem ressalta o aspecto mantenedor de fluxos ordenados de desejo. A regulação dos fluxos é um dos papéis da imagem, permitindo ao corpo ordenar suas percepções e orientar sua ação. Mas, em se tratando do coletivo estruturado, a regulação traz consigo também a possibilidade da soberania como exercício e técnica de governo, que envolve a tomada de decisões a respeito da arquitetura monetária, das relações entre valores e das normas de reembolso. Se a soberania acionada pela moeda sugere uma forma de governo, então a associação entre moeda, lei e violência (poder coercitivo) está posta. O conceito de soberania corresponde ao que diz respeito às imagens de fundo, o "modo da religiosidade". É tanto o vínculo do coletivo ao poder secular que, com o poder coercitivo e discricionário (violência e lei), determina comportamentos e conexões interindividuais, quanto a relação que o coletivo estabelece com a transcendência. Théret (2008) recorda que a manifestação de soberania por excelência é a morte, e a imortalidade o retrato mais imediato do poder sobre ela. Com efeito, o cerne da soberania política é constituído em geral pelo poder de matar (e deixar viver); este é um vínculo entre a soberania pensada administrativamente e seu sentido transcendente⁹⁵.

Em *La Monnaie Souveraine*, a particularidade da moeda moderna – e a referência, neste caso, é propriamente à moeda do período que conduz ao capitalismo e se mantém nesse sistema – está no seu papel expandido de soberania, pois o individualismo moderno e o "desencastramento" da economia em relação à sociedade enfraquecem as modalidades tradicionais de exercício da soberania. A coesão social dependendo da orientação afetiva do coletivo na direção das formulações de fundo que estabilizam sua relação com a transcendência e o poder secular, a modernidade impõe um papel pesado à autoridade monetária. Na formulação dos autores, o exercício da soberania se apóia em dois componentes, a autoridade e o poder; a autoridade remete ao "conjunto de valores coletivos em nome dos quais se afirma a coesão de uma sociedade", que são "fonte de normas que ordenam as condutas individuais" (V.A., 2016, p. 120); já o poder designa a capacidade de

95 Para Foucault, a passagem para a modernidade se encontra, entre outras transformações, na instauração de um poder que administra a vida (faz viver), em vez da morte. Cf. Foucault (*Em Defesa da Sociedade*, 2010).

determinar como agirão os demais, e só pode ser limitado por outro poder: sem autoridade, "o poder corrompe a coesão social" (*idem*). A moeda moderna, assim, se caracteriza por uma relação tensa entre esses dois aspectos da soberania: "a moeda supõe, na sua construção, a referência hierárquica à autoridade superior, mesmo sendo igualitária no princípio de seu uso" (*idem*).

2.2 Confiança

Em *La Monnaie Entre Violence et Confiance*, de 2002, verifica-se desde o título a presença de um espaçamento afetivo, no interior do qual se situa o problema da moeda: os dois pólos são a violência (tratada em 1982) e a confiança, seu contraponto. Segundo os autores, a análise mimética da moeda e a teoria da confiança devem ser concebidas como dois elementos pertencentes a um mesmo quadro teórico, porque a hipótese mimética "introduz na teoria da confiança o fundamento microeconômico que lhe falta" (Aglietta e Orléan, 2002, p. 8). Esse fundamento é tão forte que chega a absorver o problema original da violência, fazendo-o desaparecer sob uma teoria robusta da confiança. Entretanto, se a violência é entendida como presença imagética na forma da ameaça, da sanção e da coerção, ela é a sala das caldeiras da própria confiança, sem a qual o conceito se torna resíduo, não pode operar. O tema da confiança é tradicional na análise econômica, sendo levantado regularmente de Adam Smith até a atualidade. Para Bruni e Sugden (2000), "[a] teoria da economia é incompleta se não puder explicar por que os agentes econômicos costumam confiar uns nos outros, e por que essa confiança costuma ser retornada" (2000, p. 21). As teorias modernas da confiança na economia são normativas, buscando caracterizar as condições em que "é recomendável a pessoas racionais ter confiança" (*idem*, p. 23). Em relação à moeda, a noção de confiança é evocada constantemente, desde a afirmação de Smith sobre a cunhagem como "questão de fé pública" até as diatribes contra a moeda fiduciária, por oposição a um padrão-ouro em que se possa confiar com mais segurança. Aglietta e Orléan, porém, chamam a atenção para a vacuidade de uma referência à confiança, no que tange à moeda, se essa moeda for definida como neutra (2002, p. 104). Análises econômicas apoiadas no contrato bilateral também têm dificuldade em explicar a confiança na moeda, já que esta última não é um contrato entre dois indivíduos. Modelos como os de "gerações imbricadas" (Weil, 1987) buscam resolver essa dificuldade, e para isso reintroduzem a dimensão cronológica na forma da dependência entre gerações, encarnada na aceitação de um bem como dinheiro. Mas não há resposta para o problema da garantia de que essa aceitação se mantém indefinidamente (problema do eixo vertical). Como diz Weil (1987, p. 2), "manter o dinheiro para assegurar o consumo na velhice requer confiança e fé, pois, sem um governo benevolente, ninguém pode garantir aos jovens que a próxima geração vai concordar em trocar bens por dinheiro".

Por isso, a confiança só pode ser pensada de modo pertinente no quadro de uma análise que leve em conta a instituição, argumentam Aglietta e Orléan. As formas que a confiança assume,

assim como ocorre com a violência, são vinculadas ao desenho institucional em que opera. Trata-se de uma articulação transdutiva entre a normatividade coletiva e o esquematismo dos corpos, por meio da tomada de forma do afeto. Na abertura que se estabelece entre as noções opostas, mas igualmente afetivas, de confiança e violência, abre-se uma multiplicidade virtual de arranjos institucionais, dependendo das invenções que emergem. Neste sentido, a introdução da confiança enriquece a teoria, quando se compreende sua articulação necessária com o espaço aberto pela violência como realidade imagética disseminada pelo campo psicossocial.

São três as formas da confiança no institucionalismo monetário. Cada uma representa um caso extremo, modulado com os demais, de modo a se estruturar em conjunto, assim como as instituições da moeda ou as articulações da violência. A *confiança metódica* se funda na rotina ou tradição e "procede da repetição dos atos que levam as trocas a bom termo e as dívidas privadas a serem pagas" (Aglietta e Orléan, 2002, p. 104). Théret (2008) associa essa confiança ao inglês *confidence*. Sua principal contribuição é operar a segurança entre os mercadores, graças à regularidade, na forma de "uma armadura de referências e papéis em que se moldam os agentes privados" (*idem*). O que está sendo descrito é a forma mais funcionalista, logo empobrecida, da confiança. Ela implica uma normatividade tão bem assentada que absorve toda a afetividade. É a afetividade que opera pela forma mais restrita da categorização de grupos. São exemplos de confiança metódica "os acordos de distribuição de perdas entre bancos, inseridos nas regras de funcionamento dos sistemas de pagamento", "nas câmaras de compensação, os limites de risco e requisitos de margem", e nos casos de risco de quebra de uma instituição financeira, a intervenção de outras, que evitam o risco sistêmico. Sendo tão restrita, esta confiança não é capaz de fazer frente às mudanças de estado do sistema, "ao desencadear das rivalidades operado pelo poder do dinheiro. As regularidades de comportamento são transbordadas pelas inovações financeiras, as condutas prudentes não têm peso diante da voracidade do ganho" (Aglietta e Orléan, 2002, p. 105).

A segunda é a *confiança hierárquica*, que diz respeito à autoridade, movida por imperativos outros que os mercantis, como transferências, imposições e a administração: é o modo diretamente ligado à soberania, no sentido político. Théret (2008) traduz assim o termo *credibility*. Esta forma também tem limitações. O poder da autoridade central é limitado não só por outras autoridades, mas também porque as transações privadas ultrapassam fronteiras, constituindo disputas de prestígio que superam a determinação mercantil. Assim, "a regulação monetária muda ao sabor das oscilações históricas" (Aglietta e Orléan, 2002, p. 105). Na crise, o caráter político da confiança hierárquica se explicita. Mesmo os bancos comerciais responsáveis pela emissão de moeda escritural e o controle *de facto* do sistema financeiro têm necessidade de recorrer à autoridade pública, investida de outra soberania, já que nenhum ator pode ter confiança plena em nenhum outro. Por isso, se a autoridade política falha em garantir as dívidas privadas em último recurso, quando a crise financeira se

generaliza, ela se desdobra em crise política. "Seu cerne é a redefinição dos direitos de cidadania no princípio de expansão da dívida social" (V.A., 2016, p. 143). Com o avanço da moeda escritural, a desregulação e a financeirização crescente, a confiança hierárquica tende a se referir cada vez mais a bancos privados, efetivos emissores. Esta alteração impacta o esquema operatório: o deslocamento dessa forma de confiança expressa o deslocamento da soberania, no sentido da alteração dos modos de determinação das imagens que operam o eixo vertical. Tal deslocamento lança dúvidas sobre a pertinência do modelo em que atores econômicos como instituições financeiras que atuam em mercados globais são associados a agentes individuais (ou mesmo privados, embora constituam o *setor* privado da economia), enquanto uma autoridade identificada com o Estado nacional assume o papel de poder central. Tal modelo toma como dado o processo de informação das categorias efetivas de exercício de poder, deixando de lado a esfera dos ritos que definem as posições relativas. Quando as fronteiras nacionais perdem boa parte do poder coercitivo e deixam de ocupar um pólo tão sólido de atração da confiança hierárquica, voltamos a um cenário parecido com as descrições do Kula. O regime da confiança hierárquica mantém uma relação tensa com o pólo da violência, que se manifesta quando o arranjo institucional parece, justamente, menos confiável.

Há ainda a terceira forma, a *confiança ética*, que Thérét (2008) traduz em inglês por *trust*. Aglietta e Orléan derivam essa forma da afirmação de Simmel de que a moeda, como abstração, abstrai também o indivíduo. Assim, "[o] ponto de vista ético é o da universalidade dos direitos da pessoa humana" (1998, p. 145), e "[p]ara nossa sociedade tomada pelo ponto de vista individualista, a posição ética tem estatuto superior às posições sociais (...) reconhecidas na confiança hierárquica" (*idem*), porque põe no centro dos valores a pessoa individual. Na modernidade, a confiança ética se coloca acima da hierárquica e, ao menos idealmente, acima da metódica. A confiança ética está na base do projeto moderno de liberação do indivíduo e, portanto, também na base da "busca da felicidade" com que Thomas Jefferson abre a declaração de independência dos EUA. Os mercados, como foros de realização dessa busca de felicidade individual, são também articulados à confiança ética. Para Thérét (2008), porém, a confiança ética não é apanágio da modernidade individualista. O conceito se refere à certeza de que um arranjo institucional (uma determinada configuração formal do campo social) transmite ao coletivo quanto à sua capacidade de levar adiante e perenizar os valores que esse coletivo considera fundamentais. A confiança ética é aquela pela qual se confia que determinada ética é, de fato, uma ética; ou seja, capaz de orientar comportamentos e relações. O fato de que a confiança ética é ameaçada por vários lados, a começar pela "opacidade do futuro" (Aglietta e Orléan, 2002, p. 147), explica sua articulação com as demais formas. A começar pela confiança hierárquica: em sociedades "tradicionais", a confiança ética se volta fortemente para as instituições do poder, que têm a obrigação de reconduzir e perenizar os valores daquela sociedade – daí a noção da Coroa, nas monarquias, como representantes do espírito de uma nação. Já nas

sociedades modernas em que o individualismo é fundante, a confiança ética depende da segurança de que as políticas centrais, no lidar com a moeda, favorecerão a realização individual. Ao mesmo tempo, é preciso que evitem as descargas de violência que adviriam da perda generalizada de confiança. É um traço da confiança ética que se espere do Estado a capacidade de reforçar as garantias dos contratos privados. A confiança ética se baseia também na regularidade expressa pela confiança metódica, razão pela qual, segundo os autores, esta última é "a única reconhecida por Hayek e seus êmulos quando descrevem sua sociedade orgânica" (*idem*, 2002, p. 104).

Em termos operacionais, a confiança ética é a menos estável das três formas, uma vez que é a menos formal. Nas sociedades do individualismo, depende da noção de valor individual, inscrita no devir histórico de modo particular, por oposição às suas manifestações em outras configurações sociais, da lealdade feudal à piedade religiosa. Forma mutável e adaptável, a confiança ética parece difícil de apreender historicamente: de que maneira ela se explicita como modo da confiança? A primeira resposta consiste em abordá-la nos termos da confiança econômica ou mercantil, como é tratada desde Smith: confio que o interesse individual do outro garantirá seu respeito ao meu interesse pessoal, caso contrário a continuidade de relações é impossível. Mas a mera referência ao valor individual não é suficiente para sustentar a confiança descrita assim. A questão da confiança ética está centrada na constatação de que ela se apóia sobre as outras duas para operar. A noção de confiança ética exprime o fato de que as diferentes configurações de valores, que se transportam de configuração social em configuração social, operam no interior de uma gama de tensões em que é preciso recorrer a diferentes proporções, por um lado, de exercício central de poder ou, por outro, de organização metódica da atividade, para concretizar a atividade dos sujeitos e grupos. A confiança ética é o modo de modulação dos comportamentos que comunica, unificando em sistema, os procedimentos metódicos e as determinações de fundo das grandes autoridades.

A distinção dos tipos de confiança é um modo de expressar o caráter relacional da marcação nas configurações sociais, constituindo uma aproximação ao esquema operatório; é uma estrutura (triádica) que reaparece no modo como os autores descrevem os sistemas internos à arquitetura do dinheiro (hierárquico, centralizado, fracionário) as figuras da dívida (horizontal, vertical, diagonal) e a tipologia da violência. Aparecem aí sempre relação de relações. A confiança metódica descreve um modo de relação ao coletivo pela tecnicidade, as atividades quotidianas que envolvem interações bilaterais de múltiplos aspectos. A confiança hierárquica descreve um modo de relação em que as atividades se realizam perante o fundo do poder constituído, que absorve as angústias em relação às virtualidades afetivo-emotivas, na forma da ameaça e da promessa, da coerção e do compromisso. A confiança ética descreve a articulação entre esses modos de relação, graças à qual as atividades quotidianas podem ser conduzidas ao longo do tempo e o poder pode continuar a se exercer sem o recurso constante à coerção. Trata-se da referência à transcendência pela qual o modo

da tecnicidade e o da religiosidade se implicam reciprocamente, que Aglietta (2016) designa por "auto-transcendência". A confiança ética opera por meio de uma imagem de fundo que absorve o desejo de fundar a imanência na transcendência, na autenticação cosmológica; daí as formas grandiloqüentes que toma: a coroa, a bandeira, o povo, o indivíduo. Uma imagem fortemente abstrata e, por isso, capaz de ressoar com muitas variações afetivas.

2.3 Dívida

O modo como o conceito de dívida aparece na evolução do institucionalismo monetário foi objeto dos debates mais frutíferos em torno dessa escola. O eixo dos debates é a noção de *dívida de vida* ou *dívida primordial*, ou ainda *dívida original*, que tem papel determinante no edifício teórico do institucionalismo monetário. O termo é introduzido a partir dos seminários de 1995, avançando além da concepção girardiana da mimese como incompletude do ser. O problema da incompletude se revela mais *neotênica*, no sentido que Simondon atribui ao termo (V.A., 1998, p. 21):

A dívida original, ou primordial, é ao mesmo tempo constitutiva do ser dos indivíduos vivos e da perenidade da sociedade em seu conjunto. É uma dívida de vida. Em sua acepção arcaica, essa dívida é reconhecimento de uma dependência dos vivos quanto às potências soberanas, deuses e ancestrais, que lhes consentiram uma parte da força cósmica de que são a fonte. A dádiva dessa força, que permite à vida manter-se, tem como contrapartida a obrigação dos vivos de recuperar, durante sua vida, essa potência vital de que foram feitos os depositários. Mas a série contínua das recuperações não esgota jamais a dívida originária: ela constrói a soberania e cimenta a comunidade em seus trabalhos e dias, notadamente através de sacrifícios, rituais e oferendas.

A "dívida primordial" não figura, portanto, como insuficiência do ser individual que busca no outro sua completude. Está inscrita na própria vida, como vínculo perene ao meio associado. Pode-se acrescentar, com Simondon, que essa necessidade se aprofunda com o psiquismo, neotenia ainda maior, busca de um mundo repleto de outros seres, abertura para o transindividual. Onde Simondon assinala a presença da disparidade que clama pelo coletivo, atribuindo-a ao psiquismo, os pesquisadores da moeda vêem a *dívida primordial*. A partir dela, determinam-se correlativamente as posições dos corpos individuais e do coletivo. O indivíduo é fruto das determinações, das tomadas de forma que respondem à dívida primordial, que pode ser reformulada como *déficit* primordial. Que essa neotenia, também uma amplificação de potenciais, se formule primeiramente como referência ao sagrado não chega a surpreender: é o desfasamento do modo de existência que procura significar o fundo, articulando os esquematismos locais, técnicos, psíquicos, de grupo. Esse papel de articulação proporcionado pelo fundo é operado pelas diferentes dimensões da moeda, segundo as possibilidades de sua estruturação técnica.

A dívida como expressão psicossocial da neotenia, como imagem para a marcação do compromisso e da obrigação com a transcendência, não é explorada a fundo pelo institucionalismo monetário. Compreendendo esse vínculo entre neotenia e imagem do compromisso, pode-se ver na

dívida uma manifestação possível, entre outras, da marcação da relação à transcendência. Esse caminho pode ser tomado a partir da afirmação de que "a sociedade é ameaçada em sua coesão, talvez até sua existência, se não assegura as condições de sua reprodução" (V.A., 1998, p. 22). Este é o mesmo princípio que sustenta a noção de "confiança ética", mas com sinal invertido: onde a população lança a carga afetiva na direção dos poderosos como garantidores da continuidade dos valores, *também* está lançada a relação de dívida (tanto dos poderosos quanto da sociedade como um todo). Mas o institucionalismo monetário subscreve à noção de dívida de vida, conforme aparece nos estudos de Malamoud sobre a Índia védica; ao mesmo tempo em que a dívida de vida figura como fundamento da moeda, figura também como fundamento do vínculo social como um todo (*idem*, p. 21), assumindo o posto de *universal* das sociedades, paralelamente à proibição do incesto, teorizada por Lévi-Strauss (1947)⁹⁶. Théret (1998) afirma esse paralelo entre a dívida de vida e a proibição do incesto, apoiando-se na economia institucional de Commons, para quem toda transação é um método de criação de dívidas, seja a relação de dons e contra-dons, seja a troca mercantil. Por isso, "a dívida de vida permanece necessariamente no fundamento das sociedades modernas, e apenas as formas que ela assume e os meios de sua restituição são específicos dessas sociedades" (1998, p. 253). Nas sociedades modernas, a moeda, enquanto dinheiro, homogeneiza e abstrai as dívidas, "extraíndo-as das relações interpessoais e as secularizando" (*ibidem*, p. 254). Aquilo que Aglietta e Orléan designam *força de lei do número* consiste em transformar diferenças qualitativas em *continuum* quantitativo, abrindo a possibilidade de "representar uma totalidade social como uma soma algébrica, agregado homogêneo de indivíduos, embora diferentes" (*idem*).

Em sua resenha de *La Monnaie Souveraine*, Alain Caillé (2002) rejeita o princípio de que a dívida de vida seja um universal das sociedades humanas, afirmando que essa noção é extrapolada a partir da explicação do social pela religião. Para Caillé, as obrigações de dar, receber e retornar explicitadas por Mauss se desdobram em dádivas horizontais (pelas quais se passa da guerra à aliança) e dádivas verticais (filiação, fecundidade); não há razão para sobrepor um terceiro tipo de dádiva (ou dívida), que ele denomina "diagonal" (Caillé, 2002, p. 250), para com os deuses. A relação de filiação e retorno do dom da vida é suficiente para dar conta do vínculo social. Nesse caso, a dívida é corolário da dádiva, já que esta envolve um sistema de obrigações que operam por meio de um período de abertura, de indefinição, no interior do qual certos comportamentos são esperados. Bastam, portanto, dívidas horizontais na forma de compensações matrimoniais ou liberações por crimes, como o *Wergeld*. A referência a uma dívida que remeta à transcendência na figura da divindade ou do sacrifício é desnecessária e, para Caillé (2002, p. 252), duvidosa. Em sua resposta, Théret (2009) afirma que se trata de uma questão de precedência: *o horizontal decorre do vertical ou é o inverso?* Afirmar a primeira hipótese é o caminho escolhido por quem assume a idéia

96 Weiner (1992) relativiza também essa proibição: ao mesmo tempo em que é proibido, o incesto é reafirmado na forma da procura pela manutenção do prestígio e dos bens no interior do clã ou da família.

de dívida de vida; já a segunda é o caminho de quem faz da dívida um corolário da dádiva (2009, p. 160). Nenhuma das duas vertentes, porém, tem maior respaldo científico, diz Thérét. Ora, pensando em termos de esquema operatório da moeda, este é necessariamente o caso, já que, tratando-se de dois modos da relação, a pergunta que falta formular é a da modalidade de relação entre essas relações: sob que registro imagético, institucional, linguístico, elas se sustentam mutuamente?

Esta é uma questão próxima à da confiança ética: por que a confiança metódica não basta? Como se produz a necessidade da confiança hierárquica? Ora, a confiança hierárquica tem a função de perenizar o sistema de valores, a rede de imagens, que a configuração social assume na forma da confiança ética. O mesmo vale para a relação em que se co-implicam as dívidas horizontais e verticais: o que faz com que o compromisso horizontal não se esgote em sua liberação? Como se assegura que a dívida vertical corresponda ao que havia sido nas gerações anteriores e continue a ser correspondida nas posteriores? Esta questão invoca o problema da soberania, cuja origem está na mortalidade. É por isso que Thérét se refere à dívida de vida como dívida para com "forças cósmicas" (*idem*, p. 165). Retorna o tema do compromisso em Nietzsche, oriundo do esquecimento da relação bio-cósmica – em termos psicanalíticos, um recalçamento. A relação que está além da relação de dívidas horizontais (ou da confiança metódica) e além da relação de dívidas verticais (ou da confiança hierárquica) é o relançamento periódico da inserção "bio-cósmica" da coletividade, uma vez que esta é constituída por corpos, desejando, inseridos no território informado pelas imagens que estruturam, institucionalizam o psicossocial. É nesse sentido que a idéia da dívida de vida tem maior potencial explicativo: ela expressa a abertura e a indeterminação dos corpos no psicossocial, ou seja, a neotenia ampliada desses seres para os quais sua própria presença no mundo é problemática e deve ser dotada de sentido. Expressa também a constante perspectiva de que será relançada a exigência da autenticação cosmológica, na medida em que a sucessão dos mortais abertos e indeterminados devem invocar e reafirmar o vínculo com o permanente e transcendente.

2.4 Dívida nas sociedades capitalistas

No edifício conceitual do institucionalismo monetário, uma transição ocorre na passagem para o capitalismo. Parte dessa transição se explica historicamente, com a invenção das letras de câmbio e das dívidas transferíveis, nas feiras do século XIII, sobretudo em Gênova. Parte, porém, é explicada teoricamente, de um modo que reintroduz a "força de lei do número". Por meio do número, a moeda reconfigura o sentido da dívida. Nas palavras de Thérét (1998, p. 255), ela a *desdobra* e *revira* seu sentido nas representações e práticas sociais. Produz-se assim uma *dupla ambivalência*. De um lado, a moeda é ambivalente por ser ao mesmo tempo meio de circulação e de reserva (ambivalência intrínseca); de outro, por representar o todo social e servir para quitar dívidas individuais (ambivalência extrínseca) (*idem*):

Desdobramento em formas públicas e privadas (ou políticas e econômicas) que remete à dualidade dos métodos de criação de dívida, a troca mercantil e a dádiva/contra-dádiva. *Reviravolta* do sentido, que passa a valer segundo as modalidades específicas a cada uma de suas duas formas modernas de emissão. A *dívida econômica* produzida pelas trocas mercantis toma emprestada à antiga dívida de vida sua estrutura fundamental, a saber, que ela é o endividamento do indivíduo para com uma totalidade, mas implica uma relação invertida ao tempo: ela não remete mais a um endividamento *passado*, contraído no modo religioso (...), ela é agora secularizada e fundada em antecipações do *futuro*; é uma 'aposta quanto ao porvir'. A *dívida política* permanece, como a dívida original de vida, fundada numa representação do passado, créditos-crenças "herdados" de que não podemos nos libertar. Mas corresponde agora à inversão da representação da relação do indivíduo ao todo da sociedade: é a sociedade que se endivida com os homens e a dívida primordial tornada dívida social é constituída do conjunto privativo dos capitais individuais de vida que a sociedade deve preservar.

Théret descreve um processo técnico de desfasamento. A moeda como imagem opera e ao mesmo tempo representa tanto a coesão de fundo, na forma da figura abstrata ("a moeda"), quanto a formalização das operações locais, entre grupos e sujeitos, na forma de valores discretos, ordenados segundo a "lei do número": quantias de moeda. A conexão tem a mesma lógica operativa que os objetos sagrados, técnicos e estéticos, na interpretação de Simondon: como rede de imagens, uma mesma noção se desdobra nos eixos do esquema operatório. Mas a moeda enquanto dinheiro, em forma moderna, opera, para Théret, uma reversão de sentido. Há um desfasamento: o modo individualizado das dívidas, que se contraem e quitam quotidianamente, figura como econômico; o modo coletivo, em que diz respeito ao social como totalidade, figura como político. A chave para o desfasamento e seu sentido como reversão está na operação sobre o tempo, que adquire dois vetores opostos. A dívida econômica, como a promessa, se vira para o futuro, intervalo em que certas ações serão realizadas, o ciclo produtivo, submetido, determinado e ordenado a partir daquilo que Aglietta e Orléan denominam *norma de reembolso* ou "norma N_0 ". A dívida política representa os créditos que a totalidade assumiu com "indivíduos" e que a mantém vinculada, por efeito das relações contratuais, com a finança. A moeda, absorvendo todas as possibilidades da dívida, modula a abertura produtiva para o futuro e o recolhimento creditício do passado: controlar a operação do sistema monetário consiste em controlar o sentido da temporalidade coletiva. A reviravolta é apenas um deslocamento: as relações de dívida ou crédito envolvidas na constituição e no exercício da soberania (os três termos do tripé) contêm *sempre* uma relação ao passado e ao futuro. Se, na forma da imagem de fundo que é preciso perpetuar, trata-se de uma referência aos ancestrais, à fundação da nação ou às divindades que criaram o mundo, na forma do compromisso, imagem localizada, como obrigação de relançar a forma de fundo, a referência é sempre o futuro, ainda que um futuro de prazo mais curto – até o próximo evento de mesmo porte. Ainda assim, uma referência ao futuro longínquo persiste, pois o caráter agonístico e incerto dos relançamentos envolve o desejo de manter sua própria posição dentro da configuração social: guardar a posse do inalienável.

Esta série de estruturas triádicas de dívida e confiança, sustentada pelo conceito central e mais unívoco de soberania, revela que a dimensão da moeda enquanto dinheiro pode ser pensada, a

partir do institucionalismo monetário, tomando como ponto de partida o conceito geral de moeda, tal como se organiza seu esquema operatório. A arquitetura da moeda enquanto dinheiro não rompe com o esquema que encontramos em relação às economias da dádiva, paleomoedas, instrumentos liberatórios mobilizados em fatos sociais totais; ao contrário, o dinheiro recorre a outras dimensões para manter operativa sua arquitetura. A resposta à pergunta de Thérét sobre a determinação cruzada entre dívidas horizontais e verticais passa por reconhecer que não só uma manifesta a outra, mas são ambas determinadas pela esfera articuladora em que posições tomam forma, alimentada por fluxos de desejo que polarizam no movimento do horizontal ao vertical. Deve-se ter em mente essa série de estruturas triádicas ao prosseguir com a leitura do institucionalismo monetário, vendo como o sistema da moeda enquanto dinheiro também se organiza como relação de relações, pondo em movimento uma imagem de soberania, os fluxos de dívida e desejo, e uma organização circular para o tempo, na forma da obrigação (compromisso, promessa) de reembolso.

3. Sistemas monetários

A estrutura triádica surge na descrição da arquitetura da moeda como dinheiro (ou sistema monetário). Mas há uma variação terminológica. A moeda, mesmo como *objeto* desejado por todos, deixa de ser o nexo do sistema, cedendo lugar ao financiamento, ao crédito. Com a relação de dívida no centro do sistema, reforça-se o papel da temporalidade administrada e da marcação. O sistema deixa de girar em torno do desejo imediato do objeto. Passa a girar em torno das obrigações assumidas e das sanções. Estabelecido um consenso a respeito dos financiamentos e das trocas, a violência, como ameaça e coerção, é absorvida por um dispositivo temporal associado à imagem da moeda, que Aglietta e Orléan denominam "norma N_0 ": a obrigação de reembolso ou pagamento, notadamente a prazo, e que terá papel central na operação do sistema, bem como em suas crises. Outro nome da norma é "obrigação de solvabilidade" (1984, p. 57). O sistema monetário é abordado durante a análise das "funções da moeda" em relação com as formas da violência. Assim, a unidade de conta é a forma mais abstrata e está ligada a F_{III} , servindo para estabelecer a "linguagem comum" do número e delimitar o espaço monetário, onde "podem se inscrever avaliações imediatamente comensuráveis" (*idem*, p. 44), uma vez que cada uma é produzida com relação ao objeto comum a todos (um preço virtual), e não diretamente segundo os demais rivais. O meio de circulação remete à atuação de F_{III} sobre F_I , o fato de que as rivalidades são mediadas. A aparente fluidez do processo conduz ao erro de pensar o circuito das trocas mediadas como perfeitamente suave, erro em que recai a teoria econômica padrão. Já a função de meio de reserva é "muito delicada a apreender" (*idem*, p. 46), por ser o ambiente privilegiado de manifestação da ambivalência da moeda. O meio de reserva é o retorno de F_{III} sobre F_{II} , no sentido de que todas as equivalências possíveis se concentram nesse objeto excluído e sacralizado. Eis como a ambivalência aparece definida (*idem*):

Pedra angular de toda a circulação mercantil e reguladora dos conflitos de propriedade, a moeda não pode ter qualquer garantia mercantil. Enquanto vínculo social permitindo a expressão dos desejos sob a forma de valores, a moeda não pode ter valor nenhum. (...) Ela provém da unanimidade que faz surgir a ordem onde só havia a anarquia dos equivalentes parciais. A forma F_{III} conserva de maneira latente o arbitrário do processo que a engendrou. Seu inverso é F_{II} . Lendo em sentido inverso as equações que definem F_{III} , encontramos a indeterminação da moeda do ponto de vista do valor.

A chave do problema está no fato de que a moeda como reserva pressupõe sua função como unidade de conta e como meio de circulação, mas expressa como nenhuma mercadoria particular jamais o poderia fazer a forma assumida pelo desejo de acumulação. Do ponto de vista hierárquico, a operação da moeda no entesouramento precede a circulação: os bens circulam para permitir a acumulação do valor em reserva; um indivíduo faz circular os bens para se tornar mais poderoso, como ocorre no Kula. Mas há novamente uma co-implicação: não é possível traçar uma causalidade clara entre a referência vertical ao poder, manifesta na acumulação e na riqueza, e a referência horizontal ao exercício quotidiano da atividade econômica (e social). Assim assume toda a sua força a afirmação de que a forma privilegiada da riqueza só vale na medida em que possa se realizar na circulação. A moeda, enquanto posse nas mãos de alguém, é um ente da esfera privada, e enquanto instituição, é social. Os dois lados são conflituosos: "[s]endo necessariamente exterior às rivalidades privadas para poder regular sua violência, a soberania cessa de existir se ela se torna uma parte dessas rivalidades. Daí se deduz que a crise da soberania monetária é a regressão da violência a seu estágio de reciprocidade" (Aglietta e Orléan, 1984, p. 47).

Aglietta e Orléan se alinham com o modo de pensar de Keynes e o de Marx para afirmar que a origem dos ruídos e crises está na cesura do processo M-D-M, em M-D (venda) e D-M (compra), dois momentos diferentes, entre os quais se formam os déficits que precisam ser financiados e a apropriação do signo monetário em mãos privadas. A reserva e a circulação se revelam como contraditórias porque introduzem a ameaça do curto-circuito no processo de sublimação da violência. É assim que os autores passam a empregar a noção de "poder de compra", denominando-a "calcanhar de Aquiles da instituição monetária" (*idem*). Na medida em que esse poder se acumula em forma monetária (única possível), ele implica a expansão de uma forma indiferenciada de potência social, ou seja, de possibilidade de manifestação do desejo *sem referência*, sem determinação prévia. Trata-se da virtualidade de uma descarga afetiva sem face, invisível, portanto ameaçadora. Por isso (*idem*, p. 48):

A busca da moeda como resultado da troca dá uma nova significação ao valor. Como meio de circulação, a moeda faz do valor um fluxo. Pelo entesouramento da moeda, o valor se torna autônomo e estocável. Como meio de reserva, a moeda é a fonte de um poder privado, o famoso poder do dinheiro, porque assegura a seu detentor a iniciativa da circulação. Mas essa iniciativa ameaça a soberania monetária, ou seja, a ordem sobre a qual está fundada a propriedade privada. Quando a acumulação do valor autônomo é buscada por si mesma, a imitação do desejo do outro converge sobre o único objeto que não se esgota na troca.

O modo como os autores introduzem o tema do poder do dinheiro é significativo porque esse poder aparece inscrito em dois vetores de operatividade: se a moeda opera o exercício de uma potência, ela abdica de operar a expansão dessa potência, e vice-versa. O problema surge como um caso de regulação, primeiro no sentido técnico, e também no econômico: o modo como se gere o sistema monetário para que continue exercendo seu papel de eixo central de um sistema econômico. Contrações na possibilidade de confiar na moeda como poder de compra são também contrações do tempo do ciclo econômico, do ritmo de vida que a "ordem mercantil" põe em movimento: são variações da norma de reembolso. Acumular reservas paralisa a circulação, mas a instabilidade da moeda a acelera de modo desordenado, contraindo a percepção do futuro econômico. A ambivalência da moeda, expressa na maneira como ela esquematiza operações da energia do campo psicossocial, se revela como problemática na medida em que o olhar, ou mesmo as próprias operações, se aproximam de seus dois pólos. Como puro fluxo ou como puro estoque, a moeda perde a capacidade de sistematizar as operações, ela deixa de estabelecer as diferenciações e de poder integrá-las em sua própria ordem arquitetônica. Para Aglietta e Orléan (1984, p. 49):

[Este é] o sentido do problema da estabilidade dos meios de reserva para salvaguardar a ordem monetária. A estabilidade consiste em manter um horizonte prospectivo suficientemente distante para que as iniciativas privadas possam se desenvolver e que as rivalidades dos mercadores sejam desviadas para as mercadorias particulares. Caso contrário, a crise monetária contrai o horizonte prospectivo. A fascinação pelo momento presente reconduz a indiferenciação violenta porque todos buscam o que é globalmente impossível, ou seja, a autovalorização instantânea da propriedade.

Esta ambivalência está no cerne da dificuldade de coordenação que faz o sistema funcionar, e que introduz a relação triádica da centralização (ou homogeneidade), do fracionamento e da hierarquia que os equilibram. É um caso patente de formas em disparação que encontram resolução por meio de uma comunicação intermediária, por uma nova tomada de forma. Afinal, a dificuldade perante os autores é a da articulação entre os eixos do esquema operatório. Se F_{III} retorna sobre F_I , é porque o eixo vertical pode determinar o eixo horizontal: trata-se da moeda como imagem central da duração e do poder que categoriza modos da interação bilateral. Se retorna sobre F_{II} , é porque essa mesma imagem determina as proporções interiores ao conjunto das mercadorias, elas mesmas já determinadas. Assim, embora a referência à totalidade e à permanência seja derivada dos fluxos afetivos locais, sua própria determinação se dá pelo movimento inverso.

3.1 Homogeneidade e fracionamento

Os dois pólos da lógica monetária, apresentados como contraditórios, são a homogeneidade e o fracionamento. A homogeneidade é fornecida pela moeda assim que instaurada, porque, como objeto único e expulso, permite o estabelecimento da referência para todos os demais objetos do desejo aquisitivo: as mercadorias se tornam *comensuráveis*, dotadas de um grau de simetria: "a cada

bem o operador monetário faz corresponder uma cifra pura, seu preço" (Aglietta e Orléan, 1984, p. 56), de modo que toda a "sociedade mercantil" está de pronto imersa "no universo homogêneo dos números" (*idem*). O sistema homogêneo designa a organização monetária "em que o financiamento é assegurado exclusiva e diretamente pelo instituto central. Em tal organização, a sistematicidade lógica da moeda A⁹⁷ se exprime por uma sistematicidade formal, a unicidade da moeda" (*idem*, pp. 60-61). Assim, a moeda realiza "performances reguladoras", aparecendo como "princípio completo, em sua arquitetura mais triunfante", e o espaço econômico é "coisa recebida, sobre a qual não há motivo para se interrogar" (*idem*, p. 61). Fixar-se nesse aspecto do sistema monetário sem tratar diretamente a moeda é o grande erro, dizem os autores, de boa parcela da tradição do pensamento econômico. Segundo os autores, "para bloquear uma dinâmica generalizada de desconfiança e ódio, para impedir o retorno da violência recíproca, o dinheiro deve secretar uma mitologia da estabilidade, da universalidade, do *consenso comunitário*" (*idem*, p. 63).

O sistema fracionário é aquele em que o financiamento é assegurado por agentes privados, ou seja, os agentes financiam uns aos outros. As transações que ocorrem no tempo pressupõem a aceitação de créditos. O problema da coesão social reaparece, uma vez que desejos e rivalidades não possuem modos de coordenação claros, dificultando o estabelecimento da confiança metódica. Ao contrário, a desconfiança pode se propagar rapidamente, no encadeamento deflacionário que chamou a atenção de Keynes. O sistema homogêneo possui insuficiências que *induzem* o desenvolvimento do sistema fracionário. Um banco central pode organizar a transferência de recursos entre credores e devedores, mas ao custo de um efeito de polarização: determinados agentes assumem uma posição perene de crédito, enquanto outros se perenizam como devedores. Os interesses de cada lado, o modo como uns e outros organizam a determinação da forma de seus desejos, divergem progressivamente, rumo a um antagonismo aberto. A limitação principal da moeda homogênea está em sua "incapacidade (...) de permitir uma circulação dos direitos de propriedade" (1984, p. 67), ou seja, sua tendência a congelar papéis recíprocos de crédito e débito. Existindo uma figura central que homogeneiza as relações monetárias e os créditos, credores e devedores são estimulados a disputar em torno do horizonte T, ou seja, em torno do ciclo pertinente à própria moeda, a posse dos capitais, radicalizando suas apostas no endividamento, sob a promessa de reorganização pelo agente central ao fim do ciclo.

O sistema homogêneo resolve o problema da *integração* ao custo de sufocar a *diferenciação*; ela afirma a "dimensão social da riqueza mercantil, ou seja, o fato de que é condicionada pelo bom funcionamento de um conjunto de cadeias produtivas" (*idem*, p. 71) em detrimento da afirmação de sua dimensão privada, ou seja, sua atribuição individual. A multidão de desejos e possibilidades de ação financeira e econômica não se mantém nos limites verticalizados

97 O "A" para designar o dinheiro vem do francês *argent*, correspondendo ao "D" como *dinheiro* em português.

da moeda centralizada, de modo que o recurso ao crédito privado é uma necessidade lógica. Os autores notam o crédito privado como $V_{(i,j)}$, referindo-se aos agentes i e j , assinalando que, ao contrário do crédito mediado pela moeda central ($U_{(i)}$), o crédito privado é um direito de propriedade direto. Ou seja, "sua negociação constitui uma pura relação de forças, opondo os desejos respectivos de acumulação dos agentes" (*idem*, p. 74). O financiamento privado pode assumir diversas formas, que exploram e tensionam a norma de reembolso (N_0). O gestual em torno do ciclo de pagamento é mais complexo e fluido do que no sistema homogêneo, fazendo variar tanto os tempos de maturação ($T_{(i,j)}$) quanto as taxas de juros. Como resultado, são expandidas as possibilidades de inclusão de mais formas de realidade na arquitetura da moeda. Mas os títulos privados são também dotados de dimensão social, na medida em que títulos de crédito podem ser negociados, ou seja, transferidos entre credores. Esses títulos adquirem dimensão monetária, que os autores notam como $\{V=A\}$ (a centralização, pela qual a moeda permite a dissolução de créditos na compra de mercadorias, é notada $\{A=M\}$). O caráter monetário dos créditos se expressa em sua própria liquidez, na forma de ativos, e posta em linha com a liquidez considerada absoluta da moeda. Mediado pelo crédito, o horizonte do reembolso se torna mais flexível, mas nem por isso é abolido.

O sistema fracionário põe em relação de tensão a liquidez dos títulos e a fixidez do risco, de modo que o mercado "oscila entre uma limitação muito estreita da incerteza e sua difusão destrutiva para o conjunto dos valores" (*idem*, p. 75). Esse sistema é menos resistente a choques na medida em que faz bascular os humores da liquidez rumo ao risco, produzindo uma reação em cadeia quando os agentes buscam pautar suas reações pelas reações dos demais. Se a crise do sistema homogêneo está na absorção sistemática da violência (ou seja, na sua mediatização), a crise do sistema fracionário está na frouxidão com que a violência é absorvida pelo meio monetário. Com isso, ressurge o problema da imitação em série, cuja face mais visível no mercado da moeda e do financiamento é a profecia auto-realizada. Concluindo a avaliação do sistema fracionário, os autores afirmam que a dinâmica da imitação vazia "só se resolve na polarização precária das apreciações sobre uma certa estrutura de valores. Como ela é por definição objeto da adesão coletiva, beneficia-se *ipso facto* de uma certa estabilidade" (*idem*, p. 79). Trata-se de um germe de nova centralização, mas, a esta altura, ainda é um processo arbitrário, já que, na visão dos autores (*idem*):

[A adesão coletiva] parece totalmente arbitrária, de natureza puramente convencional. Eis o efeito de uma propriedade crucial da convergência mimética: *o objeto sobre o qual se polariza é indiferente*. A violência é cega. Do ponto de vista da lógica interna, não se pode eliminar a indeterminação. (...) A arbitrariedade irreduzível é também a arbitrariedade de uma tomada de poder, da vitória de um clã sobre o outro. (...) [P]or trás da máscara da unanimidade social exposta aos olhos de todos, encontra-se a parcialidade de uma hegemonia que a instituição monetária oculta, mais do que ela serve.

Nesta passagem, de um lado os autores reafirmam a ideia de que qualquer elemento presente

no circuito pode servir à expulsão. De outro, reconhecem que esse processo não é meramente afetivo, mas está imbricado na determinação política de pesos relativos internamente a um coletivo. Trata-se de um coletivo de grandes atores econômicos e, sobretudo, financeiros, mas a lógica operativa descrita obedece rigorosamente àquela que Mauss observara em operação no Kula. Os autores chamam atenção para a tensão entre duas estruturas topológicas de potência social, cada uma limitada pela existência da outra, mas existindo em relação a ela: uma estrutura polar entre as forças da integração (homogeneidade) e as da diversificação (fracionamento). A duplicidade, na forma de disparação, explicita a inclusão da "ordem mercantil" na gênese das significações em coletividades. Se Aglietta e Orléan não exploram essa dimensão, o motivo é a presunção de que os agentes econômicos são determinados previamente ao sistema, o que vela a percepção da potência mediada pela moeda de determinar não só a arquitetura da "ordem mercantil", mas também os esquematismos de quem dela participa.

3.2 O sistema hierárquico e a tríade

A análise recíproca dos dois sistemas conduz à explicitação do estado de disparação entre eles e, por conseguinte, das tensões que se retroalimentam. Em razão dessa relação tensa será possível entender por que os autores se referem a uma *relação triádica* inerente ao sistema econômico e financeiro da "ordem mercantil". Aglietta e Orléan introduzem a noção de "sistema hierárquico" (1984, p. 79) que articula (ou, diria Simondon, "resolve em estrutura") a ambivalência do centro e da fração, do social e do privado, que é inerente à moeda e a sua operatividade. Assim, o sistema monetário como um todo é aquele que incorpora os aspectos do "dualismo da moeda", oscilando entre eles. Portanto (*idem*, p. 80):

Uma organização monetária viável deve respeitar a ambivalência própria da moeda. A estabilidade de conjunto necessita que a relação monetária apareça simultaneamente segundo sua dupla natureza de operador social e de vetor de transferências de propriedade. Um sistema viável também deve ser heterogêneo. Nele coexistem a moeda central A e os créditos privados $V(i,j)$, as relações fracionárias operando mecanismos puros de mercado privado. Cada uma dessas relações faz valer seus modos particulares de regulação, de comportamento. Para entender esse sistema é preciso compreender com que princípio se organizam os pontos nodais em que as diversas formas-moeda se confrontam.

Esta descrição é o ponto de maior convergência entre a dedução do sistema monetário por Aglietta e Orléan e a lógica transdutiva. O sistema monetário *como um todo* só pode se manter com algum grau de estabilidade se houver uma comunicação entre tendências divergentes, conferindo regularidade e ritmo ao fluxo de energias afetivas (apresentadas sob a forma da violência e, mais tarde, da confiança). A regularidade é obtida com a mediação imagética, técnica, configurando uma relação de sistema cujas partes só se determinam efetivamente segundo as significações em operação. Por isso, é necessário insistir que não só a ordem mercantil como um todo, mas também seus partícipes são determinados enquanto tais pela presença e a operação da moeda: o agente

econômico não pode preceder o sistema, na medida em que seus esquematismos não possuem a determinação específica dessa relação. Assim, o sistema hierarquizado é aquele em que a moeda central (A) "emerge da multidão de circuitos privados" (*idem*, p. 81), mas articula uma série de moedas secundárias (A_i), e que constituem a arquitetura dos créditos privados e remetem sempre à possibilidade de se converter de volta em A. As moedas privadas servem também para organizar a circulação das mercadorias. A moeda privada "preenche essencialmente o papel de meio de circulação, a dimensão menos desenvolvida e mais fundamental da relação monetária. Ela só possui em parte a qualidade de meio de reserva e em nada a de unidade de conta" (*idem*, p. 82), o que faz dela "forma monetária embrionária" (*idem*). As moedas privadas desdobram uma arquitetura monetária a partir da forma centralizada, conferindo disseminação horizontal à espinha vertical da moeda homogênea. A topologia do sistema se espalha por dois eixos e adquire novas dimensões como resultado da forma triádica. O sistema se torna mais resistente porque cada eixo pode se contrair ou expandir de acordo com os choques de um lado ou de outro.

A temporalidade aparece no sistema hierarquizado na forma do encaixe de dois ciclos, o do horizonte econômico (T_A) de produção e o dos reembolsos de dívidas (T_V), isto é, transferências privadas de propriedade. O horizonte econômico é, por definição, mais amplo, uma vez que as transferências buscam produzir um movimento que o preencha por dentro. A idéia de um horizonte infinito, que traduz a concepção segundo a qual todos os agentes obrigatoriamente devem aceitar e desejar deter a moeda central, é desmentida pela história, lembram os autores: em várias crises, a moeda central foi rejeitada, seja em nome de moedas estrangeiras, seja em nome de bens imóveis, ou ainda em corridas à suposta segurança da posse de ouro. A rigor, a estabilidade da moeda central decorre de sua capacidade de se transformar diretamente nas mercadorias que circulam, encerrando o aspecto econômico, recuperando a dimensão do "valor de uso", saltando para fora da esfera mercantil. No entanto, a busca da segurança para casos de crises propriamente monetárias não pode recorrer a qualquer mercadoria, mas so àquelas que exercem a função de bem inalienável, porto seguro: terra, jóias etc. Há um diferencial de grau no poder de conferir autenticação cosmológica entre a moeda central e esses outros bens; a moeda central só carrega esse poder na medida em que a arquitetura do esquema operatório da moeda enquanto dinheiro segue operante do modo como ela a rege; o abalo dessa arquitetura conduz a outro grau de autenticação cosmológica, além do sistema econômico propriamente dito, mas apontando para sua reconfiguração.

O poder estabilizador da moeda central é referido pelos autores diretamente ao Estado, que pode "provocar transferências para fora da lógica das trocas, seja por sua política de finanças públicas, seja pelo recurso a múltiplas medidas discricionárias" (*idem*, p. 85). Assim, o que assegura a existência da ordem mercantil no sentido estrito é a ação do poder político com efeito regulador. Por um lado, as finanças públicas podem ser usadas para contrabalançar tensões inerentes à esfera

mercantil, evitando novas polarizações. Por outro, exigências fiscais podem por si só, em certos casos, garantir a aceitação e a subsistência da moeda central. Os autores explicam da seguinte forma o poder das "garantias estatais": "Graças aos procedimentos discricionários que as sustentam, a moeda parece ser imediatamente idêntica às mercadorias, mascarando o fato de que essa identidade passa por um processo mediado, pleno de incertezas, a destruição da moeda" (*idem*). Esta identidade está no coração da idéia de que o escambo é a origem da moeda: a moeda, afinal, é o nome da própria mercadoria. Está também na lógica operacional que faz com que o Gimwali ocorra suavemente, à parte do Kula, sem referência direta à circulação dos emblemas de poder.

Essas garantias estatais aparecem com a fórmula $\{A=M\}$, ou seja, o dinheiro se absorve completamente nas mercadorias, resolve-se nelas. Ela é o contraponto da circulação. A figura do poder (no caso, estatal) opera assim como a membrana que, presente por todos os lados, permite a perenização dos fluxos energéticos do sistema, suas transduções, suas individuações continuadas. O poder, numa lógica de sociação, é o próprio ato de carregar os emblemas de poder, a partir das disputas que afirmam que aquele portador de poder *porta de fato* seu poder. É o fluxo que o determina como polo de poder e, correlativamente, determina relações de poder que fluem a partir dele. Aglietta e Orléan mostram como esse papel é exercido pelo Estado nos sistemas monetários. A alusão à disputa de centros de poder revela que é ilusório considerar que, do outro lado, há um polo que consista em "indivíduos", no sentido empobrecido do individualismo metodológico. Os autores tratam da intermediação financeira demonstrando como é um processo que envolve seleções, exclusões e subordinações, estabelecendo "formas de rigidez estrutural que canalizam a fluidez da *mimesis* de apropriação e seus efeitos destruidores" (*idem*, p. 86). Pólos de atuação e poder se configuram, produzindo "uma dimensão propriamente cibernética, que favorece a coerência global do sistema". Assim, "através das modalidades de articulação entre a moeda central e as privadas, nada menos que as condições de socialização das atividades privadas são definidas" (*idem*).

Ora, as condições de socialização são múltiplas, mas se concentram sobretudo em dois planos, no caso das economias contemporâneas, que são monetárias e capitalistas: a tríplice determinação de mercadoria/troca/agente econômico, que é horizontal, e a determinação hierárquica entre aqueles que são partícipes do jogo de apropriação e financiamento e aqueles que devem se limitar à prática da economia cotidiana. Esta determinação, inspirada em Braudel, é vertical. A relação entre esses dois eixos relacionais constitui o modo pelo qual as sociedades capitalistas modernas organizam a estrutura política, por meio da economia autonomizada.

4. Divergências

A dedução do esquema operatório visou mostrar que fenômenos monetários são melhor apreendidos em termos de *sociação* do que de *socialização*, de *transdução* do que de *fundação*.

Quando se pensa em termos de socialização, vislumbra-se uma passagem entre dois estados distintos, ou opostos: do não social ao social. Mas a passagem é ilusória, se as incompatibilidades com que se depara a afetivo-emotividade dos corpos não desaparecem quando o social está categorizado, mas persistem como ressonância transindividual. A sociação diz respeito ao agenciamento dos regimes energéticos, não-social e social, por meio da marcação e da operação das imagens, que concentram a significação dos grupos de interioridade e determinam seu modo de relação. A noção de transdução, por sua vez, permite expressar a continuidade das operações afetivas que sustentam uma configuração, ao contrário da imagem do ato fundador. Tal ato pode subsistir apenas na medida em que seja a imagem presente de uma transcendência cronológica afirmada no interior (ou antes, na fronteira) da arquitetura imagética geral em que se apóia essa configuração. Esta distinção tem papel destacado na tentativa de pensar para a moeda em geral, para além do dinheiro, ou mesmo do dinheiro tal como sua arquitetura se consolidou no período moderno e no sistema capitalista. É preciso, portanto, superar a ambiguidade que perpassa a descrição fundadora dos dois autores, que concentram suas atenções na moeda enquanto dinheiro, para poder conjugar o institucionalismo monetário com um pensamento geral da moeda, como dinheiro, paleomoeda, instrumento liberatório, dádiva e outras invenções.

Outro aspecto a sublinhar, e que figura como uma limitação ao escopo político da análise dos autores, é a aceitação implícita do caráter individual "puro" dos indivíduos denominados ora como "mercadores" (*marchands*), ora como "trocadores" (*échangistes*). Os livros se referem à sociedade mercantil como hierarquizada, mas põem no centro e no topo a própria moeda, mais tarde sob a forma da moeda central ou estatal, e no eixo horizontal os "indivíduos" que disputam entre si. Tanto os bens, enquanto mercadorias, quanto os agentes econômicos, enquanto mercadores, já entram na argumentação sob essa forma, embora a argumentação comece pelo desejo do desejo do outro, que ainda é amorfo e participe da constituição dos sujeitos. Assim, se a forma F_{III} impõe um "espaço único de representação social" (*idem*), ela "torna possível a circulação das mercadorias", uma vez que cada mercador pode anunciar, "em linguagem compreensível para todos" (*idem*, p. 57), suas intenções. É sintomático como a figura dos *agentes* retorna nesta passagem, para se referir aos mercadores, em tonalidade de expressão semelhante à que se encontra nos textos neoclássicos. Sem que seja colocada a questão da configuração desses agentes como indivíduos e da troca como relação bilateral de cancelamento, eles aparecem como predispostos à troca, quando o início do raciocínio tratava ainda de um desejo conflituoso. Nesse processo, perde-se de vista a operação de sociação em curso, de modo que a "ordem mercantil" aparece segundo uma fundação no sentido cronológico e pode ser interpretada como um potencial latente em qualquer forma social "prévia", reinstalando a teleologia histórica que os autores desejavam expulsar. A perspectiva do economista que trata da moeda enquanto dinheiro, mesmo quando faz a gênese da moeda *em geral*, transparece

também na afirmação de que a instauração da moeda com F_{III} "torna possível" a circulação de mercadorias. O ponto determinante nesta expressão é a idéia de que a circulação de mercadorias é uma realidade que precede a operação que a instaura, qual seja, a expulsão em que consiste a gênese da moeda. Fazendo recuar o raciocínio sobre as questões de distribuição, o que se pode afirmar é antes que a moeda *sobredetermina* os modos de arranjar a distribuição entre os corpos dos objetos considerados como bens, em forma da *mercadoria*; e *sobredetermina* com uma configuração topológica específica, denominada "circulação de mercadorias". Este ponto também se aplica ao tema da *produção*, na medida em que *produzir* é uma atividade determinada por uma arquitetura de objeto e imagens esquematizando gestos, instituições e territórios.

Um breve olhar histórico amplia o escopo do problema. A forma de registro de débitos e créditos mais antiga registrada pela arqueologia é a das tábuas de argila na Mesopotâmia, império babilônio em particular. Os aspectos econômicos dessas sociedades se caracterizavam por uma economia redistributiva, centrada em armazéns controlados pelos palácios e templos, que recolhiam o produto agrícola e o redistribuíam segundo cotas estabelecidas de acordo com a posição social. Nas palavras de Ingham (2004), "o principal vínculo entre a sociedade e o sagrado era mediado pela obrigação e a taxação (dívida) e controlado pelos sacerdotes do templo" (p. 93). Surge nesses registros contábeis a moeda de conta, padrão abstrato. As obrigações registradas na argila tinham caráter econômico, mas não mercadológico; a subjetividade envolvida e determinada pelos compromissos é de grupo, não individual. Os comportamentos e atividades decorrentes, mesmo miméticos, sucedem à marcação e são determinados por ela: o cultivo não é determinado pela subsistência, mas pela obrigação registrada. Isto significa que a configuração hierárquica precede a busca do objeto, como na dedução de Aglietta e Orléan. Mas a função do objeto é, de fato, exercida, e os metais preciosos cumprem esse papel, na forma de tesouros, elementos preciosos, de caráter estético pronunciado, mas também duráveis, remetendo à eternidade. O aspecto mercantil dessas relações está inteiramente ausente, mas os elementos do esquema operatório estão presentes. Os corpos, organizados em estamentos, agem de acordo com os compromissos registrados, e os atores hierarquicamente predominantes exercem sua superioridade por meio da remissão ao transcendente, mediada por objetos e imagens. A incompletude do ente desejante se orienta para imagens que produzam categorias de grupo, mas a figura do agente mercantil é uma derivação posterior e dependente da presença anterior da moeda. Os bens efetivamente produzidos não possuem um aspecto de mercadoria, mas de recursos controlados pelos agentes do sagrado e do poder imperial (ou seja, dotados dos emblemas desses poderes). Estas proposições estão mais próximas do argumento que Aglietta e Orléan anunciam do que a dedução apresentada em sua obra conjunta.

Esta dificuldade explica, em parte, por que o conceito de *confiança* permitiu incorporar as críticas recebidas de antropólogos e outros cientistas sociais. O recurso à violência do desejo

conduz à dedução de uma moeda perfeitamente igual ao dinheiro; essa explicação é eficaz no tratamento da "ordem monetária", mas veda toda outra possibilidade de economia das imagens mediatizando a multiplicidade da sociação em outras configurações. Tais críticas sugerem a necessidade de examinar o processo pelo qual se chega ao mecanismo exposto pelos autores, como esta investigação buscou fazer nos capítulos anteriores. Os ritos, na medida em que determinam uma relação hierárquica, ou seja, vertical, política, de prestígio, não são uma realidade de "agentes", "mercadores", abstratos e plenamente quantitativos. É no curso desse movimento que cabe questionar o papel do número e a razão pela qual a moeda, essa da "força de lei", é capaz de se sobrepor a outras imagens e objetos de papel semelhante. O conceito de confiança permite lançar uma ponte para outras modalidades de configuração, já que diversas imagens da arquitetura monetária são capazes de organizar os fluxos dos três tipos de confiança.

Assim, só a partir do abandono da figura atomizada e substancial do mercador é possível pensar as hierarquias presentes nos eixos do esquema, a partir das simetrias e dos eixos de significação produzidos em cerimônias como o Kula. Este problema se agudiza nas etapas posteriores da argumentação, porque, ao tratar do fracionamento monetário e da descentralização, os agentes são *bancos*, *corporações* e outras instituições com peso financeiro, entidades complexas e dotadas de poder, organizadas segundo suas próprias hierarquias e exercendo forças verticais sobre o conjunto do campo social, entendido como mercantil ou em sentido mais amplo. Os autores se referem ao polo oposto à moeda, enquanto instituição, como "o privado" (Aglietta e Orléan, 1984, p. 42), termo utilizado em francês para designar o *setor* privado da economia, ou seja, à iniciativa privada, às empresas e aos bancos. Ora, em seu vasto estudo da civilização material, Braudel (1979) demonstra que a estrutura de mercado capaz de participar do tipo de rivalidade fundadora descrita por nossos autores não pode ser comparada, em termos de potência e amplitude, com os mercados no sentido simples dos ambientes onde bens são trocados para satisfazer as necessidades da vida corrente. A divisão de Braudel entre uma realidade material de subsistência "infra-mercadológica", um espaço mais amplo de mercados em pequena escala e, por fim, o amplo domínio, inacessível para a maior parte da população, da disputa capitalista, revela aqui sua pertinência: mesmo a economia da troca, supostamente horizontal, envolve uma hierarquia, a diferenciação entre o eixo da troca propriamente dita e o eixo do estabelecimento das posições.

4.1 Desejo e violência

Esses pontos de divergência remetem a dois sustentáculos do raciocínio que Aglietta e Orléan derivam da teoria do sagrado em Girard. São eles: primeiro, o já mencionado tema do desejo *enquanto falta*; e em seguida a idéia de que se deva partir de um indivíduo enquanto faltoso que busca *preencher* uma *insuficiência* de ser pela apropriação do outro. A questão do desejo foi tratada

na primeira parte desta pesquisa. Vimos como a abertura para o transindividual, envolvendo o ciclo genético da imagem que marca territórios e determina categorias de grupo, é constitutivo do eixo afetivo-emotivo que se sobrepõe ao eixo perceptivo-ativo dos corpos. Trata-se de um eixo neotênico do vivente dotado de psiquismo, que faz com que indivíduos e coletivos engendrem suas próprias condições de vida, de existência, por meio da invenção constante de imagens e objetos. A afirmação do desejo como produção, em vez de falta, introduz um problema no diálogo com uma teoria da moeda derivada da violência, que, por sua vez, resulta do desejo como falta. Onde está a violência no caso do desejo inventivo? Deve-se abandonar a idéia de que a violência exerce um papel central na gênese da moeda? Este parece ser o caminho escolhido pelos pais da tese da violência da moeda, na medida em que suas obras mais recentes trabalham marginalmente com esse conceito, concentrando-se naquele que o substitui, a confiança – com efeito, a confiança, uma vez estabelecida, exerce o papel de manter afastado o risco da violência.

Entretanto, esse abandono não é necessário se for possível repensar o papel da violência no esquema da moeda. Para tanto, é preciso se deter sobre o tema da incompletude do ser individual. Tal como ocorre no caso do conceito de desejo, Simondon demonstra que essa *incompletude* (*inachèvement*) não remete a uma falta que deveria ser preenchida, nem mesmo pela apropriação do *ser* alheio. Tal perspectiva decorre, aponta Simondon, da idéia do ser como *monofásico*, ou seja, inequívoco e desprovido de potenciais. A *incompletude* do psiquismo (via de abertura para o transindividual), assim como a *incompletude* do ser vivo, não consiste em *perda* de ser, mas antes na *ampliação* das possibilidades do ser, por meio do ralentamento da entropia à qual os corpos estão sujeitos. Um indivíduo físico, como o cristal, é mais completo em termos de ser, porque não necessita recorrer a novas individuações para se manter na existência. No entanto, essa completude é *pobre*, pois é monofásica: o cristal está todo individuado. Ao contrário do ser vivo, que possui uma ordem de grandeza interna, incompleta, preñe de potenciais, que suas membranas põem em relação com os potenciais da ordem de grandeza externa, o cristal possui apenas sua fase completa de estruturas individuadas, exceto durante o próprio processo de cristalização. Como vimos, a incompletude do ser psicossocial decorre da expansão ainda maior da *neotenia* de que se constitui. Assim, o psicossocial pode estabelecer *mais* relações entre seu metabolismo e seu mundo. Sua incompletude é a via de acesso aos potenciais da *physis*, ampliados quase indefinidamente, nos limites apenas da relação entre seus esquemas corporais, físicos, sociais e técnicos: relações de significação, bem entendido, em que uns expandem ou contraem os limites dos outros.

É nesse sentido que o desejo cessa de parecer *faltoso* para se revelar criador, uma vez que, como camada afetivo-emotiva, é a sede das ressonâncias que estabelecem as significações da realidade psicossocial em que se orientam os corpos e as instituições. Este aspecto se revelou na análise das ditas *paleomoedas*, *moedas do vínculo* (Servet). Assim como em Aglietta e Orléan, na

argumentação de Servet esses objetos instauram soberanias, eixos de significação, hierarquias de atividade e determinações de posse e circulação. O vetor desse movimento, no entanto, não é uma *falta*, mas uma abertura. Tampouco se trata de um fenômeno restrito à ordem mercantil postulada pelos autores, mas de uma operação generalizada nas coletividades psicossociais (no caso, humanas), que se manifestam de formas diferentes, segundo os arranjos dominantes.

O problema que surge a partir desta objeção às noções de incompletude, desejo e falta é, como vimos, o do sentido da *violência*. Na arquitetura girardiana, a violência figura como relação elementar entre os sujeitos que se constituem, na medida em que buscam completar sua falta de ser pela apropriação, na forma de captura e absorção, do ser do outro. Se o ser individual deixa de ser considerado faltoso, o que justifica que a relação seja violenta? Este ponto envolve a interrogação do conceito de violência mobilizado na teoria da moeda. A instituição da moeda, na seqüência lógica de Aglietta e Orléan, implica uma sublimação da violência, reconstituída como sistema institucional, soberano, que *permite* uma produção ordenada, e portanto não violenta, mas somente na medida em que o ato fundador seja reafirmado de modo ritualístico. Se, porém, abdicamos de pensar que a relação originária é uma apropriação com vistas à completude; se, mais ainda, abdicamos de partir da idéia de um indivíduo-sujeito que faça coincidir um corpo com uma forma já codificada de desejo, então em que as instituições posteriores manifestam a possibilidade constante e necessariamente revivida de violência generalizada? O que impediria a análise de decretar que o sistema encimado pela moeda é perfeitamente harmônico?

A chave do problema está em entender que o termo "violência" não é unívoco. No primeiro sentido, algo metafórico, pode ser aplicado a eventos naturais ou físicos (a violência de um incêndio, da colisão de dois corpos celestes, um terremoto etc.), para expressar a impressão que esse evento causa ao observador – impressão próxima ao sublime⁹⁸. Este sentido tem pouca utilidade para pensar a moeda. O segundo sentido é aquele em que se aproxima da noção de "agressão", e que o próprio Girard (1974) utiliza para introduzir sua teoria do vínculo entre sagrado e violência. Nesse caso, fala-se em violência quando há duas partes envolvidas, uma das quais destrói, subjuga ou, mais amplamente, prejudica a outra. Este segundo sentido da *violência* é fugidio, porque na medida em que não passe de uma agressão ou de um ato destrutivo, um gesto violento é local, contingente, imediato. Sua realidade é apreensível pelos rastros e pelas *marcas* que deixa, seja na memória das partes envolvidas (é o caso, evidentemente, de uma cicatriz, mas sobretudo, da subjugação), seja no arranjo institucional que um ato de violência pode instituir (como a crueldade em Nietzsche).

Assim, o conceito de violência só possui operatividade na medida em que se apresenta como conceito social e político. A violência só atinge significação na medida em que seja um fenômeno transindividual, dando forma durável a potenciais descargas afetivas. É o caso das agressões entre

98 Nesse sentido, o termo "violência" se aparenta ao sentido que possuía na tradição aristotélica e escolástica, em que também era usado em referência a processos que ocorram contra a natureza ou a ordem divina.

peixes machos, evocada por Girard (1974), e é o caso da distinção benjaminiana entre a violência que funda o direito e a violência que o mantém. Hobbes, quando designa o estado de natureza como um estado de guerra de todos contra todos, não se refere a efetivos gestos de violência entre diversos indivíduos, que se esgotariam na própria execução, mas na ameaça constante da violência, ou seja, a guerra de todos contra todos como potencial, uma perspectiva lançada para o futuro. Já Benjamin, com a violência fundadora, não se refere ao arranjo entre indivíduos, como na leitura que Aglietta e Orléan fazem de Girard, mas da supressão, pelos oprimidos, do sistema de violência que os oprime. Embora com vetor trocado, é uma violência operada, desde o princípio, verticalmente. Não é necessário constituir o eixo vertical a partir do comportamento horizontal, uma vez que seguimos o modelo de Simondon a respeito dos modos de existência psicossociais, em que a atividade local, técnica, é o modo correlativo ao da operação das grandes explicações, figuras de fundo, religiosidade, a partir do modo primordial, mágico, da marcação dos territórios. Os comportamentos locais se constituem na medida da constituição das normas de fundo, reciprocamente, incluindo os modos de efetivação e de conjuração da violência.

O tratamento conceitual da violência é um problema central porque, abordando a argumentação do institucionalismo monetário por intermédio das teses de Simondon sobre grupos de interioridade, categorização e significação, o olhar se concentra na questão das capacidades de constituir-se e constituir os demais. O que está em aberto e pode ser disputado, pensando em termos de rivalidade, é o desenho do campo social, a arquitetura das imagens que operam a categorização dos grupos. É uma disputa topológica e cumulativa, cujo objeto é a enunciação de um *todo*, ou seja, a modalidade de polarização de um modo de estar no mundo que é psicossocial e se mantém no tempo, repetindo-se, reiterando-se, mas sempre sujeita a transformações de acordo com cada instância do fluxo de desejos. Esta permanência metaestável é fruto do caráter ilimitado do desejo, tanto no sentido de transbordante quanto de indeterminado. O *desejo de riqueza* não faria sentido se não fosse, antes de tudo, um desejo sobre as capacidades de agir; e, antes de ser especificamente o desejo de afetar a ação dos demais sujeitos, é um desejo sobre a topologia das atividades, ou seja, a distribuição possível dos gestos, dos esquemas corporais, das instituições, da arquitetura imagética. Essa topologia expressa e reproduz a riqueza, que se revela, portanto como mais do que o acúmulo de bens, recursos e propriedades, mas como uma posição de prestígio e poder. A associação entre poder político e poder econômico não é fortuita, e tampouco é *acidental* a associação entre ambos esses poderes e o exercício da violência (ou mesmo a exibição de imagens da violência); daí sua associação com o controle sobre forças armadas, policiais, judiciárias, as forças da manutenção do direito. Trata-se do acoplamento pelo qual se agenciam duas modalidades de domínio da topologia psicossocial. Portanto, o conceito de violência, para significar no campo social, seja do ponto de vista político, econômico ou psicológico, necessariamente já está integrado a uma arquitetura de

significações para operações afetivas, como ponta de um gradiente com outras modalidades de afecção. Três consequências decorrem desse foco no sentido do termo *violência*.

A primeira é que, na sequência da leitura do significado das crises e de suas soluções, bem como das relações com o sistema produtivo que se estabelecem a partir da instauração do sistema triádico da moeda, é preciso atentar para aquilo que permanece subentendido, ou seja, a violência que se opera efetivamente, de maneira codificada e integrada ao sistema, em suas franjas e, no limite, até em seu centro, independentemente da eclosão de uma crise. Trata-se de reconhecer a continuidade entre a noção de violência e a de confiança, onde uma leitura fundadora ou socializadora tenderia a ver uma ruptura: a confiança opera pela possibilidade de sua própria quebra, ou seja, a ameaça no estilo hobbesiano deve ser afastada a cada momento, na operação quotidiana tanto das atividades diárias, horizontais, quanto na reafirmação das explicações de fundo. Daí o caráter agressivo dos ritos de reativação social. A segunda consequência é que a operação constitutiva que permite falar em ordem mercantil e subjetividade mercantil também deve ser examinada à luz de uma violência, tanto no plano histórico quanto no teórico. Esta é a atitude que permite compreender como a suposta positividade da perspectiva microeconômica do agente racional e maximizador possui um reverso mal disfarçado de normatividade, sobretudo a partir do momento em que a formulação de políticas públicas recorre aos conselhos da microeconomia aplicada. Por meio de um instrumento imagético e transdutor como a moeda, é possível desenhar regras e procedimentos que efetivamente conduzem os comportamentos, os esquematismos e as categorias a operar no interior dessa racionalidade, ou seja, como agentes maximizadores: o *homo oeconomicus*, dentro de certos limites, pode ser produzido "em laboratório"⁹⁹, contanto que se possa modular o comportamento a ponto de moldá-lo, graças a "incentivos"¹⁰⁰ da aparelhagem técnica operada em torno da moeda. Não é difícil perceber que o gesto pelo qual se produz esse *homo oeconomicus* tendencial é uma violência, pois que suprime modos possíveis de exercício dos afetos em função da introdução de outros. Assim, a moeda aparece não como imagem de soberania que evacua a violência ao concentrá-la em si mesma, mas como aquilo que permite a aplicação controlada e ritualizada da violência, uma vez que essa violência é dotada de significação prévia.

99 Nos termos de Aglietta e Orléan (2002, p. 22): "(...) quem leva a sério o *homo oeconomicus* deve ver nele não o homem moderno da luta concorrencial, vivendo na incerteza de suas ligações com os outros, mas o produto de uma altíssima civilização, que realizou em si mesmo uma verdadeira ascese, graças à qual se liberou definitivamente da paixão dos outros. Como sempre, e ao contrário do que diz, a teoria econômica neoclássica não é de modo algum uma descrição objetiva do mundo tal como é. Ela constrói um mundo vindouro cuja vinda ela busca acelerar com suas análises. Essa utopia pode ser facilmente reconhecida como sendo aquela do individualismo triunfante."

100 O conceito de "incentivo" em microeconomia é pouco explorado na literatura crítica, embora seja um dos pilares desse campo de estudo. Seu caso extremo é o chamado "nudge", que valeu a Richard Thaler o prêmio do Banco Central da Suécia em memória de Alfred Nobel de 2017. O "nudge" é a montagem de um sistema de incentivos que torna uma situação concreta mais próxima de um modelo microeconômico, com um importante detalhe: o "agente principal" tem o poder de escolher quais opções serão preferíveis a outras, dando assim um "empurrãozinho" ao agente econômico racional. Sua racionalidade, afinal, é submetida às condições ambientais com que se depara.

A terceira consequência é que adquire um sentido mais preciso e relevante a incorporação ao corpo teórico dos autores franceses o tema da confiança, conforme a obra publicada em 2002, tratando da moeda e de sua soberania como situada *entre* a violência e a confiança. O espaço ocupado pela moeda é, portanto, um espaço de oscilação: ora, o termo *confiança*, assim como a violência, também designa um fenômeno de ordem afetiva e uma tomada de forma dos esquematismos e da arquitetura imagética ligados ao desejo, no plano do coletivo.

4.2 Hierarquia e política

O desejo da maior parte dos corpos em qualquer estrutura social suficientemente ampla não tem canais para se manifestar como "violência aquisitiva", a ponto de tomar parte na disputa ritualizada em torno da arquitetura de direitos e poderes vinculados ao mecanismo da moeda. Em geral, a violência dos corpos não dotados de tal poder (podendo contar apenas com sua própria potência, em associação com um círculo estreito de outros corpos) se limita a controlar os corpos que buscam outras canalizações, ou seja, quem sai das regras, quem dá um salto para fora das estruturas, como demonstram diversas descrições de ritos punitivos na antropologia estruturalista¹⁰¹.

Tendo constatado que as disputas em torno da riqueza e do poder da moeda não são um efeito de *indivíduos* no sentido neoclássico, mas individualidades já estruturadas horizontalmente como modos de exercício de um poder ao mesmo tempo econômico e social, é preciso recuperar a operatividade encontrada nas análises das paleomoedas, assim como nos mitos e hipóteses de origem da moeda analisados nos capítulos anteriores. Incorporando às teses de Aglietta e Orléan o que aprendemos nesses capítulos, vemos que a violência "aquisitiva" é, primeiramente, aquisitiva de poder, por meio da liquidez proporcionada pela riqueza – e é por essa razão que ela toma corpo intermediada pelos objetos. Essa violência se dá entre atores já dotados de poder, como chefes de clã e grandes proprietários, em geral na forma de rituais de fundo estético, disputas com regras ancestrais, transcendentais. Em relação a essas disputas, os indivíduos, no sentido corrente do termo, têm mais interesse em garantir que o chefe que o domina esteja em posição superior a outros chefes, na esperança de que sua própria condição (sua categoria dentro do grupo de interioridade) seja mantida, em vez de destruída, ou seja, que adquira autenticação cosmológica. Em outras palavras, a aparição do indivíduo, sem *status*, sem posição, sem emblemas de posse e nobreza, aparece a partir do vínculo hierárquico com uma instância de poder, conforme o esquema de Braudel.

Lembremos, também, que a confiança designa, ao mesmo tempo, uma conexão bilateral e um afeto. O afeto mobiliza duas imagens opostas: a do cumprimento daquilo que é esperado e a de seu descumprimento. É este jogo de projeção, um compromisso que pode ser mantido ou rompido, trazendo satisfação ou dano, alívio ou pena, que pode assumir diversas formas, tratadas pelo

101 Também é o caso daquilo que La Boétie denomina "servidão voluntária": por que a maioria das pessoas luta pela própria servidão como se fosse pela própria liberdade?

institucionalismo monetário. A passagem da violência à confiança não é trivial como dá a entender a formulação dos institucionalistas e da teoria mimética, porque qualquer das formas da confiança mobiliza uma obrigação de correspondência que pode ser descumprida, sem a qual não há motivo para se falar em confiança, mas em certeza (no entanto, a certeza só pode ser atribuída ao que está presente; mas o que é que está presente, senão a forma imagética de um rastro do devir?). Portanto, cada forma da confiança manifesta uma determinação de comportamentos e atividades, com graus variáveis de ressonância com os potenciais dos corpos e dos grupos: em outras palavras, essa determinação é uma tomada de forma que pode fazer menos ou mais violência aos corpos informados. Ainda que haja três tipos de confiança envolvidos na operação da moeda, todas elas postas em ato a cada uso e a cada evocação da moeda, todas são modalidades da determinação de comportamentos e atividades. A metódica em relação às conexões bilaterais, apoiada na confiança hierárquica e na confiança ética; a hierárquica em relação à validade (e ao valor) de cada conexão bilateral, apoiando-se na confiança ética e realizando-se na confiança metódica; a confiança ética em relação à permanência dessa validade e dessas conexões, apoiando-se e manifestando-se nas outras duas. A cada vez, temos diante dos olhos a manifestação dessa dupla imagem da confiança, a modulação das atividades e gestos perante a obrigação que pode ser descumprida, revertendo a violência da tomada de forma em violência de disputa em torno das tomadas de forma virtuais.

4.3 O sistema entre desejo e marcação

A exposição do sistema monetário (para a moeda enquanto dinheiro), como vimos, contém um deslizamento conceitual em relação aos argumentos em torno da gênese da moeda. Quando o financiamento assume o papel central, a análise passa a tratar efetivamente de um esquema operatório. Só então encontramos em sua plenitude o fenômeno da promessa, do compromisso, da obrigação, ou seja, da marcação, com o risco de sanções e a possibilidade das disputas em que se determinam as posições relativas, mais especificamente, entre credores e devedores (o Estado exercendo esse duplo papel também). Este deslizamento é o que permite ao conjunto de autores do institucionalismo monetário deduzir o tripé da moeda, com a soberania, as três formas da dívida e as três formas da confiança. A marcação surge na forma da "norma de reembolso", "obrigação de solvabilidade", que introduz a temporalidade no cerne da interpretação do sistema monetário. A obrigação de pagar é um dispositivo constantemente presente e plenamente distribuído no espaço definido pela homogeneidade monetária. É por referência à norma N_0 que reservas de moeda se tornam necessárias, determinando um ritmo particular ao universo das transações monetárias. Uma vez efetuado, o pagamento passa a impressão de conter o desaparecimento do "signo monetário", porque o pagamento, ou "clearing", se parece com o cancelamento de uma obrigação, isto é, de uma relação. É o modo como a dimensão de instrumento liberatório se manifesta no esquema da moeda

enquanto dinheiro. Os "indivíduos mercantis" seguem cada um por seu caminho, livres, uma vez que o ciclo iniciado pela contratação se encerra no ato do pagamento, do reembolso, fechando a trajetória ondulante do ciclo econômico. Assim, a cada momento, a massa monetária (A) corresponde à soma das dívidas (U) do sistema econômico. Essa correspondência está vinculada ao horizonte de maturação dos investimentos que corresponde à "representação normalizada do futuro econômico" (2002, p. 69), ou seja, a constatação do ciclo dado para os retornos de investimentos, que os autores notam como T. Os investimentos que podem ser realizados são aqueles cujo retorno se dá no horizonte T, de modo que um aperto desse horizonte exclui uma gama significativa de investimentos da realidade econômica, para além dos efeitos das taxas de juros.

A colocação do financiamento no centro da operatividade permite que se deduzam os eixos e as articulações entre eles, sobretudo o jogo arriscado da esfera de determinação.

Conclusão

As teses institucionalistas reverberam com os elementos constitutivos da moeda levantados nos capítulos anteriores, com convergências e divergências. Aglietta e Orléan sublinham a importância da relação entre dinheiro e sacralidade, que em seguida se amplia por meio da noção de dívida de vida, uma dívida para com os ancestrais (os mortos) e a divindade. Por um lado, os autores pensam o sagrado como modelo e referência; por outro, esta pesquisa o pensa em termos de operação. Por isso, as críticas de Caillé e de Breton não chegam a atingir a argumentação que desenvolvemos nestas páginas: não se trata de enxergar no esquema da moeda uma derivação ou modalidade da relação com o sagrado (ou o transcendente). Trata-se de descrever o papel da moeda na relação vertical, aquilo que Simondon denomina o modo religioso de existência, a cultura como preenchimento do fundo de significações.

Na teoria da gênese da moeda, o institucionalismo monetário convoca uma série de afetos, no processo de engendrar significação: primeiro, a violência e o desejo; em seguida, a confiança, em diversas formas. Ao tratar da dívida, estão em operação obrigações, rodeadas de ameaça, coerção, promessa. O recurso à multiplicidade do desejo é uma das riquezas da análise institucional, opondo-se às formas esvaziadas do afeto que transparecem nas teorias instrumentais da moeda. Em 2006, Orléan publicou com o economista Frédéric Lordon o artigo "Gênese do Estado e Gênese da Moeda: o Modelo da *Potentia Multitudinis*", em que recorrem a Spinoza para mostrar que a moeda constitui um "afeto comum" que costura a comunidade política. Esse afeto *conduz* a comunidade da mesma maneira que o poder político e, por isso, os autores argumentam pelo paralelismo entre a constituição dos Estados e a das moedas. Por essa via, é possível ir além da mera interação entre agente econômico e mercadoria, no espaço que se abre entre a violência como ameaça e a confiança como prática: é possível enxergar na moeda um operador de sociação, enquanto marcação dos

corpos, da terra e dos objetos produzidos pela técnica e pelo imaginação. É esta a marcação que conduz a falar em termos de *mercadoria*, de troca comercial, de agentes econômicos.

Por não levarem suficientemente longe os argumentos a respeito do papel afetivo da moeda, por meio da qual se engendram significações para a inclinação do desejo rumo a objetos oferecidos contra um preço, os autores oscilam entre, por um lado, a afirmação de que a instituição da moeda instaura o caráter mercantil dos indivíduos e das interações e, por outro, a afirmação de que a moeda instaura relações entre agentes que já são mercantis. Esta oscilação é instrutiva, porque revela, por um lado, o apelo presente na análise da moeda para um pensamento da tomada de forma, da produção técnica de categorias de grupo; por outro, a passagem epistemológica que é preciso realizar para sair do pensamento da moeda centrado na economia para um pensamento que indique os modos como a tomada de forma da moeda são aqueles que sobredeterminam a atividade dos coletivos *sob a forma* da economia, em particular a atividade mercantil.

Observando o tripé da moeda, a soberania aparece como único dos conceitos que não se apresenta em forma triádica, como é o caso da dívida e da confiança (dívida e confiança sendo também duas expressões da mesma relação à obrigação). Na arquitetura conceitual institucionalista, a soberania ocupa posição privilegiada: uma crise pode advir de seu excesso, quando a verticalização sufoca a prática horizontal e quotidiana, ou de sua falta, quando a verticalidade deixa de operar e os processos horizontais se multiplicam monstruosamente, arriscando a desagregação do sistema. O conceito de soberania atua, portanto, como uma membrana, pela qual se esgueira uma concepção alagmática onde se pretendia apresentar uma concepção apenas estrutural. A soberania, excluídos os momentos de crise, diz respeito aos fluxos desimpedidos do sistema monetário. Por isso, revela a esfera de tomada de forma, o momento de indefinição que é agonístico e, em termos operatórios, corresponde a rituais como o Kula. É o momento da especulação, em que a busca de ganhos se confunde com a busca de soberania porque é uma busca de poder.

O sistema triádico da administração da moeda, que reproduz as formas trípticas das dívidas e da confiança, tem formato de relação de relações, com uma estrutura que também se repete: um modo de relações de pequena escala, pondo em movimento figuras na escala dos corpos (dívidas horizontais, confiança metódica, sistema fracionário); um modo de relações de grande escala, pondo em movimento figuras de fundo, em escala maior que os corpos (dívidas verticais, confiança hierárquica, sistema hegemônico); e, por fim, englobando esses dois modos de relação, um modo de relação de relações. Esse modo retrata a configuração do social como um todo, levando os autores a falar em "totalidade", e pensar em termos de holismo: dívidas "transversais" ou "de vida", confiança ética, sistema hierárquico. Mas o holismo é desmentido pela própria descrição que os autores fazem: a totalidade se produz como dinamismo que põe em relação dinâmicas de diferentes escalas que, elas mesmas, ressoam internamente, são relações. A totalidade é a manifestação estrutural de

um processo alagmático em que a estrutura é apenas uma de suas dimensões.

O ponto onde esta investigação se afasta mais claramente do institucionalismo monetário é na relação com o corpo e a terra. São esses os dois maiores ausentes da teoria francesa, exceto pela importância dos territórios quando são tratadas as moedas sociais e complementares, ou quando são discutidos os destinos da moeda comum européia. Por falta de ênfase no corpo, a teoria francesa não chega a se perguntar qual é o processo pelo qual os coletivos, constituídos de corpos, são sobredeterminados como mercadores, compradores e investidores no plano mais simples, emprestadores e devedores a seguir. A incompletude de que trata a temática do desejo vai mais longe do que a leitura de Girard permite supor: trata-se da *neotenia* de corpos dotados de psiquismo que, por meio da entrada em relação, seja na forma mimética, seja na forma da dívida de vida, estão abertos para uma miríade de individuações. Portanto, as sociedades que se agarram a uma soberania como modo de relação com a morte, ou seja, com o que está além da sua própria morte (desdobrado na imagem da vida daqueles que permanecem e na imagem da existência que está para lá da vida), também se deparam com a problemática que emana dos corpos: é preciso viver, e viver não é algo que se resolva imediatamente: vive-se pela interação com o meio associado e, no caso do psicossocial, por meio do transindividual. Dois modos de relação que se encontram na realidade social, um encontro sediado nos corpos, quando vivem e interagem: a relação com a transcendência, a relação com o imediato; a relação com o fundo, a relação com a figura.

Esses dois modos de relação decorrem de outra relação, primária, do ser vivo com seu meio, que no caso do psicossocial é a relação territorial. A marcação da terra abre a relação para a técnica e para o "modo religioso", na medida em que constitui a primeira determinação de atividades e gestos. Uma hipótese bem aceita para o surgimento das matemáticas, da escrita e dos registros escriturais que se assemelham a uma contabilidade afirma que todos esses dispositivos técnicos surgiram com o fim de organizar a marcação e a divisão das terras, e a marcação e divisão dos corpos que as cultivavam. Dessa mesma prática decorre o desvio desse olhar para o céu, o cálculo da trajetória das estrelas, a previsão das estações do ano, a organização do tempo da ação sobre a terra segundo o ritmo dos ciclos celestes: o imanente e o transcendente, a escala local e a escala infinitamente grande, postos em relação na escala dos corpos e dos coletivos. A determinação dessas relações, envolvendo corpos e territórios, técnica e transcendência, instrumentos e ferramentas, constitui aquilo que já se denominou cultura, sociedade, política. A universalidade do fato monetário, nos termos do institucionalismo com os quais esta investigação concorda, implica que a moeda tem um papel determinante nesse processo. Por maiores que sejam as distinções da moeda enquanto dinheiro em relação às outras dimensões da moeda, ou do dinheiro contemporâneo em relação a momentos anteriores de sua trajetória, este papel exercido pela imagem da moeda jamais é deixado para trás; antes, é amplificado na medida em que a arquitetura da moeda se torna

mais sofisticada, que a imagem ela mesma se torna tecnicamente mais eficaz no papel de marcação.

Apontar as limitações da abordagem institucionalista da moeda demanda que se siga radicalmente por essa trilha. No colóquio dedicado ao institucionalismo monetário em Lyon em junho de 2016, o antropólogo Jean-Pierre Warnier argumentou de modo semelhante: sem introduzir o corpo e o território nas reflexões sobre a moeda, corre-se o risco de ficar restrito a uma concepção de agente mercantil que nada mais é que o agente econômico com sinal invertido, ou seja, o agente não como ponto de partida de uma análise metodologicamente individualista, mas como ponto de chegada de uma análise holista. Esta tarefa é particularmente premente na atualidade, quando os meios de pagamento eletrônicos e as moedas digitais facilitam o esquecimento da energia despendida em sua emissão e gestão: energia que se gera tecnicamente, recolhida da terra (subsolo em particular), do vento, do sol.

Capítulo 9: Marx, dinheiro e corpo

A exposição de *O Capital* é bem conhecida. Marx abre com o exame da mercadoria e a definição do valor, passa em seguida para a dedução da moeda a partir da troca e do equivalente geral, daí para a transformação do dinheiro em capital e, enfim, deduz o conceito de mais-valia. Este último é o ponto de partida para estudar o modo de produção (a economia) que extrai mais-valia e, como lucro em forma de dinheiro, a reaplica indefinidamente. A exposição do sistema tem, portanto, uma trajetória ascendente, que expressa a estratégia retórica de diálogo com a economia política do século XIX. Marx parte do particular para chegar ao universal. Começa nas formas simples e projeta terminar a empreitada com a teoria do mercado mundial e do sistema financeiro global, conforme os planos para o sexto volume de sua crítica da economia política, cujos esboços foram reunidos no Volume 3 da obra editada por Engels.

Mas a finalidade que percorre a exposição é explicar o modo como a abstração real que é o capital governa esse modo de produção, agindo sobre vidas, corpos, territórios. O movimento ascendente da abstração, que parte da exploração da força de trabalho e termina nos movimentos da autovalorização do valor, é complementado pelo movimento descendente pelo qual o imperativo da abstração, a essência do capital, por seu próprio movimento de realização *determina* o processo revelado na abstração. O ciclo do capital é uma modalidade de alienação da atividade humana, na linguagem hegeliana de Marx, pelo qual o produto alienado da atividade comanda as sociedades. Se Feuerbach identificava no cristianismo o produto alienado, Marx introduz a visão materialista, em que o produto alienado do humano que comanda o humano é o capital. No processo, as relações em torno da forma-dinheiro do valor são centrais, de modo que a analogia entre o sagrado e a moeda, suscitada na introdução, reverbera também na abordagem dialética (desde 1843, em textos como *Sobre A Questão Judaica*). E reverbera, sobretudo, como analogia *operatória*, uma vez que se trata da simetria de movimentos, determinando outros movimentos.

Examinar a obra de Marx no contexto desta investigação, que pensa a moeda enquanto dinheiro como uma das dimensões do esquema monetário, consiste em se concentrar sobre dois pontos da argumentação. O primeiro é o modo como está pensada a relação vertical em que se co-implicam o movimento ascendente, da abstração do trabalho, e o descendente, da determinação da vida concreta pela abstração do capital. O segundo é identificar o modo como Marx expressa aquilo que o institucionalismo monetário passou em silêncio: a relação necessária entre dois modos de existência, as relações sociais (concretizadas em determinadas instituições e imagens) e as relações dos corpos e territórios: uma relação de relações. Em ambas, o dinheiro exerce um papel central, de modo que o pensamento de Marx sobre o dinheiro tem grande potencial de enriquecer as reflexões sobre o esquema operatório da moeda – sobretudo, mas não exclusivamente, enquanto dinheiro.

No segundo ponto de concentração desta investigação, o papel dos corpos e dos territórios

na operação do modo de produção burguês, deve-se começar chamando atenção para a maneira dupla pela qual o trabalho é a fonte do valor. É da leitura de Smith e Ricardo que Marx deriva sua formulação do valor-trabalho. Já na obra do escocês, essa teoria possuía um caráter relacional pronunciado: o valor reflete o trabalho que alguém pode poupar a si mesmo e impor a outros¹⁰². E Marx acrescenta um aspecto que Smith não explora: o trabalho é *dispêndio* do corpo, sua energia e matéria, para constituir outras estruturas de energia e matéria. A gênese do valor implica duas relações: a social, de comando, entre contratante e contratado; e a psicossomática, do corpo do trabalhador e de sua capacidade mental com a matéria-prima, as ferramentas, o maquinário, a energia. É, portanto, uma relação de relações, a conjunção e a co-implicação do psicossocial com o físico-fisiológico. Este caráter duplamente relacional da geração do valor faz de Marx o economista político que penetra mais profundamente na articulação dos corpos, territórios, máquinas e da moeda. Se Smith e Ricardo trataram a terra como fonte de renda e pensaram o corpo do ponto de vista do nível de subsistência, limitando-se a tratar o trabalho segundo uma das formas relacionais (o comando), Marx conjuga ao seu modo dialético, na forma de externalização e contradição, as duas dimensões. Por isso, engajar-se com sua obra tem interesse para esta investigação, tanto no âmbito da confrontação com o modo de pensar de Simondon¹⁰³ quanto na abordagem do fenômeno monetário, do ponto de vista de um esquema operatório em que o dinheiro é uma das dimensões.

Como vimos, Simondon não desenvolve um pensamento diretamente político. Mas chama a atenção o fato de que a maior parte de seus leitores que buscaram imprimir um teor político a seus conceitos o fizeram pela aproximação com Marx¹⁰⁴. A escolha se assenta em grande medida no fato de que ambos procuram integrar ao estudo do social o problema dos corpos, da terra, da atividade afetivo-emotiva. Pode-se enxergar entre o corpo conceitual de Marx e o de Simondon algo como uma paralaxe, a tal ponto que um autor como Henri Lefebvre chega a considerar a operação transdutiva (do ponto de vista lógico) como uma variação do método dialético. Aproveitando essa paralaxe para examinar o sistema marxiano com olhar transdutivo, pode emergir um entendimento mais rico das determinações recíprocas entre a rede das imagens, as redes técnicas, as determinações psicossociais, os corpos, os territórios, a potência da matéria e da *physis*. Tal exame serve ao entendimento do esquema operatório da moeda.

Entre Simondon e Marx, há muitos pontos em que a problemática, e mesmo o diagnóstico, coincidem. O ponto mais ilustrativo é o problema do "paradigma do trabalho" de Simondon. A

102"[T]he toil and trouble which it can save to himself, and which it can impose upon other people"; *Riqueza das Nações*, V. 1, cap. 5.

103Há diversas passagens em que Simondon marca posição à distância de Marx e dos marxismos de seu tempo (muito influenciados, na universidade francesa, por Althusser). Em MEOT, Simondon amplia o conceito de alienação para a própria noção de trabalho, para além do trabalho assalariado vendido ao capitalista (MEOT, p. 118). Ademais, Simondon inclui a tradição marxista no rol de suas críticas à filosofia "motivada de fora" (2016, p. 19).

104Não são poucas as tentativas de conciliar os dois autores: de Paolo Virno, que recupera o pré-individual de Simondon para pensar o conceito de multidão, à tese de doutoramento de Rafael Alves da Silva na Unicamp (2014), que confronta as noções de trabalho em Simondon e Marx para pensar as determinações do trabalho no século XXI.

noção de trabalho que Simondon mobiliza em sua crítica é específica à modernidade industrial, que é também capitalista, na forma estudada por Marx. Esse é o trabalho que, na economia política marxiana, *cria valor*; cuja utilidade é social e que obtém efetividade social de modo *mediado*. Para essa mediação, o dinheiro tem papel crucial. Ademais, a determinação do valor criado pelo trabalho agregado de uma configuração social se determina segundo o "tempo de trabalho socialmente necessário", que por sua vez é função do tempo médio da produção, ou seja, do estado técnico da produção, fundando aquilo que Rosdolsky denomina "interpretação 'tecnológica' do conceito de tempo de trabalho socialmente necessário" (2001, p. 86). Autores recentes, como Virno, Negri e Vercellone, se debruçam sobre o problema tecnológico em Marx, sobretudo por meio do conceito de "*general intellect*" que figura no "Fragmento Sobre as Máquinas"¹⁰⁵ dos *Grundrisse*. O "*general intellect*" designa o conhecimento abstrato acumulado pela sociedade e concretizado no processo produtivo, que se torna cada vez mais a principal força de expansão da economia burguesa. No esforço de pensar a economia do conhecimento a partir da idéia de "*general intellect*", o recurso a Simondon é recorrente: na expansão das capacidades técnicas diretamente encarnadas no maquinário, verifica-se uma progressão da relação entre os corpos e a rede técnica que se espalha pelo território, tema caro a Simondon. Mas este último busca pensar a atividade humana, o exercício de suas capacidades e a relação com o mundo material e as invenções técnicas, fora do paradigma do trabalho e contra ele. Esta distinção é crucial porque recupera o humanismo bastante particular de Simondon: um humanismo que rejeita a idéia do lazer (princípio aristocrático) oposto a um trabalho do qual seria possível se emancipar pela sujeição das máquinas: ora, isso consistiria em fazer das máquinas os novos escravos (MEOT, p. 9). Já o raciocínio que Marx desenvolve em *O Capital* e nos esboços contém recursos para preencher a maior das lacunas do pensamento de Simondon sobre a técnica, as máquinas e o trabalho, em sua tênue relação com assuntos econômicos: a questão da moeda, instrumento destinado à determinação tanto das relações de trabalho quanto da atividade técnica, imagem que mediatiza e, portanto, opera a alienação, seja técnica, como quer Simondon, seja econômica, como quer Marx.

Outro ponto em que a confrontação dos dois autores pode enriquecer a reflexão está no tema geral da mediação, fundamental para ambos, mas de maneiras diversas. Ainda que a noção de *mediação* tenha sentidos muito distintos no esquema dialético hegeliano e no modo de pensar de Simondon, a confrontação dessas duas aplicações do termo permite extrair significações muito fecundas. Afinal, Marx herda seu conceito de mediação diretamente da *Ciência da Lógica* de Hegel, como lembra Rosdolsky (p. 16). Já Simondon pensa a mediação como individuação, ou seja, é na mediação que a relação efetivamente tem lugar, como realidade mais ampla que a unidade. A pergunta pertinente a esse respeito se refere às confluências das duas idéias de mediação, que são

105 A esse respeito, cf. Virno (2009).

maiores do que a diferença metodológica poderia levar a crer. Um ponto central dessa confluência é que, mesmo se em Marx a mediação se dá entre entes ou etapas que a precedem, a dialética permite entender as formas *a partir* da mediação, *como* mediadas. O resultado é que as formas sociais só se constituem como tais por serem mediadas. Deste modo, mesmo se a lógica transdutiva de Simondon não coincide com o método dialético, pode dialogar com ele por meio da noção de amplificação reticular, em que mediações geram realidades sucessivamente. Dado o papel mediador da imagem em Simondon e do dinheiro em Marx, essa ressonância entre os métodos dos dois autores proporciona um campo rico de investigação.

Tanto Simondon quanto Marx se ocupam com o tema da emancipação humana. O alemão, a partir da superação do trabalho alienado. O francês, a partir da tomada de consciência técnica, que superaria a categoria do trabalho. No plano social, Simondon pretende resgatar o objeto técnico de sua condição subordinada, na cultura moderna, ao "paradigma do trabalho", enquanto Marx busca explicitar a alienação dos produtos do trabalho e sua sujeição à lógica relacional do capital. São problemas mais semelhantes do que parecem: se Simondon afirma que o proprietário da máquina *também* está alienado, embora em condição superior, porque sua relação à técnica, enquanto modo de existência humano, é alienada, Marx não deixa de afirmar que o capitalista individual é instrumento da lógica auto-valorativa do capital.

A pertinência do problema das formas e da tensão que elas concentram para Marx está, em boa medida, no fato de que sua análise do processo econômico busca explicitar as *metamorfoses* (Belluzzo, 2011) das formas do valor, como capital, trabalho, dinheiro ou mercadoria. Dentre essas formas, a mercadoria é "a forma mais geral e menos desenvolvida da produção burguesa" (Marx, 1983, p. 77), mas as formas monetária e de capital implicam maiores mistérios. Na passagem em que faz essa afirmação, Marx critica seus predecessores que atribuíram responsabilidades à natureza na gênese do valor de troca. Ao negar esse papel à natureza, Marx emprega a mesma concepção que seus oponentes, uma concepção tipicamente moderna (posterior a Descartes). A natureza, expressa assim, designa um domínio da realidade explicável como um conjunto de leis, ou até mesmo um mecanismo, à qual se opõe, por meio de transformações (de trabalho) a cultura ou civilização: em termos kantianos, os domínios distintos da necessidade e da liberdade. Mas Marx era também leitor de Schelling¹⁰⁶, lembra Dussel (2006). Em Schelling, reencontramos a idéia da natureza como sujeito, criadora, *natura naturans*. Schelling resgata os potenciais que a filosofia grega identificava na *physis*, que Simondon reivindicará. Por esse prisma, vemos que Marx, ao fazer do dispêndio de músculo, nervo etc. um fundamento do valor, e o valor de troca como expressão desse valor, descreve a atividade de individuações técnicas que cristalizam as potências da *physis* nos objetos da

106 Segundo Dussel (2006), a inversão da dialética hegeliana operada por Marx na direção do materialismo histórico é fortemente tributária de Schelling. Do ponto de vista pessoal, porém, Marx era crítico de Schelling, considerando-o um defensor do Estado prussiano e, portanto, um oponente político.

vida social, que aparecem como mercadorias. Essa atividade se dá por operações do corpo, das determinações de imagens-símbolo e objetos técnicos, e categorias sociais que distribuem a significação. As transformações do sistema econômico podem ser lidas, portanto, a partir da atividade em que consiste o ciclo da imagem, das disposições do corpo até a reticulação técnica e social, conforme Simondon. Com efeito, o raciocínio e a exposição de Marx estão impregnados de elementos somáticos, desde a descrição da base dos meios de reprodução da vida, em *A Ideologia Alemã*, até os capítulos finais do terceiro volume de *O Capital*, que trata da renda da terra.

1. A exposição ascendente

1.1 Entre exteriorização e marcação

Se Smith se contenta em diferenciar o "*value in use*" do "*value in exchange*", libertando os processos de troca e produção para serem entendidos em suas próprias determinações, Marx dá um passo além ao insistir na necessária relação entre ambos. O valor de uso e o valor (manifesto no valor de troca) são inseparáveis no interior da mercadoria, como duas dimensões que se relacionam *por meio dela*. O preço opera, nesse sistema, como uma fonte de *marcação*, introduzindo em bens com alguma utilidade na satisfação das necessidades humanas uma realidade de outra ordem, que é a do sistema econômico: venda, lucro, mais-valia. Tornar-se mercadoria é uma categorização, portanto, semelhante à sociação em Simmel, uma vez que se manifesta por meio de uma imagem, o preço. É uma sociação intermitente, já que o bem, quando vendido, é excluído da esfera econômica (produção e circulação) para voltar à forma de bem útil. Assim como em Simondon, trata-se de um desdobramento de regime de significação, mas tratado como externalização (um para-si) da essência da humanidade, por meio do trabalho. O mesmo tipo de desdobramento de significação, encarnado em determinado objeto (como mercadoria) é afirmado em relação à produção. Na produção industrial, primeiro, um objeto é produzido a partir da matéria (e podemos acrescentar, com Simondon: seus potenciais). Em seguida, o objeto é introduzido na lógica da mercadoria. Nesse esquema dialético, a produção que gera valores de uso é determinada (e, acrescentemos, motivada) por seu desdobramento como valor de troca e, mais ainda, pelo valor que contém, parte do qual é a mais-valia apropriada como lucro, este último sendo a motivação primeira.

Nesse esquema está contida a sugestão de dinâmicas imanentes, em paralelo às dinâmicas de exteriorização, alienação e realização. A madeira se torna tecnicamente uma mesa, objeto de uso e também mercadoria para a venda. Mas a madeira da mesa continua sendo madeira, de modo que se poderia dizer da madeira que é o meio associado da mesa, como o corpo físico-fisiológico é meio associado para a afetividade, o psiquismo, a percepção, a emoção. Com esta constatação, vemos no objeto fabricado uma individualidade que não coincide com seu corpo material. Se entre o "*value in use*" e o "*value in exchange*" existe uma acoplagem, mantendo a tensão dessa relação e produzindo

significações, então podemos identificar uma disparação elementar entre normatividades sobre o objeto. Com efeito, a mediação tensa entre o valor de uso concreto e individual e o valor social e abstrato, bem como dos trabalhos concretos que produzem valor de uso e a força de trabalho que gera valor, é um dos alicerces da argumentação de Marx: é porque um dos pólos se esconde por trás da operação do outro que o modo de produção do capital pode se desenvolver e ampliar. A mercadoria é "antes de tudo" (antes de ser marcadamente mercadoria) uma coisa que "satisfaz necessidades humanas" e "[a] utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso" (V. 1, p. 45). Aquilo que denominamos "bem" é o valor de uso presente no "corpo da mercadoria" (*idem*, p. 46), ou seja, a normatividade não-econômica do objeto. As duas dimensões do objeto enquanto realidade social (ser bem ou serviço útil e ser mercadoria para a troca) não coincidem, mas estão necessariamente em relação, de modo que o valor de troca "aparece, de início, como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de uma espécie se trocam contra valores de uso de outra espécie" (*idem*). Esta é a interpretação vulgar da troca, portanto. O primeiro momento em que a configuração social atua no sentido da abstração é a célebre passagem em que Marx afirma que se há "algo em comum" para permitir a comparação quantitativa de valores de uso com valores de troca, "não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade natural" (*idem*), de modo que "é a abstração de seus valores de uso que caracteriza evidentemente a relação de troca das mercadorias" (*idem*, pp. 46-47). Nestas passagens, encontramos todas as etapas da abstração e todas as componentes juntas, em sua permanência durante o processo de emergência do valor. A composição material dos bens (ou psicossomática em se tratando de serviços) não participa daquilo que lhe permite ser comparado aos demais bens, senão indiretamente: pela participação no valor de uso que lhe dá acesso à esfera das trocas em que, com efeito, se pode falar em *valor*.

O raciocínio a respeito do trabalho segue caminho semelhante ao se constituir, abstraído, em fonte do valor (expresso no valor de troca). É na constituição dos bens trocados que as duas dimensões do trabalho (relação social de comando e relação psicossomática de atividade) entram, elas mesmas, em relação. Este é o processo a que Marx se refere como *cristalização*, ao denominar os próprio bens como "cristalização dessa substância social comum" (*idem*, p. 47), o trabalho, que é *despendido* e *acumulado* (por meio da cristalização). Os dois termos em itálico da última frase expressam uma dinâmica (o dispêndio) e uma estrutura (acumulada), de modo que se pode apontar um caráter eminentemente alagmático no circuito da produção e realização do valor em Marx. Nas anotações reunidas nos *Grundrisse*, esse ponto é evidenciado com maior clareza: a produção é um "duplo consumo, objetivo e subjetivo" (Marx, 2013, p. 45), isto é, da natureza e do humano. O produtor "desenvolve suas capacidades ao produzir" e também as despende; os meios de produção se desgastam, assim como a matéria-prima. Já o "consumo propriamente dito" é também produção, "do mesmo modo que na natureza o consumo dos elementos e substâncias químicas é produção da

planta" (*idem*, p. 46). A nutrição, como consumo, é produção do corpo. Resumindo, "a produção é imediatamente consumo e o consumo é imediatamente produção" (*idem*). Nesta identidade, já se vê a retroalimentação entre a relação físico-fisiológica e a relação psicossocial, mas Marx vai além: o consumo faz com que o produto só seja de fato produto (só se realize) quando consumido. Caso contrário, é apenas *potencialmente* produto. O consumo faz reverberar a produção da mesma forma que a aplicação faz reverberar a lei: a forma individuada se mantém na existência na medida em que opera, "ressoa" com o meio associado social em que surge.

Ao mesmo tempo, a forma *singular* (determinada) do consumo resulta do sistema produtivo, do modo de produção. O social introduz a mediação. Marx exprime dessa maneira a primeira forma do movimento sistemático, ascendente e descendente, de mediação e determinação, na base do problema que aparecerá em seguida com a dinâmica da extração de mais-valia e as determinações do mercado mundial e do crédito. Nessas anotações, já aparece a imbricação necessária não apenas do consumo e da produção, mas também da distribuição e da troca. Marx lida com a distribuição não apenas como logística, mas como a distribuição da própria sociedade segundo o modo de produção. Revela-se um mecanismo sistemático e variado, que vale para a análise da sociedade burguesa, mas também suas antecessoras; esse mecanismo sistemático produz *configurações* sociais pelos quais uma certa relação de produção e consumo se estabelece entre os corpos e a natureza (sob forma de matérias-primas, sobretudo), outra relação se estabelece entre indivíduos e grupos, e essas relações são relacionadas como sistema distributivo, produtivo e de consumo.

N'*O Capital*, o mesmo argumento é menos assertivo, mas contém tanto o elemento somático quanto a relação com a natureza para definir o trabalho, antes mesmo da distinção entre concreto e abstrato. Marx afirma que "a existência [de] cada elemento de riqueza material não existente na natureza sempre teve de ser mediada por uma atividade especial produtiva, adequada a seu fim, que assimila elementos específicos da natureza a necessidades humanas específicas" (1983, V. 1, p. 47); então o trabalho é "condição de existência do homem" e "eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza"¹⁰⁷. Assim, o trabalho é a atividade humana que introduz no campo da realidade coletiva elementos naturais que ele mesmo modifica. Vemos também que o trabalho, como denominação do conjunto da atividade técnica, instaura uma forma de mediação entre dois metabolismos, ou seja, dois ritmos pelos quais flui energia. Marx reconhece o vínculo indelével com a atuação da própria natureza, citando a célebre afirmação de Petty segundo a qual o trabalho é o pai e a natureza é a mãe da riqueza, citação que Georgescu-Roegen (2013) também recupera para criticar a teoria econômica neoclássica e simultaneamente a tradição marxista. O tema a regulação entre dois metabolismos é recuperado também a partir da década de 1990 por autores como John Bellamy Foster para pensar um marxismo que seja ecológico.

107 A primeira formulação deste princípio está na Ideologia Alemã, escrita em parceria com Engels (1982).

Em seguida, Marx oferece a definição mais precisa dessa atividade humana que modifica a matéria e introduz estruturas modificadas no campo psicossocial: diferentes atividades produtivas são todas "dispêndio produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos etc. humanos" (*idem*, p. 51). Ao tratar do caráter fetichista da mercadoria, a definição reaparece, modificada: "dispêndio de cérebro, nervos, músculos, sentidos etc. humanos" (*idem*, p. 70). É preciso reter essa definição, em que Marx quase não insistirá mais tarde, mas que é central para esta investigação. São estes os dois elementos que ancoram a produção de valor por meio do trabalho, na forma de duas relações relacionadas: o dispêndio dos corpos e a captura social desse dispêndio, de acordo com o nível de desenvolvimento dos meios de produção. Assim se constitui a miríade de configurações sociais que são, na teoria marxiana, etapas históricas. É dentro dessas configurações que as categorias mais gerais e abstratas determinam o modo de efetivação do processo concreto de reprodução dos modos de vida. Este é, particularmente, o caso da sociedade burguesa analisada por Marx, em que o capital é a abstração real que determina as atividades e o aspecto de mercadoria dos produtos da atividade humana. Na medida em que a horizontalidade da atividade entendida como trabalho está sobreposta a uma verticalidade na forma da hierarquia que faz com que o trabalho seja comandado, pode-se antever que o esquema operatório topa corpo antes mesmo da introdução do dinheiro na teoria.

Por ora, cabe chamar atenção para o fato de que a troca, nessa formulação, *revela* o valor, que se expressa *necessariamente* no valor de troca. O trabalho é substância social do valor, mas essa substância só tem existência efetiva ao passar pela troca. A troca é o modo da *exteriorização* pelo qual uma confrontação de valores de uso resulta na abstração que é o valor. É o momento em que dois bens demonstram ter "valor de uso para outros, valor de uso social" (1983, V. 1, p. 49) e são trocados em determinada proporção, que corresponde a seu valor de troca. Daí a referência ao "trabalho útil", produtor de utilidades, empregando um parágrafo inteiro para afirmar algo que poderia ser considerado tautológico: bens são trocados quando seus valores de uso são *diferentes* entre si. A preocupação de Marx é reformular em seus termos a idéia da divisão social do trabalho, herdada de Smith: o que faz com que haja trocas, mercadorias e valor é uma certa distribuição topológica da coletividade, uma configuração do campo psicossocial caracterizada pelas diferentes atribuições de trabalho, com uma particularidade: que sejam "trabalhos privados autônomos e independentes entre si" (*idem*, p. 50) confrontados como mercadorias. Vale frisar que, embora a abstração decorra do trabalho concreto e dos valores de uso, é a abstração ela mesma que determina o encontro dos valores de uso. A medição do valor se dá por uma marcação, o "quantum de tempo socialmente necessário"¹⁰⁸: "[a] força conjunta de trabalho da sociedade (...) vale aqui como uma

108 Note-se que a noção de trabalho socialmente necessário representam uma tradução em escala linear das diferenças qualitativas intrínsecas ao trabalho. Assim, o trabalho complexo é trabalho simples "potenciado, ou antes, multiplicado, de maneira que um pequeno quantum de trabalho complexo é igual a um grande quantum de trabalho simples" (1983, V. 1, p. 51). O que permite reunir as diferenças qualitativas em escala quantitativa é o fato de que o trabalho é ação dos corpos, implicando um dispêndio de energia, empregando técnicas que multiplicam a quantidade

única e a mesma força de trabalho do homem, não obstante ela ser composta de inúmeras forças de trabalho individuais" (1983, V. 1, p. 48).

Assim, embora o trabalho seja, enquanto *quantum* de dispêndio do corpo, essencialmente igual, seus produtos são intrinsecamente distintos e, para poder entrar na relação social da troca, são *necessariamente* distintos. Correspondem a imagens concretizadas das necessidades humanas, isto é, valores de uso. Ainda assim, na troca aparecerão como valores *de troca* iguais, e mesmo quando assim não for no imediato, são sempre *simétricos*, no sentido de pertencerem à mesma escala de valores de troca. Esses valores de troca são expressão do valor, que já é de natureza simétrica *antes* da cristalização em produtos do trabalho, ou seja, enquanto trabalho. O valor de uso que a mercadoria porta pode ser portado por outras formas socialmente determinadas da atividade humana. Autarquias produzem valor de uso, comunidades de caçadores-coletores *idem*, fazendas comunais, trabalho doméstico, comunidades maker, hackers. "O produto de trabalho é em todas as situações sociais objeto de uso, porém apenas uma época historicamente determinada de desenvolvimento (...) transforma o produto de trabalho em mercadoria" (1983, V. 1, p. 63). O valor de uso é essencial para o movimento do capital, mas o que determina a forma desse movimento é o movimento do valor, a realização da mais-valia por meio do dinheiro. A troca, sendo uma esfera social, determina o processo do trabalho, na medida em que os valores de uso são definidos socialmente (e revelados na troca), enquanto a realização do valor determina a atividade que proporcionará o valor de troca. Já nesta etapa, temos explícita a estrutura vertical em sua operação descendente. Veremos também que a compra de trabalho pelo capitalista, que aparece à "economia vulgar" como uma troca como as demais, exerce seu papel de fonte da mais-valia justamente por trabalhar no descolamento do valor de troca (a força de trabalho) em relação ao valor de uso (o trabalho concreto, que é pluriforme). Mais uma vez, encontram-se no ato da produção dois regimes normativos: o da produção para gerar lucro por um lado, por outro o da produção de utilidades.

1.2 Equivalência e dinheiro

A derivação do dinheiro a partir da mercadoria é um dos problemas que os leitores de Marx têm enfrentado desde o fim definitivo do padrão-ouro em 1971. Como sustenta Moseley (2005), a teoria do dinheiro de Marx é rigorosamente assentada na teoria do valor-trabalho, mas nessa teoria a operação depende da passagem pela forma-dinheiro, de modo que, para que o dinheiro tenha valor, deve recebê-lo também da única fonte de valor, o trabalho. Marx chega a pensar uma expressão monetária do tempo de trabalho para moedas não-conversíveis, mas nesse caso o nível de preços é calculado como proporção dos preços contados em ouro. Assim, para Moseley (2005, p. 5), "no caso de papel-moeda inconversível, a teoria de Marx é similar à teoria quantitativa, no sentido de

de natureza que se pode modificar com o mesmo trabalho. Trata-se de uma questão termodinâmica, mas relacionando a problemática somática à problemática tecnológica.

que a quantidade de moeda é uma variável exógena e determina (em parte) os preços". Por isso, as últimas décadas vivenciaram um debate sobre a relação entre dinheiro e mercadoria. O dinheiro deve ser mercadoria? Certamente não como meio de circulação, mas e como medida do valor? Para Marx, a medida do valor deve possuir valor, o que não apenas sugere a ancoragem teórica da moeda na mercadoria, como também parece tornar o institucionalismo monetário e o pensamento de Marx conflitantes. Mas a oposição é menos radical do que parece. Se o dinheiro como meio de circulação só é *necessariamente* equivalente ao dinheiro como medida de valor, em Marx, quando se trata do mercado global ("dinheiro internacional"), ao passo que pode se desgarrar dele na circulação interna, é porque o mercado global não possui a mesma coordenação, ou seja, soberania, nos termos do institucionalismo monetário, que a economia doméstica. Este aspecto do problema sugere que é possível conciliar a teoria do dinheiro em Marx com o cerne do institucionalismo monetário, através do caráter agonístico da determinação de hierarquias, comportamentos e valor.

O institucionalismo introduz também no campo internacional a possibilidade de pensar a esfera de determinação de posições relativas de poder e prestígio. O valor e a estabilidade das moedas no plano internacional são função da demonstração de soberania que o emissor pode expressar; assim, o sistema centrado no dólar tem sido o reflexo, desde a década de 1970, e mesmo desde 1945, da expressão de potência e soberania dos EUA, nem que seja meramente no plano militar – mas também no plano econômico, como demonstraram a elevação dos juros por Volcker e a guerra cambial de Bernanke. O problema do dinheiro não-conversível se funda na premissa de que deve haver uma medida para o valor produzido e acumulado como um todo, expressando efetivamente o que foi extraído da força de trabalho na relação com o trabalho morto (maquinário). Se a moeda circulante não tiver sua outra vertente, como medida de valor, por meio da mercadoria (metal) que assume o papel de equivalente geral, o agregado perde a base, se liquefaz, e o valor se vê *desmedido*, na expressão de Eleutério Prado. O institucionalismo monetário rompe com essa premissa, como vimos, ao negar uma base concreta, empírica, para a quantificação do valor. Esta quantificação se torna um efeito das relações de soberania. Assim, a convergência da teoria de Marx com o institucionalismo monetário pode ser obtida apenas à luz do esquema operatório da moeda, de modo a ressaltar justamente a operação política (a rigor, geopolítica) das relações de soberania que sustentam a medida agregada do valor.

O texto de Marx expressa que essa operação política é inseparável das relações de corpo, técnica e forças naturais. Marx se refere à mercadoria equivalente como sempre "corporificação do trabalho humano abstrato" e "sempre produto de determinado trabalho concreto, útil" (1983, V. 1, p. 61), que, por sua vez, se torna "expressão do trabalho humano abstrato" (*idem*). Marx pensa dentro do paradigma do trabalho; do exterior desse paradigma, esses enunciados parecem se referir a um caso particular de atividade imagética, que encarna o ciclo genético da imagem em *quase-*

organismos, corpos que circulam entre os corpos. O caso particular é a atividade tomada como trabalho. Para compreender como convergem o ângulo do equivalente e o do ciclo da imagem, é preciso se concentrar não na distinção entre trabalho abstrato e trabalho concreto, mas na articulação entre essas duas determinações do trabalho, que opera da mesma maneira que o problema do social e do não-social em Simmel. Em Marx, no entanto, o centro da questão tal como este estudo a aborda está nos modos como o concreto se ressignifica na constituição do abstrato, isto é, no modo pelo qual ele se torna social. Esse movimento, e com ele a circulação entre a concretude dos corpos e a abstração de suas relações, não se processa diretamente. Como vimos, os bens são mercadorias devido a uma *duplicidade de formas*, a natural e a "forma valor" (*idem*, p. 53). O trabalho media os potenciais da natureza e os humanos; a mercadoria media o valor (do trabalho) com utilidades dispersas no social. Resta apontar o operador que media a troca das utilidades e a quantificação, ou seja, compreender qual é a operação pela qual as operações de mercado abolem as diferenças qualitativas no plano fenomênico, inserindo-as no fluxo da operatividade quantitativa.

Daí a necessidade, para Marx, de operar a "gênese lógica" da *forma dinheiro*, "forma comum de valor [das mercadorias], que contrasta de maneira marcante com a heterogeneidade das formas naturais que apresentam seus valores de uso" (*idem*, p. 54). Ao longo dessa análise, Marx é fiel ao princípio de que o dinheiro, como forma, sucede as mercadorias e é derivado delas. Com efeito, o dinheiro como tal, além de *forma* particular do valor (as mercadorias sendo *outra forma* do valor), é também, inicialmente, mercadoria, o "equivalente geral". É essa perspectiva que o leva a se referir à forma-dinheiro como "ofuscante", no sentido de impedir a visão das relações reais por trás dele. Marx o faz décadas antes de seu crítico Böhm-Bawerk tratar o dinheiro como um "véu", com a diferença de que as relações, para o austriaco, se dão entre mercadorias e, para Marx, entre humanos, mas mediadas pelo fetichismo da própria mercadoria. Deve-se levar em conta que o valor em Marx é intrinsecamente relacional, uma vez que não é o trabalho em si que constitui valor, mas sua concretização social, de modo que "[um casaco] significa mais dentro da relação de valor com o linho que fora dela, assim como algumas pessoas significam mais dentro de um casaco com galões do que fora dele" (*idem*, p. 56). O caráter semiótico desse enunciado não é casual, e se repete após poucos parágrafos, com a referência a uma "linguagem exclusiva" das mercadorias (*idem*, p. 57). Marx se refere a um processo social, que é, portanto, um processo de mediações e significações. Ao tratar o valor encarnado no casaco nos mesmos termos que o valor social, Marx trata da duplicidade das formas do valor do mesmo modo como Simmel trata a determinação da fronteira entre o que é social e o que permanece indeterminado socialmente. A relação de troca de Marx, mesmo sem a participação da moeda ou do equivalente geral, já figura como uma distribuição de significações e sentido, de modo que ele pode se referir a ela repetidamente com a metáfora da linguagem.

Também na gênese marxiana da moeda se pode notar como a relação em que consiste o

valor tem uma forma igualmente triádica. Afinal, o que se expressa na figuração da mercadoria equivalente é uma "antítese interna" (*idem*, p. 63) entre o valor de uso e o valor (socialmente determinado), de modo que a confrontação da mercadoria com outra (tomada como equivalente) é uma "antítese externa", uma vez que de um lado está um objeto-mercadoria tomado por seu valor de uso e, de outro, um objeto-mercadoria tomado apenas como valor de troca. Assim, a mercadoria, como equivalente, é um eixo que põe em relação duas outras relações antitéticas, formando um sistema coeso de circulação entre valores produzidos pelo trabalho, abstrato como concreto, ou seja, dispêndio de energia e massa corporal encarnado em objetos úteis socialmente. Essa articulação engendra a passagem do "mosaico colorido de expressões de valor" (p. 65) para a "forma valor geral" (p. 67)¹⁰⁹, isto é, da imensa variedade das formas indeterminadas, assimétricas e concretas para a determinação socialmente visível, simétrica e abstrata do valor. O processo é descrito como "obra comum do mundo das mercadorias" (*idem*), que elege uma mercadoria para se tornar, em sua "forma corpórea", a "encarnação visível" e "crisálida social geral de todo trabalho humano" (*idem*). A forma do equivalente geral é a depuração das assimetrias e a revelação de uma simetria que se manifesta por meio de uma imagem "corpórea", capaz de se caracterizar como "expressão social do mundo das mercadorias" (*idem*): o equivalente. A demonstração do valor-trabalho é também uma demonstração da expressividade e da significação que só podem aparecer com o equivalente geral. É a gênese do eixo de simetria, centrado na equivalência, em torno do qual a variedade assimétrica dos esquemas corporais, mentais e sociais pode ser determinada.

Mesmo fundada na mercadoria e, por extensão, no equivalente geral, a gênese lógica do dinheiro aponta que o papel crucial exercido pela moeda, mesmo que ainda na forma de equivalente geral, é estabelecer uma esfera própria de operação, aquela da simetria dos *valores de uso*, que, vale recordar, são antes de tudo modos de conexão entre sujeitos desejantes e seu mundo. O papel de eixo de equivalência para um campo de simetrias se desagrega do valor encarnado no equivalente, aliena-se dele, como uma espécie de senhoriação lógica. Neste ponto, vale recuperar o argumento de Servet sobre o caráter técnico das paleomoedas: remetem a objetos de uso corrente, mas não são eles mesmos correntemente usados. Compreende-se assim a desagregação, expressão da referência às mercadorias que, necessariamente, não é um elemento delas – mesmo se a teoria estabelece nas mercadorias a origem da moeda. A leitura do primeiro capítulo de *O Capital* a partir das conclusões suscitadas pelos capítulos anteriores revela uma argumentação em que a categoria de *mercadoria* é tratada a partir dos determinantes que se associam, de ordinário, ao dinheiro. A mercadoria reifica relações, interpõe-se como um véu diante das verdadeiras relações sociais, opera como a linguagem.

Diz Marx (1983, V. 1, p. 72):

O valor não traz escrito na testa o que ele é. O valor transforma muito mais cada produto de trabalho

109 Estas são as duas formas que Aglietta e Orléan traduzem como F_I e F_{II} (*cf.* cap. 8).

em um hieroglifo social. Mais tarde, os homens procuram decifrar o sentido do hieroglifo, descobrir o segredo de seu próprio produto social, pois a determinação dos objetos de uso como valores, assim como a língua, é seu produto social.

A tradicional analogia entre dinheiro e linguagem aparece em Marx, mas diretamente entre a linguagem e o valor encarnado na mercadoria. A própria mercadoria opera como imagem, enquanto signo objetivado das relações e, portanto, o vetor da determinação da forma concreta das relações. Marx se refere à relação de troca como relação jurídica em que se reflete a econômica (*idem*, p. 79), onde pessoas "só existem, reciprocamente, como representantes de mercadorias", e "as personagens econômicas encarnadas pelas pessoas nada mais são que as personificações das relações econômicas" (*idem*, p. 80). Assim, a relação de mercado aparece como categorização em que as posições relativas dos corpos são determinadas pela sua participação mediada, de um lado pelo contrato (*idem*, p. 79), de outro pela mercadoria, forma mais simples do capital (o conceito de dinheiro ainda não está plenamente exposto). É no interior desse jogo de categorizações que Marx diz ser o "cristal monetário" um "produto necessário da relação de troca" (*idem*, p. 81): cristaliza-se uma forma de dinheiro quando se iguala a heterogeneidade dos produtos do trabalho, ou seja, quando se introduz uma simetria entre os trabalhos, com determinação, antes de mais nada, social. A determinação ocorre graças a essa mediação: o concretamente real é posto pelo processo de mediação a partir da abstração dos trabalhos e das utilidades. Mas as categorias do psicossocial se produzem através da mediação que cristaliza simetrias a partir da miríade assimétrica de potenciais. Se, por um lado, a relação de troca implica que os indivíduos se confrontem como agentes privados e independentes, por outro essa independência é afirmada juridicamente (na forma do contrato), mas, em última análise, economicamente, porque o estado *puro* do mercado¹¹⁰ é aquele em que a única determinação atuante é a da mercadoria e do cristal monetário, isto é, a lógica do capital.

A crítica de Marx à apreensão do dinheiro como mero signo explicita a diferença entre sua concepção do signo e aquilo que entendemos por imagem a partir de Simondon. Para Marx, se o dinheiro fosse mero signo, a mercadoria também deveria ser tratada como tal, pois é "apenas um invólucro reificado do trabalho humano nela despendido" (*idem*, p. 83). Isto, porém, faria deles um "produto arbitrário da reflexão dos homens" (*idem*, p. 84), porque o signo não tem âncora fora da realidade humana. Marx diz que o signo é "mera forma de manifestação de relações humanas ocultas atrás dela" (*idem*, p. 83), mas sua argumentação mostra que o dinheiro, como a forma-mercadoria, *determina* a manifestação das formas sociais, para além de *ocultá-las*. A determinação é fruto do caráter mediador, que Marx não identifica no signo, entendido como ente de ordem psíquica. Ainda assim, há uma conexão entre a possibilidade que o dinheiro (equivalente geral)

110 Marx inicia sua exposição pelo estado puro, mas reconhece que essa pureza não existe no mundo real. A lógica do capital e do mercado convive com outras lógicas, concorre com elas, acomoda-se a elas, conforme chama a atenção Rosa Luxemburgo em *A Acumulação do Capital* (2013). Cabe a Rosdolsky chamar a atenção para o fato de que Marx trata do mercado em estado puro por motivos metodológicos (2001, pp. 29 et seq).

possui de se manifestar como signo e sua derivação a partir do trabalho abstrato, se levamos em conta o ciclo genético da imagem. Se a troca implica a apropriação e a alienação de produtos do trabalho abstrato que são sua forma necessária de manifestação, e se essa é a manifestação dos potenciais despendidos no trabalho, então o que é trocado são as manifestações desses potenciais. O valor de uso que cada indivíduo recebe ao alienar o produto do dispêndio de seus potenciais (ou de outrem) é o fruto, até então representado pela imagem da mercadoria, de outros potenciais despendidos e cristalizados. Nos termos dos *Grundrisse*, para produzir-se no consumo, é necessário consumir-se na produção, mas também é necessário recorrer ao consumo de outros corpos; trata-se de fazer circular *no mercado* os gestos cristalizados, de forma mediada. Essa é a operação do ciclo da imagem, na medida em que a imagem categoriza os potenciais psicossociais, ao mediá-los e lhes conceder forma estável e móvel; no caso em questão, a circulação imagética determina também seu próprio meio, na forma do mercado. Tomado nesse sentido, o signo, forma depurada da imagem, se revela como uma extensão da etapa simbólica da imagem tal como a pensa Simondon.

Nesses termos, pode-se entender o peso de uma definição como a que segue (*idem*, p. 87):

A primeira função do ouro consiste em fornecer ao mundo das mercadorias o material para sua expressão de valor ou em representar os valores das mercadorias como grandezas de mesma denominação, qualitativamente iguais e quantitativamente comparáveis. Assim, ele funciona como medida geral dos valores e é apenas por meio dessa função que o ouro, a mercadoria equivalente específica, se torna inicialmente dinheiro.

Se o dinheiro mede, mas não torna comensuráveis as mercadorias, é porque a operação da imagem passa pela encarnação do valor (como trabalho socialmente necessário) na mercadoria; para Marx, o que vale como *dinheiro* é apenas a encarnação da imagem em objetos efetivamente capazes de operar a medida do valor e a mediação da circulação. Ainda assim, a descrição de sua operação, na primeira definição (como medida do valor), não deixa dúvidas quanto ao que ela opera no plano social: expressar as grandezas *na mesma denominação, qualitativamente iguais e quantitativamente comparáveis*. O arco operatório da expressão social do valor, que começa no gesto do trabalhador e termina na materialização em forma de dinheiro, corresponde nos traços gerais ao ciclo genético da imagem. O motivo é que ambas as teorias buscam dar conta da permanência de esquemas sociais através de formas mediadoras. Embora mercadoria, uma vez que é dinheiro, a instância mediadora também muda de natureza e, assim, "dinheiro não tem preço" (*idem*, p. 88), porque o equivalente geral não pode ser sua própria medida. Daí a crítica a Proudhon, Owen e outros socialistas do século XIX que buscavam pensar um dinheiro que estivesse diretamente lastreado no trabalho: Marx deixa claro que não se trata de simples representação, mas uma efetiva mediação operatória.

Se por um lado "o preço é a denominação monetária do trabalho objetivado na mercadoria", (*idem*, p. 92), por outro o valor não necessariamente se expressa nos termos do preço afixado ou mesmo realizado para mercadorias individuais. Há tensões entre imagem do preço e substância do

valor, que são inerentes à forma do preço, "a forma adequada a um modo de produção em que a regra somente pode impor-se como lei cega da média à falta de qualquer regra" (*idem*). Ou seja, para que haja um sistema de economia de mercado, a incongruência entre o preço e o valor (flutuação do preço) é o meio de estabelecer a regularidade nas relações caóticas de agentes isolados. O recurso à forma imagética, estabelecendo tensões com as formas corpóreas, é inerente ao modo de produção¹¹¹. A discussão do preço também demonstra a operação imagética no arco da expressão do valor. Declarar o preço da mercadoria é "imaginar" seu valor em termos monetários: "como a expressão dos valores das mercadorias em ouro é ideal, aplica-se nessa operação também somente ouro ideal ou imaginário" (*idem*, p. 88). De um lado, a etiquetagem e expressão idealizada do valor, obtida, em geral, através de cálculos realizados a partir de determinadas técnicas, que são esquemas mentais voltados para o funcionamento do mercado em sua realidade. De outro, a forma corpórea da mercadoria como imagem do trabalho contido nela, socializando pela equivalência ainda ideal o valor de uso que o comprador pode concretamente lhe atribuir.

A medida do valor "serve para transformar os valores das mais variadas mercadorias em preços, em quantidades imaginárias de ouro", enquanto o padrão dos preços mede quantidades de ouro, e a estabilidade do padrão é determinante (*idem*, p. 89). Mas nada garante que a estabilidade esteja dada presentemente, e de fato ela não está: a análise das crises, no Livro III, mostra que o crédito e o capital fictício fazem do sistema econômico altamente instável, sacudido por crises periódicas; no ciclo das crises, o metal como moeda funciona como centro de gravidade, em torno do qual a expansão e a contração se sucedem. Na ausência do metal, o que é que representa o valor em relação ao qual há aquecimento e recessão? Se o dinheiro for apenas imagem, o que impede o ciclo de ser infinitamente expansivo? É possível que o valor, enquanto trabalho objetificado, se descole daquilo que o representa, o dinheiro? Neste caso, será uma possibilidade apenas temporária, porque as imagens que convocam à atividade passarão a convocar valores já esgotados, além das capacidades técnicas e físicas dos corpos e dos grupos. Mas por quanto tempo pode persistir esse descolamento? Quanta imagem de moeda pode se acumular até o colapso?

1.3 Marcação e tempo

Neste ponto, portanto, deve-se introduzir o problema da temporalidade. O dinheiro como meio de pagamento põe a operação de marcação cronológica da moeda. Vimos, com Nietzsche, que

111 Marx avança em seguida com uma fórmula que adquirirá grande importância na reconstituição da teoria marxista voltada para o capitalismo cognitivo e de plataformas: "A forma preço, porém, não só admite a possibilidade de incongruência quantitativa entre grandeza de valor e preço, isto é, entre a grandeza de valor e sua própria expressão monetária, mas pode encerrar uma contradição qualitativa, de modo que o preço deixa de todo de ser expressão de valor, embora dinheiro seja apenas a forma valor das mercadorias. Coisas que, em si e para si, não são mercadorias, como por exemplo consciência, honra etc., podem ser postas à venda por dinheiro pelos seus possuidores e assim receber, por meio de seu preço, a forma mercadoria. Por isso, uma coisa pode, formalmente, ter um preço, sem ter um valor. A expressão de preço torna-se aqui imaginária, como certas grandezas da matemática." (*idem*, p. 92)

esse trabalho de controle sobre retenções e projeções no tempo é central na operação de débitos e créditos (obrigações, compromissos e promessas) com que tratamos o tema da moeda. Com efeito, na primeira seção de *O Capital*, é do dinheiro como meio de pagamento que se deriva o crédito. Se assumimos que os problemas tratados no ciclo da imagem aparecem em toda a problemática da mercadoria e do valor de Marx, não apenas no caso específico do dinheiro, podemos ver que a sujeição da circulação à lógica operativa do dinheiro é indispensável para seu funcionamento global. O motivo é que a circulação é função do tempo socialmente administrado, onde a esfera dita do consumo, a relação direta de uso entre os bens produzidos e os membros da coletividade, interrompe seu curso para realizar um processo de afirmação social. A circulação não é o ambiente da satisfação dos desejos, já que essa função é realizada pelo consumo, mas é o ambiente da afirmação das relações categorizadas em que se determinam as formas possíveis da satisfação dos desejos. É nesse ambiente que as hierarquias são afirmadas, mas não engendradas.

Marx discute a emergência das figuras de credor e devedor a partir dos diferenciais de tempo de circulação entre diversas mercadorias, assinalando que em muitos períodos históricos foi como relação entre credor e devedor que se manifestou a luta de classes¹¹². Como meio de pagamento, o dinheiro não media, mas encerra o ciclo, ou seja, pontua um fluxo. Na terminologia de Aglietta e Orléan, o pagamento realiza a norma de reembolso (N_0), libera da promessa, atesta o compromisso. Se "o movimento dos meios de pagamento expressa (...) uma conexão social que já se tinha completado antes dele" (1983, V. 1, p. 115), isso ocorre porque o "preço fixado contratualmente mede a obrigação do comprador, isto é, a soma de dinheiro, a qual ele deve em certo prazo" (*idem*). O papel do contrato nessa operação parece secundário a Marx, mas vale ressaltar que tanto o contrato quanto a dívida expressam uma obrigação que é da ordem do diferimento temporal.

Por isso, a operação do dinheiro como meio de pagamento conduz à postulação de eventos futuros, o comprometimento dos gestos a ser realizados no intervalo até a próxima pontuação. Com o meio de pagamento realiza-se o mesmo gênero de operação, portanto, que vimos com a promessa em Nietzsche e com a cerimônia do Kula. Em razão dessa abertura implicada pela determinação do dinheiro, Marx distingue rigorosamente entre a dimensão de meio de circulação e a de meio de pagamento, apresentando o seguinte argumento (*idem*, p. 116):

A função do dinheiro como meio de pagamento implica uma contradição direta. Na medida em que os pagamentos se compensam, funciona só idealmente, como dinheiro de conta ou medida de valor. na medida em que se tem de fazer pagamentos efetivos, ele não se apresenta como meio circulante, forma apenas evanescente e intermediária do metabolismo, senão como a encarnação individual do trabalho social, existência autônoma do valor de troca, mercadoria absoluta. A contradição estoura no momento de crises comerciais e de produção a que se dá o nome de crise monetária.

Os economistas de cepa marxista que buscam pensar o dinheiro sem lastro em mercadoria,

112 A este respeito, obras como Graeber (2011) e Théret (2008) dão razão a Marx.

como Fred Moseley, Duncan Foley e outros, se apóiam freqüentemente nesta passagem para pensar modos de atualização da argumentação de Marx. Para além dessa distinção, no entanto, Marx está expondo o ritmo de afirmação dos ciclos e das pontuações que opera com a moeda em sua função de meio de pagamento, vetor para a norma de reembolso, a abertura cronológica e a afirmação do compromisso e da promessa. Há uma incompatibilidade de base entre os dois momentos do processo porque eles implicam os dois momentos antagônicos do ciclo, o arco e o relançamento. A tarefa do financista é manter o movimento do arco, multiplicando as curvas, evitando o retorno ao ponto de relançamento tanto quanto possível. Assim agem instrumentos financeiros de securitização, sob a impressão de que é sempre possível produzir novas imagens que relançam a liquidez da moeda e distribuem os riscos, o que Aglietta e Orléan denominam "sistema fracionário".

Essas operações podem chegar a um grau de complexidade tal que se torna impossível prever quando será a próxima vez que o ciclo alcança o momento de relançamento. Na exposição de Marx, esse processo se expressa como segue: "o dinheiro de crédito se origina diretamente da função do dinheiro como meio de pagamento, já que são colocados em circulação os próprios certificados de dívidas por mercadorias vendidas, para transferir os respectivos créditos" (*idem*, p. 117). Para Marx, o resultado desse processo é que a circulação passa a se realizar apenas com esses certificados, deixando as moedas de metal "confinadas à esfera do varejo" (*idem*). Em escala maior, é no comércio internacional que o dinheiro continua sendo a mercadoria em que se baseia, na teoria de Marx, como "dinheiro mundial". Essa cisão é o que o fim do padrão ouro coloca em questão.

Ressalte-se que a análise de Marx diz respeito à realidade do capital, de modo que a circulação existe para que haja acumulação e esse processo passa pela mediação do entesouramento. Uma vez que haja mais-valia no ciclo do dinheiro, o entesourador e o capitalista se diferenciam, porque, embora ambos "cacem apaixonadamente o valor" (*idem*, p. 130), "o entesourador é apenas o capitalista demente, o capitalista é o entesourador racional" (*idem*). O entesourador busca ampliar o valor em sua posse ao retirar o dinheiro de circulação, enquanto o capitalista consegue esse resultado, com maior eficiência, reinserindo *ad aeternum* o dinheiro ganho na circulação. A utilidade passa a segundo plano, porque os atores sociais se orientam por uma "forma sempre disponível e absolutamente social de riqueza" (*idem*), o dinheiro. Esses adjetivos (absoluto, social, disponível) estão na base do poder do dinheiro, mas uma utilidade é mencionada mais uma vez: a *medição* da "riqueza social de seu possuidor" (*idem*, p. 112). O alcance dessa afirmação remete, primeiramente, à leitura que Marx faz da economia política de Smith, interpretando o dinheiro como "encarnação diretamente social de todo trabalho humano" (*idem*). Assim, a utilidade do dinheiro como medição e, portanto, afirmação da riqueza social do indivíduo, seu valor e seu poder, é também a afirmação do comando que ele tem sobre os gestos e os esquemas corporais e mentais dos demais, no âmbito social. Esta análise ressalta o papel do dinheiro nas definições relativas de

poder, operando nas mesmas linhas daquilo que encontramos em cerimônias como o Kula.

O gesto que mede é ele mesmo marcação: operação que determina formas, equiparando-as de modo a que sejam relativas umas às outras. A medição permite que gestos concretos (de trabalho, no caso da teoria marxiana) sejam confrontados como gestos abstratos, tempo de trabalho socialmente necessário. A idealidade do preço vai além do caráter de dinheiro ideal porque a idealidade do próprio dinheiro, ainda que seja entendido como mercadoria, como o faz Marx, é condição para a categorização em que consiste o valor-trabalho. A medição é constituição de uma escala, operação técnica de ordenamento dos esquemas coletivos: a escala se torna fato social; a operação só pode se concretizar porque há uma imagem agindo o dinheiro. Estas considerações enfraquecem a idéia de que o dinheiro necessariamente se assenta na mercadoria, podendo se apresentar em meros signos dela, como o papel-moeda, as letras de crédito, os reconhecimentos de dívidas. Não enfraquecem, porém, o raciocínio contrário, para o qual a imagem do dinheiro pode ser remetida, por meio de leis, convenções ou o exercício da força ou da potência de administração, a objetos específicos. Este é o processo pelo qual objetos sagrados, raros, emblemáticos, concentram fluxos afetivos e, no interior do esquema operatório, exercem o papel de moedas, seja como paleomoedas, instrumentos liberatórios ou dinheiro. Ainda que a medida preceda logicamente o objeto, encarna-se nele e faz uso de seus atributos: peso, medida, trajetória (como os bens de prestígio do Kula). É assim, mais uma vez, que o padrão-ouro pode ser comparado a um exercício ascético, uma forma de auto-contenção, pela qual o ato de medir característico da moeda enquanto dinheiro se atribui uma medida supostamente sólida: a imagem da medida se encarna na imagem do estoque de ouro. Como demonstrou Eichengreen (2000), no entanto, esse exercício ascético precisa ser trabalhado regularmente pelos agentes dotados de poder para tal, notadamente autoridades.

Até este ponto, a argumentação de Marx introduz no problema do esquema operatório da moeda a relação pela qual a gênese da imagem de fundo do dinheiro pereniza a apropriação dos frutos da atividade determinada como trabalho: marcando os compromissos da produção no ritmo dos compromissos do crédito e reembolso. A ausência do objeto material que justifica o exercício ascético, pelo qual uma equivalência global do valor e da massa monetária é afirmada, implica que o sistema tem incentivos para tentar relançar o ciclo da expansão e diversificação de imagens sem limites imanentes. Os limites teriam de vir do metabolismo social, do metabolismo natural ou de um movimento brusco na esfera de determinação das posições relativas. Este último é o caso das crises monetárias, na análise do institucionalismo monetário. Qual é, porém, a relação com os dois outros casos? Que limites podem impor o metabolismo social ou o metabolismo natural, relacionados pelo sistema econômico? Este é o cerne da questão atual para a teoria de Marx sobre o capitalismo.

2. Dois ciclos: mercadoria e capital

A relação de relações que transduz os corpos, o maquinário, as forças naturais e a sociedade sob o modo de produção burguês se manifestam no texto de Marx em três ciclos, os célebres M-D-M (ciclo da mercadoria) e D-M-D (ou seja, D-M-D', o ciclo do dinheiro ou do capital), aos quais se soma o ciclo produtivo, mais complexo e correspondente a outra esfera, não a da troca, nem a da distribuição, mas da produção de valor. O que buscamos reter desses ciclos é como se conectam com o caráter somático do trabalho e o sistema econômico como relacional. Ou seja, como a mercadoria e o dinheiro operam a disseminação pelo campo coletivo dos produtos da atividade dos corpos, moldados pela determinação social que, no caso da economia burguesa, é a lógica de autovalorização do valor. O processo de circulação, sobretudo no ciclo da mercadoria, é um modo pelo qual gestos físicos cristalizados (no trabalho), esquemas corporais, devêm esquemas sociais.

A primeira forma da circulação, o ciclo da mercadoria, em que a mercadoria passa em definitivo para as mãos de alguém que a recebe como valor de uso, retirando-a do mercado, é definida por Marx como "apropriação de algo natural para satisfazer necessidades humanas" (Marx, 2011, p. 44). Essa definição retoma o problema da reprodução dos meios de subsistência, conforme exposta em *A Ideologia Alemã*. Ora, tanto nos *Grundrisse* como no *Capital*, encontra-se nessa descrição o uso da metáfora orgânica, em que a circulação aparece como "metabolismo social" (Marx, 1983, p. 94). Mas a fórmula contém mais do que uma mera metáfora, uma vez que descreve formas mediatizadas de realização, efetivamente, dos metabolismos (biológicos) dos partícipes da economia, dos membros da coletividade. Uma vez mais, conforme a definição dos *Grundrisse*: consumir é produzir-se, produzir é consumir-se. Por sua vez, o ciclo do capital determina em grande medida a forma como o primeiro ciclo se dá. No próprio ciclo da mercadoria, o dinheiro já é um agente de determinação, uma vez que a forma idealizada da mercadoria, o preço, se realiza quando ocorre a troca, isto é, porque o dinheiro se realizou como equivalente geral. O ciclo da mercadoria também afirma a equivalência dos valores, ainda que sujeita a adulterações devido à diferença das formas e à autonomia que o preço, e com ele o dinheiro, alcança em relação ao valor encarnado na mercadoria, enquanto trabalho socialmente necessário.

Já o ciclo da mercadoria apresenta um desdobramento dos objetos com existência social, uma vez que a "antítese imanente" entre valor de uso e valor (realidade concreta e individual e realidade social) se duplica na "antítese externa" em que as mercadorias são ao mesmo tempo mercadoria e dinheiro, ou seja, mercadorias se trocam por seu preço em dinheiro. Todo o jogo da economia monetizada está presente nesse duplo encontro de disparações que produzem significação em torno da mercadoria portadora de valor, socializando o trabalho dos corpos. Marx se refere à passagem do dinheiro à mercadoria e vice-versa como *metamorfoses* (*Verwandlung*) da mercadoria. A primeira é um "salto mortal" (*idem*, p. 95) que pode falhar, deixando de se realizar, encalhando, falhando na obtenção da "forma socialmente válida" para o valor, o dinheiro. Nesse caso, o que

deixou de ocorrer foi a ressonância entre a utilidade que a mercadoria deveria satisfazer – "talvez a mercadoria seja produto de uma nova modalidade de trabalho, que pretende satisfazer a uma necessidade recentemente surgida ou que pretende ainda provocar por iniciativa própria uma necessidade" (*idem*) – e o motivo de ser posta em circulação, sua realização social. A realização da venda é o próprio ato singular que vincula, como significação, o concreto e particular ao abstrato e social, a mercadoria ao dinheiro, o valor de uso ao valor.

Se, em seguida, a segunda metamorfose, a compra, implica um retorno ao concreto, implica também a passagem de uma mercadoria que era não-valor de uso (porque foi produzida para a venda e nada mais) para uma mercadoria efetivamente útil, por meio da mercadoria "absolutamente alienável" (*idem*, p. 97) que é o dinheiro. Tanto a gênese do primeiro concreto quanto a do segundo concreto (as duas fases da mercadoria) ocorreram tendo em vista a imagem, e em seguida a presença, do abstrato, do dinheiro como forma transitória do valor. O elemento central efetiva e, sobretudo, motiva o movimento do concreto. É assim, e somente assim, que "o intercâmbio de mercadorias rompe as limitações individuais e locais do intercâmbio direto de produtos e desenvolve o metabolismo do trabalho humano", enquanto "desenvolve-se todo um círculo de vínculos naturais de caráter social, incontrolláveis pelas pessoas atuantes" (*idem*, p. 99).

Abstraído o entesouramento, o dinheiro permanece sempre presente na esfera da circulação, ao passo que a mercadoria é sempre introduzida e retirada, de modo a efetivamente operar a transfiguração. O meio da circulação é o meio do dinheiro por excelência, a ponto de determinar a forma concreta das mercadorias e prever as necessidades que elas virão satisfazer. Seguindo em sua série de metáforas somáticas, que, como vimos, carregam mais sentido do que a mera metáfora, Marx escreve: "a circulação exsuda constantemente dinheiro" (*idem*). O meio social da circulação seria, nessa metáfora, um corpo como um todo, suando por meio do dinheiro, alimentando-se das mercadorias oriundas da produção (onde se consomem corpos de trabalhadores) e ejetando mercadorias para o consumo (onde se produzem corpos de trabalhadores).

A importância do dinheiro no ciclo da mercadoria conduz ao exame de seu próprio ciclo, que é o movimento determinante para o modo como o próprio dinheiro determina a configuração concreta das mercadorias em seu ciclo. Ora, o ciclo D-M-D expressa a circulação do dinheiro como capital. Por isso, na visão do capitalista (ou seja, abstratamente), embora ele seja decomposto em dois momentos distintos, a compra (D-M) e a venda (M-D), efetivamente se reduz a D-D, que, a rigor, é sempre D-D': não tem sentido sem o lucro. Se os valores de uso são a finalidade da troca para os partícipes no ciclo da mercadoria, no ciclo do dinheiro o valor de uso é um meio e é determinado segundo uma lógica que lhe é alheia. O ciclo do dinheiro tem o condão de *apagar* os valores de uso específicos (1983, V. 1, p. 128), mas não os remove da existência uma vez que é a diferença desses valores de uso, ou seja, sua não equivalência irreduzível, que o dinheiro absorve em

sua abstração de equivalência. Nesta equivalência, porém, surge a primeira menção à mais valia (*Mehrwert*): o apagamento do valor de uso permite que a equivalência traga consigo um novo descompasso, traduzindo à sua maneira a heterogeneidade em termos aritméticos. Com isso, "o valor originalmente adiantado não só se mantém na circulação, como altera nela sua grandeza de valor, acrescenta mais-valia ou se valoriza. E esse movimento transforma-o em capital" (*idem*), transformando também o vendedor em capitalista, "capital personificado" (*idem*, p. 129).

Note-se como a valorização do dinheiro como capital implica a administração do tempo que surge com o dinheiro como meio de pagamento. Adiantado, o dinheiro se absorve na circulação para além da mera capacidade de intermediar a logística das mercadorias como equivalente geral; ele também permite absorver em suas próprias determinações aritméticas as diferenças específicas, a heterogeneidade característica do mundo diverso das necessidades somáticas e psíquicas de uma comunidade. Para Marx, "a repetição (...) da venda para compra encontra (...) medida e alvo num objetivo final situado fora dela, o consumo, a satisfação de determinadas necessidades. Na compra para a venda, (...), começo e término são o mesmo, dinheiro, valor de troca, e já por isso o movimento é sem fim" (*idem*, p. 128). O ciclo do dinheiro implica uma transformação estrutural nas operações do desejo, deslocando energias metabólicas para a reprodução do capital. Quando Marx emprega sua metáfora do metabolismo social para tratar da circulação e, mais tarde, da produção, a metáfora contém mais descrição do que figura de linguagem. Se toda satisfação de desejo implica a produção de categorias, a determinação de esquemas dos corpos e a operação de imagens nos grupos e coletividades como um todo, a introdução do ciclo do dinheiro representa uma alteração nos esquemas de imagem que não é operativamente diferente da de qualquer outra configuração da operatividade técnica, espiritual ou reflexiva. Trata-se de um modo particular, entre outros, de determinar a disseminação dos produtos dos gestos humanos e seus esquematismos corporais, embora um modo mais abstrato e por isso mais abrangente e potente, tendendo ao infinito.

A passagem do qualitativo ao quantitativo é uma categorização patente, na medida em que contrai o campo informe e indeterminado das utilidades numa linha de significação puramente quantitativa. Esta argumentação de Marx esclarece um dos pontos mais sensíveis do esquema operatório da moeda, em relação ao dinheiro: essa contração é o traço distintivo da moeda como modo de marcação, diferenciando-a da lei, da linguagem e da violência coercitiva. É essa operação que justifica o caráter necessário da movimentação constante no mercado, de modo que "[a] repetição ou renovação da venda para compra encontra (...) medida e alvo num objetivo final situado fora dela, o consumo (...). Na compra para a venda, pelo contrário, começo e término são o mesmo, dinheiro (...), e já por isso o movimento é sem fim" (*idem*). Assim, Marx se refere ao dinheiro como "modo geral" e à mercadoria como "modo particular" de existência do valor (*idem*, p. 130), uma vez que o valor, engendrado pela atividade produtiva, existe somente encarnado em

objetos, gestos (como serviços) e imagens sociais. Segundo Marx, o valor "precisa de uma forma autônoma por meio da qual sua identidade consigo mesmo seja constatada" (*idem*): o dinheiro. Assim, embora derive o dinheiro da mercadoria, Marx deixa claro que a segunda está subordinada ao primeiro na lógica do capital. Assim, se tanto a mercadoria como o dinheiro (como imagem) remetem à fixação dos gestos e dos esquemas corporais, mentais e sociais, não é de surpreender que se chegue ao mesmo resultado da subordinação da mercadoria ao dinheiro, tanto pela análise do dinheiro como imagem quanto, com Marx, pela análise do dinheiro como mercadoria.

Não é, portanto, mera casualidade que Marx empregue a metáfora da trindade para explicar a reprodução interna do capital, como valor semovente semelhante àquele pelo qual "Deus Pai se distingue de si mesmo como Deus Filho, e ambos são da mesma idade e constituem, de fato, uma só pessoa" (*idem*, p. 131). Tudo isso é possível quando a imagem do dinheiro determina um regime de simetria em que a única determinação além da própria categoria de ser dinheiro é a categoria da quantidade, aritmeticamente determinada. Não há limites para essa operação, nem heterogeneidade que diferencie o valor adiantado daquele recebido ao final. É nesse movimento de reafirmação da simetria que se encontra a definição do capital como relação: "o valor torna-se, portanto, valor em processo, dinheiro em processo e, como tal, capital. Ele provém da circulação, entra novamente nela, sustenta-se e se multiplica nela, retorna aumentado dela e recomeça o mesmo ciclo sempre de novo" (*idem*). Não se deve subestimar o peso da infinitude nessa construção; seguindo o modelo triádico do institucionalismo monetário, vemos aqui a operação pela qual a moeda remete ao transcendente, à permanência, para além das determinações restritas da vida mortal. Neste sentido, o dinheiro introduz já na operação horizontal um elemento de soberania. Esta dedução ocorre ainda durante a exposição ascendente, ou seja, antes da introdução, nos volumes subsequentes (e nos cadernos recuperados postumamente) das operações do mercado financeiro e da economia global.

O ciclo do dinheiro inverte a natureza da troca, em relação ao da mercadoria, mas apenas para um dos membros do ciclo, aquele que detinha a posição central, que recebe a mercadoria e a repassa, buscando ampliar o dinheiro em sua posse. As funções de comprador e vendedor seguem intactas. Marx mostra que a circulação não gera aumento do valor, papel que cabe à produção, onde se realiza o trabalho produtivo. Mas está em jogo a determinação das relações que efetivamente se estabelecem, determinando também seus partícipes. Assim, se "no que se refere ao valor de uso, pode ser dito que a troca é uma transação em que ambas as partes ganham", diz Marx, mas "com o valor de troca é diferente" (*idem*, p. 132), deve-se levar em conta que o caráter social do valor de troca, por oposição ao caráter individual do valor de uso, lhe confere uma posição preeminente no jogo das determinações de papéis recíprocos. Na argumentação de Marx, encontram-se traços importantes dessa potência, como na afirmação de que "no mercado de mercadorias, só possuidor de mercadorias se confronta com possuidor de mercadorias e o poder que essas pessoas exercem

umas sobre as outras é somente o poder de suas mercadorias" (*idem*, p. 134). Essas relações se transformam na presença do dinheiro como modo de realização da valorização do valor. A determinação da mercadoria deixa de ser função somente dos valores de uso concretos encarnados nela: ela se determina pela relação entre o valor de uso e a mais-valia que pode se realizar a partir dele. É pela inversão do valor de uso em valor de troca que o valor pode se valorizar. A tensão entre essas duas dimensões do objeto mediado por sua própria imagem como mercadoria se resolve na estrutura do preço, do valor e da circulação do dinheiro: é a circulação do dinheiro que determina os modos fenomênicos do objeto, com seu valor de uso, mas para além dele.

Os dois ciclos lançam luz sobre a operação do eixo horizontal e adiantam a maneira como o eixo vertical determina suas formas concretas na perspectiva de Marx. É preciso reiterar que estão operando duas imagens em relação, a mercadoria e o preço. São essas imagens que disseminam no campo social a significação do modo de produção burguês, por meio da circulação no mercado, no espaço de convergência posterior à produção e anterior ao consumo. Cada satisfação de desejo por meio da relação de uso (corpo e objeto) é realizada por meio da afirmação social do objeto com a imagem de mercadoria (que o abandona entre a aquisição e o consumo, ou, no caso de serviços, no momento da aquisição, já consumo), validada pelo preço, por sua vez determinado pelas relações agonísticas em torno do dinheiro, sobretudo na esfera do crédito (e da concorrência). A reprodução dos corpos, enquanto metabolismos individuais, é determinada pela reprodução do metabolismo social que, por sua vez, se apoiou sobre a determinação dos metabolismos individuais *enquanto trabalho*. É assim que o metabolismo individual é determinado *enquanto consumo*.

3. Produção e acumulação

Assim como o ciclo do dinheiro e o da mercadoria se caracterizam por um duplo movimento de compra e venda, afirmando o valor pela realização do preço, a acumulação do capital também ocorre em dois movimentos. O primeiro é a compra de meios de produção e força de trabalho com dinheiro. O processo de produção é o segundo movimento. No ciclo, ocorre geração e realização de valor, mas o que há de mais relevante é como esse duplo movimento implica a administração do tempo social, e como a determinação desse tempo se dá por meio dos movimentos do dinheiro, mas também pela interrupção desses movimentos durante o tempo necessário à produção, ou seja, à geração do valor e da mais-valia. A existência dessa gestão do tempo por meio da operação do dinheiro e de suas instituições enseja as etapas que Marx estuda no terceiro volume, com as movimentações financeiras, o capital fictício e o mercado mundial. O caráter cíclico do processo de produção (e, portanto, de reprodução) reforça o papel da administração do tempo social, isto é, de sua fixidez imagética. O ciclo se perpetua como repetição que se mantém justamente por ser um fenômeno social e, portanto, operado e mediado por imagens, bem como as promessas e

compromissos. Quando Marx diz que "como incremento periódico do valor do capital, ou fruto periódico do capital em processamento, a mais-valia recebe a forma de uma *revenue* que provém do capital" (1983, p. 153), está expressa a operação das categorias que definem os *períodos* como seqüências de uma continuidade, e da configuração de imagens que manifestam a periodização.

Na descrição do processo de acumulação simples do capitalismo, Marx reitera a polaridade pela qual se separam e distinguem o movimento da acumulação pelo lado do capital e a reiteração de uma posição constante pelo lado do trabalho. Assim, como "o processo de produção é, ao mesmo tempo, o processo de consumo da força de trabalho pelo capitalista, o produto do trabalhador transforma-se continuamente não só em mercadoria, mas em capital", diz Marx; ou seja, "em valor que explora a força criadora de valor, em meios de subsistência que comprem pessoas, em meios de produção que empregam o produtor" (*idem*, p. 156). A polaridade entre a força de trabalho assalariada e o adiantador de capital se reproduz como polaridade entre a constante cessão de energia e sua constante transformação em novo capital, por meio dos ciclos da produção e da venda.

O papel do dinheiro como operador das simetrias transparece na afirmação de que "uma soma no valor de 2 mil libras é uma soma no valor de 2 mil libras. Esse dinheiro não revela pelo cheiro e aparência que é mais-valia. O caráter de um valor enquanto mais-valia indica como ele chegou a seu possuidor, mas nada altera na natureza do valor ou do dinheiro" (*idem*, p. 163). Considerando o sistema globalmente, essa polaridade adquire dimensões extremas:

Quando o capitalista converte parte de seu capital em força de trabalho, valoriza com isso seu capital global. Mata dois coelhos com uma só cajadada. Ele lucra não apenas daquilo que recebe do trabalhador, mas também daquilo que lhe dá. O capital alienado no intercâmbio por força de trabalho é transformado em meios de subsistência, cujo consumo serve para reproduzir músculos, nervos, ossos, cérebro dos trabalhadores existentes e para produzir novos trabalhadores. Dentro dos limites do absolutamente necessário, o consumo individual da classe trabalhadora é portanto retransformação dos meios de subsistência, alienados pelo capital por força de trabalho, em força de trabalho de novo explorável pelo capital. Esse consumo é produção e reprodução do meio de produção mais imprescindível ao capitalista, o próprio trabalhador. (*idem*, p. 157)

Assim, os dois momentos da acumulação são a constante ampliação das fronteiras do capital por um lado e, pelo outro, a sustentação do modo de vida do trabalhador, como categoria subordinada à operação do capital, evidentemente por meio de sua manifestação monetária, neste caso, em particular, como salário. O consumo "individual do trabalhador continua sendo, pois, um momento da produção e reprodução do capital", de modo que "a constante manutenção e reprodução da classe trabalhadora permanece a condição constante para a reprodução do capital" (*idem*). Trata-se da reafirmação dos corpos a partir dos gestos com que poderão produzir, subordinados às categorias em operação nessa configuração social: o trabalhador reproduzido porque por ele se manifesta a força de trabalho. A acumulação ocorre pela "retransformação da mais-valia em capital", em que a mais-valia, que existia como produto, reaparece como dinheiro e pode ser reaplicada como capital. Se o ciclo da reprodução, abordado segundo a acumulação, tem

forma espiral (*idem*, p. 165), é porque a permanência objetiva, manifestada no dinheiro, permite lançar para o futuro os cristais do trabalho já realizado. Daí a importância do tema da acumulação primitiva: contrapondo-se à tradição da economia política, Marx demonstra, primeiro, que a evolução do princípio da propriedade privada sobre o próprio corpo se converte, por meio da atuação do capital, em seu oposto, na medida em que a força de trabalho é adquirida pelo capital e o trabalhador não pode dispor dela de nenhum outro modo senão a venda. O modo como se dá essa inversão é o respeito às leis da troca de mercadorias por meio do dinheiro, no qual são simétricos "apenas os valores de troca das mercadorias reciprocamente alienadas" (*idem*, p. 167), mas exigindo a maior diversidade possível nos valores de uso. Ora, o produto e tudo o mais que possa ser ampliado e realizado como dinheiro restando na mão do capitalista e ao trabalhador restando apenas o salário que lhe servirá para reproduzir a força de trabalho a ser vendida, a simetria aparente na relação de troca entre salário e trabalho condensa um estado de profunda assimetria.

Na medida em que é geração de valor (e mais-valia), a produção é também consumo, mas é um consumo particular, da *mercadoria* "cujo próprio valor de uso [tem] a característica peculiar de ser fonte de valor, portanto, cujo verdadeiro consumo [é] em si objetivação de trabalho, por conseguinte, criação de valor" (1983, p. 139). Essa mercadoria é a força de trabalho; a compra e venda de força de trabalho é o eixo central na teoria do valor. O que o empresário compra é a *força* do trabalhador, a capacidade abstrata de seu corpo de moldar seus gestos aos esquematismos da produção e do maquinário. O dispêndio de músculos, nervos, sensibilidade etc. é um livro aberto para o comprador da força de trabalho, a concretizar-se segundo tal ou tal setor da produção.

Marx oferece mais uma definição somática do conceito de força de trabalho: "conjunto das faculdades físicas e espirituais que existem na corporalidade, na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento toda vez que produz valores de uso de qualquer espécie" (*idem*). A diferença desta definição para as anteriores está na referência às *capacidades*, por oposição ao próprio dispêndio: quem determina este último é o capitalista contratante. Na relação entre o trabalho concreto e o abstrato estão em jogo esquemas psicossomáticos, disposições envolvidas na categorização, no ciclo da imagem e na determinação dos grupos. O poder que o capitalista compra não é somente para a produção ela mesma, mas para determinar as disposições individuais e recíprocas dos corpos. É um poder social por inteiro e essencialmente político. Operando na lógica da valorização do valor, encarnada antes de tudo no dinheiro, com todo o sistema reticular de contabilidade e legislação que o cerca (ou seja, operando sob essas determinações), o capitalista determina o trabalho a fazer e o modo como ele se fará, sobretudo a duração. Atualmente, a isto se dá o nome de *gestão*: o comprador de força de trabalho é um "agente principal" microeconômico. Observe-se que o próprio trabalho, enquanto abstrato e, conseqüentemente, mercadoria, engendra o valor, mas a determinação concreta dessa gênese é função da *operação* da valorização, que se

realiza por meio de trocas monetizadas, a *operação* do dinheiro enquanto imagem. Vale lembrar que o trabalhador está alienado de seus meios de produção, de modo que o comprador da força de trabalho encontra essa força *livre* no mercado, ou seja, disponível. A forma da interação é dada pela imagem das relações monetárias, acrescidas dos sistemas técnicos que lhe permitem funcionar.

3.1 Dois metabolismos

O vínculo entre o salário e o nível de subsistência é bem conhecido, mas o parágrafo em que Marx introduz esse vínculo contém sutilezas que importam para pensar a moeda (*idem*, p. 141):

Para sua manutenção, o indivíduo vivo precisa de certa soma de meios de subsistência. O tempo de trabalho necessário à produção da força de trabalho corresponde ao tempo de trabalho necessário à produção desses meios de subsistência ou o valor da força de trabalho é o valor dos meios de subsistência necessários à manutenção do seu possuidor. A força de trabalho só se realiza, no entanto, mediante sua exteriorização, ela só se aciona no trabalho. Por meio de sua ativação, o trabalho, é gasto determinado quantum de músculo, nervo, cérebro etc. humanos que precisa ser repostos. Esse gasto acrescido condiciona uma receita acrescida. (...) A soma dos meios de subsistência deve ser suficiente para manter o indivíduo trabalhador em seu estado de vida normal. As necessidades naturais, como alimentação, roupa, aquecimento, moradia etc., são diferentes de acordo com o clima e outras peculiaridades naturais de um país. Por outro lado, o âmbito das assim chamadas necessidades básicas, assim como o modo de sua satisfação, é ele mesmo um produto histórico e depende grandemente do nível cultural de um país, entre outras coisas também essencialmente sob que condições, e, portanto, com que hábitos e aspirações de vida, se constituiu a classe dos trabalhadores livres. Em antítese às outras mercadorias, a determinação do valor da força de trabalho contém, por conseguinte, um elemento histórico e moral.

Com Rosdolsky, é importante ressaltar que estão enganados os comentaristas que vêm em Marx a afirmação de que o salário tende a ser reduzido a um nível de subsistência miserável: as determinações do nível de subsistência são determinados cultural e historicamente, além das determinações climáticas e resultantes do próprio dispêndio de energia ao longo da jornada de trabalho. Assim, o capital tende a ampliar a esfera da circulação ao criar novas necessidades, novos modos de valor de uso, diferenças qualitativas que fomentem a diferença quantitativa da valorização; é por isso que, segundo Rosdolsky (2001, p. 195), "a produção baseada no capital precisa produzir o indivíduo social o mais pleno e universal possível".

O segundo ponto relevante é que o gesto do trabalho aparece como convergência entre dois metabolismos distintos: o metabolismo individual, psicossomático, do dispêndio de energia em que a força de trabalho se desgasta e precisa gerar ao menos o suficiente para se reproduzir, definindo-se assim seu valor; e o metabolismo social, uma vez que a produção é feita para a circulação e a valorização do valor. O gesto do trabalho pelo qual a força abstrata se concretiza em trabalho com um valor de uso é um processo de individuação, pondo em relação dois campos relacionais díspares, em estado de tensão. O trabalho concreto aparece como uma modalidade de individuação psicossocial, determinada pela sua própria forma abstrata. É uma individuação psicossocial que se deixa determinar por estruturas e imagens que lhe são estranhas, como a valorização do capital por

meio do dinheiro. Rosdolsky (2001, p. 202) lembra, porém, que mesmo o capitalista é uma função do capital, que, por sua vez, é uma força coletiva, inclusive ao se encarnar na figura do capitalista. O capital coordena os gestos do trabalhador, determinando-os, mas não é uma função do trabalho.

Neste ponto, a crítica de Simondon a Marx a respeito do trabalho como alienação peca por não ver como também em Marx o capitalista individual é tratado como alienado, ainda que não no sentido de despossuído dos meios de produção. Do ponto de vista do controle dos processos, o capitalista também é uma função subordinada, já que o capital, como agregado, é a relação. Assim, "como capitalista ele é apenas capital personificado. Sua alma é a alma do capital", ao passo que "o capital tem um único impulso vital, o impulso de valorizar-se" (1983, pp. 188-189). O capitalista não pode optar por não se comportar como operador do capital, porque seria expelido. O problema da lógica do capitalismo, em Marx, jamais é moral. O emblema de "capitalista", em que se dá a socialização do comprador da força de trabalho, se refere a um modo de existência determinado historicamente. Sem incluir na reflexão sobre a máquina sua própria teoria da imagem, Simondon deixa de teorizar o modo de reticulação capitalista, ao contrário de Marx.

O cerne da passagem destacada está na determinação do valor da força de trabalho pelo seu metabolismo, o que implica uma lógica energética que Marx não chega a sublinhar, limitando-se a tratar do tempo em que a energia é despendida. Se o desgaste é determinante para o valor da força de trabalho abstrata, é porque a reprodução dessa força implica uma compensação energética que corresponde à energia dos corpos gasta no processo produtivo. O tempo de trabalho é um tempo preenchido, em que potenciais energéticos se condensam no produto ou no serviço; é, portanto, um tempo de confrontação entre a *physis* e as formas determinadas pelas necessidades da sociedade já mediadas, determinadas pelo regime da valorização do capital, *por intermédio do dinheiro*. Por isso, da discussão da geração de mais valia no processo de produção, é preciso examinar a explicitação dos modos como o trabalho produtivo, na condição de processo individuante que transduz os metabolismos psicossomático e social, opera a determinação dos esquemas corporais, o ciclo da imagem e a marcação do território. Eis como Marx expressa esse processo: "[a] utilização da força de trabalho é o próprio trabalho. O comprador da força de trabalho a consome ao fazer trabalhar o vendedor dela. O último torna-se, desse modo, *actu*, força de trabalho realmente ativa, o que antes era apenas *potentia*" (*idem*, p. 149). Mais adiante, o processo de trabalho é descrito como aquele em que "o trabalho se transpõe continuamente da forma de agitação para a de ser, da forma de movimento para a de objetividade" (*idem*, p. 157). Assim, empregando a linguagem da física aristotélica e um movimento de aspecto hegeliano (uma exteriorização), Marx descreve um processo mecânico mediado sociotecnicamente; mas se entendemos que a tomada de forma, no trabalho em ato, não esgota as potências, mas as reafirma ao absorvê-las, temos um processo de sociogênese, no sentido de que elementos constitutivos da configuração social se engendram ali. É

nesse ato que surge não apenas a mercadoria como valor de uso, mas como significação social, assim como o trabalhador surge não como dispêndio de força, mas categoria de classe; o mesmo vale para o capitalista, todos determinados pela valorização do capital encarnado no dinheiro.

A dialética entre o trabalho concreto e o trabalho abstrato, assim como de seu valor de uso e de seu valor de troca, do ponto de vista do proprietário da força de trabalho e do proprietário dos meios de produção, é reiterada diversas vezes. No capítulo VI, lê-se que a reprodução do valor e o acréscimo de mais-valia "só podem explicar-se pela dualidade do trabalho" (*idem*, p. 165). Deve-se ter em mente essa tensão constante entre as determinações, que representam a própria abertura para o modo de individuação implicado na produtividade capitalista. Marx argumenta que o "valor, abstraindo sua representação puramente simbólica no signo de valor, existe apenas num valor de uso, numa coisa" (*idem*, p. 167), de modo que o humano, enquanto força de trabalho, é também "um objeto natural, uma coisa", apesar de ser "coisa viva, consciente" (*idem*). Assim, os problemas da determinação do agente social ressurgem na forma da sociação, na medida em que a determinação do trabalhador como força de trabalho implica a renúncia implícita a outras determinações, ressaltando a dubiedade do que é introduzido no regime social, com sua imagem, e aquilo que permanece não-socializado. Na mesma proporção, as transferências de valor entre a matéria-prima e o produto obedecem ao mesmo caráter dubio, valorizando o valor ao engendrar valor de uso. Por isso, uma vez que valor de uso é gasto para produzir novos valores, ou seja, uma vez que formas cristalizadas transferem seu valor para as formas-mercadoria, Marx pode se referir ao trabalho produtivo como "transmigração de almas" (*idem*, p. 169), o que, mais uma vez, é uma metáfora que ressoa com o problema da individuação psicossocial. Ao se individuar em novos produtos, gestos e esquemas corporais lhes transferem novos aspectos e, sobretudo, suas potências. A reconfiguração das potências é a atividade por excelência do social e do sistema produtivo. Uma vez que a força de trabalho cria novos valores, mas os fatores de produção apenas "transfiguram" valor, o que é investido na força de trabalho recebe em Marx a denominação de "capital variável", enquanto o que é investido em meios de produção é denominado "capital constante". O jogo entre a composição do capital entre esses dois tipos será determinante para as dinâmicas do capital.

Tudo isso constitui, nas palavras de Marx, "um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza" (*idem*, p. 157), reafirmando logo em seguida o caráter somático do processo: "põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida" (*idem*). Expressa-se aí uma relação de relações, dois metabolismos confrontados e resolvidos por uma compatibilização operativa. Esse processo somático, para ser sociogênico, deve envolver também a constituição de imagens coletivas, de modo que o trabalho "sujeita" as forças da natureza ao "domínio" humano.

Cumpra observar a imbricação necessária entre a idealidade das formas do trabalho e a capacidade de orientar as vontades e as capacidades para esse fim idealizado, assim como o desdobramento do trabalho que produz também ferramentas, instrumentos, máquinas. Dessa diferenciação vem a constatação de que os meios de produção, as máquinas, são trabalho morto. Para tal, é preciso compreender a presença, nas máquinas, dos esquemas corporais tal como se desenvolvem, complexificam e externalizam no ciclo genético da imagem. A máquina, objeto operatório, remete sempre ao esquema de uma imagem e, portanto, ao corpo. A "forma de objetividade" não é aquela que nega ou supera a "forma de movimento", mas aquela que a incorpora e a perpetua em sua própria objetividade de forma individuada. Vale frisar que o capital constante é trabalho objetivado ou "mero coágulo de tempo de trabalho" (1983, p. 176), cristalizando um gesto humano, mas perpetuando-o. O trabalho vivo que o atravessa é designado como "trabalho em fluxo" (*idem*, p. 177), de modo que o vigor social do trabalho objetivado está em sua reverberação conjunta com o trabalho vivo. Nessa relação, um esquema corporificado nos objetos do capital constante ressoa com esquemas corporais que se atualizam a cada instante, como trabalho (vivo). Nas palavras de Marx, "o capital é trabalho morto, que apenas se reanima, à maneira dos vampiros, chupando trabalho vivo e que vive tanto mais quanto mais trabalho vivo chupa" (*idem*, p. 189).

O tempo de trabalho é um tempo que revigora trabalho passado, é uma abertura para o tempo que reafirma a significação de esquemas corporais e determina um ciclo, que é o ciclo da produção. Assim, "o capital constante, os meios de produção, só existem, considerados do ponto de vista do processo de valorização, para absorver trabalho e com cada gota de trabalho um quantum proporcional de mais-trabalho" (*idem*, pp. 205-206). Nesse ciclo, o trabalhador produz seus meios de subsistência, mas apenas indiretamente, por meio das mercadorias, e é na circulação que essas mercadorias são traduzidas como meios de subsistência. Esse processo todo ocorre com mediação do dinheiro, mas sobretudo *sob a égide do dinheiro*, dividido em salários, preços, lucros, renda e custos. Todas essas determinações existem apenas em relação à imagem do dinheiro em que se encarna a lógica de relações conhecida como capital. O processo produtivo transfere dos meios de produção aos produtos o valor cristalizado no capital constante, notadamente máquinas e ferramentas. Mas é o capital variável que cria novo valor, ao reiterar o gesto humano de dispêndio de força vital – que, além de uma dissipação energética, é também uma tomada de forma. No jogo entre essas duas grandezas, Marx desenvolve sua teoria da exploração, da composição orgânica do capital e, mais adiante, a tese controversa da queda tendencial da taxa de lucro. A tendência que se impõe ao capitalista é ampliar ao máximo a participação do capital fixo na composição de seu capital, reduzindo ao mínimo a necessidade de contratar capital variável. Segundo Marx, "[o capital t]em de revolucionar as condições técnicas e sociais do processo de trabalho, portanto o próprio modo de produção, a fim de aumentar a força produtiva do trabalho", o que redundará em "reduzir o

valor da força de trabalho, e assim encurtar parte da jornada necessária para a reprodução deste valor" (*idem*, p. 251). Assim se expande a "mais-valia relativa" (por oposição à mais-valia absoluta, que se expande pelo aumento de horas trabalhadas e a expansão da capacidade instalada).

O capital é também agente lógico de determinação das significações recíprocas na interação social, especificamente a de trabalho. Assim, o capital "evolui para o comando sobre o trabalho, isto é, sobre a força de trabalho em atividade, ou seja, sobre o próprio trabalhador" (*idem*, p. 244). A própria imagem dos capitais assume o papel da definição do que significa *comandar* o trabalho. Deste modo, diz Marx, observar o processo de produção do ponto de vista da valorização implica em enxergar nos meios de produção "meios para a absorção de trabalho alheio". Ou seja, "não é mais o trabalhador quem emprega os meios de produção, mas os meios de produção que empregam o trabalhador" (*idem*). Não apenas a significação do trabalhador está determinada pelo comando do capital (o que não é o mesmo que o comando do capitalista), também os meios de produção estão determinados enquanto meios de apropriação desse trabalho e, portanto, comando sobre ele. O trabalhador é *trabalhador sob o capital* e o meio de produção é meio de produção *sob o capital*.

Isto posto, Marx encerra seu argumento retornando à metáfora metabólica:

Em vez de serem [os meios de produção] consumidos por ele como elementos materiais de sua [do trabalhador] atividade produtiva, são eles que o consomem como fermento de seu próprio processo vital, e o processo vital do capital consiste apenas em seu movimento como valor que valoriza a si mesmo (*idem*).

Assim, o grande organismo social do capital consiste em um metabolismo em que corpos e objetos técnicos interagem determinados por sua relação direta com o próprio capital, mas organizados pelas imagens que conferem concretude a essa relação metabólica, isto é, à imagem do dinheiro. Portanto, mesmo quando se trata de afirmar a tendência à ampliação da parte de capital fixo na composição do capital, persiste a condição de que o valor se produz e afirma através do encontro entre o trabalho vivo e a cristalização do trabalho no capital fixo (trabalho morto): a estrutura do gesto, enquanto trabalho, é tal que o passado do trabalho e seu presente vivo devem se encontrar para que haja valor. Os valores, concretamente, e suas dimensões quantitativas e abstratas por meio do preço e do dinheiro, são determinados pelas formas dos esquemas que o encontro pode assumir. Concretamente, o valor se determina na realidade social a partir dos tipos de gestos que ocorrem para os tipos de máquinas e ferramentas que estão dados, segundo o nível e a configuração da técnica em determinada configuração social e momento histórico.

A essa luz, o problema da composição orgânica do capital (proporção entre capital constante e variável) aparece como um problema de determinação das reverberações entre os corpos e os "quase-organismos", as imagens socializadas, mais especificamente as do maquinário e da matéria-prima – material natural informado pela imagem de mercadoria. A acumulação, apoiada no aumento da proporção de capital fixo sobre o variável, não modifica o sentido da produção como

movimento de sociação, mas intensifica a parcela correspondente ao trabalho cristalizado (morto); o processo vivo da produção, o dispêndio efetivo de energia vital, se torna mais produtivo, mas cada produto comporta menos valor. Menos valor, menos dispêndio de corpo, reverbera mais imagem, mais significação, passível de ser capturada pela sobredeterminação do capital. A acumulação figura primeiro como variação da polaridade interna ao capital, na medida em que o acréscimo da produtividade representa o "decréscimo da massa de trabalho proporcionalmente à massa de meios de produção" (*idem*). Mas a determinação técnica e a social são antes de tudo determinação de modos de cooperação, ou seja, de interação entre os corpos cuja atividade é determinada como trabalho sob a égide do capital. A cooperação controlada pelo capital implica a multiplicação das forças individuais, engendrando um fluxo do coletivo determinado pela mesma força que o constitui, na relação de trabalho com os meios de produção. Por isso, "não se trata apenas do aumento da força produtiva individual (...), mas da criação de uma força produtiva que tem de ser, em si e para si, uma força das massas" (p. 260). Esta afirmação deriva seu sentido do fato de que "a conexão de suas [dos trabalhadores] funções e sua unidade como corpo total produtivo situa-se fora deles, no capital, que os reúne e mantém unidos" (*idem*, p. 263).

Assim, diz Marx, "como pessoas independentes, os trabalhadores são indivíduos que entram em relação com o mesmo capital, mas não entre si. Sua cooperação começa só no processo de trabalho, mas (...) eles já deixaram de pertencer a si mesmos. (...) Eles são incorporados ao capital" (*idem*, p. 264). Retorna a metáfora somática: "como membros de um organismo que trabalha, eles não são mais do que um modo específico de existência do capital" (*idem*). Encontramos nesta descrição, a partir das operações dos corpos, ao mesmo tempo o plano horizontal das atividades determinadas pelo esquema monetário (aqui, a lógica do capital) e a verticalidade que faz com que as atividades sejam determinadas desta maneira precisa (a operação do capital). Partindo do trabalho (que é produção e é consumo), vemos uma vez mais como Marx preenche o problema dos eixos de operação do determinante monetário com o caráter somático que falta a análises mais recentes como o institucionalismo monetário. O eixo horizontal não pode ser tratado meramente como interação, no momento da troca ou mesmo da produção, entre "agentes econômicos" livres. Trata-se de corpos cujos gestos, cuja atividade, realizam concretamente o que os determina; e são determinados na relação vertical com o proprietário do capital, que está submetido à norma de reembolso, forma da promessa e do compromisso, ou seja, da marcação.

Todo o sistema produtivo (e com ele o econômico como um todo) pode ser abordado como uma escala de relações e relações de relações, em que a metáfora metabólica de Marx expressa com efeito esse caráter relacional: o metabolismo do capital em relação com o metabolismo da natureza; o metabolismo do trabalhador com o metabolismo da máquina; o metabolismo individual com o da fábrica. Se a manufatura é "um mecanismo de produção, cujos órgãos são seres humanos" (*idem*, p.

268) e "um trabalhador que executa sua vida inteira uma única operação simples transforma todo seu corpo em órgão automático unilateral dessa operação" (*idem*, p. 269), não apenas se encontra o tema simondoniano da máquina que se torna portadora de ferramentas e, portanto, indivíduo técnico, como também o agenciamento entre corpos e máquinas por meio daquilo que determina a produção, ou seja, o lucro, o capital, a norma de reembolso.

Marx enfatiza o estreitamento dos potenciais ativos dos corpos dos trabalhadores, que em Smith aparece de passagem, a respeito da capacidade dos soldados (Livro 3). Em Marx, lemos que "[a manufatura] aleija o trabalhador convertendo-o numa anomalia, ao fomentar artificialmente sua habilidade no pormenor mediante a repressão de um mundo de impulsos e capacidades produtivas" (*idem*, p. 283). Com isso, "os trabalhos parciais específicos não são só distribuídos entre os diversos indivíduos, mas o próprio indivíduo é dividido e transformado no motor automático de um trabalho parcial" (*idem*). Mas a deformação do trabalhador é a deformação de seus potenciais, ou seja, dos esquemas para os quais seu corpo está capacitado. Envolve também uma perda de capacidade imaginativa, uma vez que imaginação e ação estão intimamente conectados, como vimos com Simondon. A totalidade das capacidades passa ao conjunto da fábrica ou mesmo da cadeia de produção e, no limite, ao mercado. Assim, é na passagem da manufatura para a indústria, com a divisão social do trabalho, que surge o tema da subordinação do trabalho ao capital: primeiro, uma subordinação formal e, em seguida, uma subordinação real, porque, na divisão mais avançada, "a regra que se segue *a priori* e planejadamente na divisão do trabalho dentro da oficina atua na divisão do trabalho no interior da sociedade apenas *a posteriori*, como necessidade natural, interna, muda, perceptível nas flutuações barométricas dos preços do mercado" (1983, p. 280).

A subordinação real expressa como a lógica monetizada do capital define papéis recíprocos e significações na configuração social. Determina a circulação, o caráter dos objetos que satisfazem necessidades humanas (que se tornam mercadorias) e o sentido da atividade técnica humana (que se torna trabalho ou, em escalas superiores, gestão). É por isso que "o revolucionamento do modo de produção toma, na manufatura, como ponto de partida a força de trabalho; na grande indústria, o meio de trabalho" (1983, V. 2, p. 7). A força de trabalho é a abstração social do trabalho concreto e o meio de trabalho é o objeto de vinculação entre o gesto vivo do trabalho e o trabalho morto, o valor já criado e incorporado ao social. Daí a importância específica da maquinaria. Assim como Simondon pensa a chegada do maquinário a partir da mudança de papel exercido pelo humano, Marx critica a noção de que a ferramenta seja uma máquina simples ou a máquina, ferramenta complexa. A mudança introduzida pelo maquinário industrial não se refere à sua capacidade de concentração e canalização de energia, nem ao princípio de movimento, mas à aceleração do gesto repetido, que ele denomina "máquina-ferramenta". A semelhança com Simondon está na referência a esse ferramental do gesto como deslocado do humano (não mais carregador de ferramentas) para a

máquina (ela sim, agora, carregadora de ferramentas). A diferença está na ênfase sobre o trabalho, deixando de lado a operação energética da máquina. Simondon, por sua vez, pensa a modernidade industrial a partir da constatação de que o afastamento faz com que o humano desconheça a máquina; ela se torna estrangeira e inimiga, escrava ou mestre, sem fazer diretamente a conexão com os determinantes do capital. Para Marx, que "a força motriz provenha do homem ou novamente de uma máquina em nada modifica a essência da coisa" (*idem*, p. 9). Marx reconhece, porém, que a associação da ferramenta a um aparelho mecânico ("máquina-motriz") engendra uma "forma autônoma, totalmente emancipada dos limites da força humana" (*idem*, pp. 11-12).

A discussão do maquinário em Marx ocupa, inversamente, uma posição subordinada à do trabalho, a começar por sua definição como trabalho morto. Ao não levar adiante, neste ponto, sua metáfora metabólica, perde-se de vista a ressonância de potenciais energéticos entre os corpos no trabalho (vivo) e a força motriz da máquina, como um esquema de ação que integra a máquina e o humano com a *physis*. Assim, se a fábrica, com suas muitas máquinas em operação simultânea, é o espaço onde as máquinas "recebem (...) seu impulso da batida cardíaca do primeiro motor comum" (*idem*, p. 12), a metáfora não chega a constituir uma analogia, como ocorre na descrição do metabolismo social na circulação. O mesmo ocorre com a organologia dos processos encadeados e diferenciados do sistema produtivo em que a mesma divisão do trabalho que já ocorria na manufatura também se aplica ao maquinário. Por isso, o sistema de maquinaria constitui "um grande autômato" (*idem*, p. 13). Ainda assim, se na análise fria Marx desinfla a importância da operação energética do maquinário, em sua série de metáforas ressurgem a continuidade com a vida, para além do gesto do trabalhador vivo (*idem*, p. 14):

No lugar da máquina individual surge aqui um monstro mecânico, cujo corpo enche prédios fabris inteiros e cuja força demoníaca, de início escondida pelo movimento quase festivamente comedido de seus membros gigantes, irrompe no turbilhão febril de seus inúmeros órgãos de trabalho propriamente ditos.

Outra passagem em que as analogias levam Marx a sugerir a continuidade entre o esquema corporal e a normatividade de funcionamento da máquina diz respeito à relação do humano com o meio natural, mais especificamente as "forças naturais" (*idem*, p. 17). "[A]ssim como o homem precisa de um pulmão para respirar, ele precisa de uma "criação da mão humana" para consumir produtivamente forças da Natureza" (*idem*), como rodas d'água, moinhos de vento, máquinas a vapor; o mesmo vale para tecnologias posteriores, como poços de petróleo ou painéis solares.

Nesse sentido, *o trabalho morto é um esquema corporal perpetuado* ou, em termos extraídos de Simondon, cristalização de gesto humano. Esse é o sentido, também, da passagem introdutória dos *Grundrisse* em que Marx associa a mão do trabalhador a um instrumento de produção e a destreza "acumulada e concentrada na mão do selvagem pelo exercício repetido" a trabalho passado acumulado (2013, p. 41). Assim, não apenas o humano aparece a Marx, citando Benjamin Franklin,

como um *homo faber* (1983, V.1, p. 151), a sociedade é definida antes de tudo pelo nível de desenvolvimento dos meios de produção, ou seja, configurações técnicas (*idem*):

os meios de trabalho não são só medidores do grau de desenvolvimento da força de trabalho humana, mas também indicadores das condições sociais nas quais se trabalha. Entre os meios de trabalho mesmos, os meios mecânicos de trabalho, cujo conjunto pode-se chamar de sistema ósseo e muscular da produção, oferecem marcas características muito mais decisivas de uma época social de produção do que aqueles meios de trabalho que apenas servem de recipientes do objeto de trabalho e cujo conjunto pode-se designar, generalizando, de sistema vascular da produção (...).

A "metáfora" metabólica ganha nesta passagem mais um grau de precisão. Um sistema econômico e técnico é o sistema pelo qual a humanidade dissemina as imagens de seus esquemas e suas categorias por um território. No caso do capitalismo, o território é primeiramente o mundo, entendido como mundo do comércio global e, historicamente, das colônias; só mais tarde a dimensão local é subsumida à lógica do capital, como demonstrou Braudel. Esta consideração expressa a importância da análise descendente das determinações no capitalismo, após a derivação ascendente das categorias no primeiro volume d'*O Capital*.

3.2 A produção no ciclo do capital monetário

A articulação entre os temas da tomada de forma no dinheiro, na mercadoria e no capital aparece na análise das metamorfoses do capital, no Livro 2. Também é essa análise que explicita o vínculo entre a produção e a circulação como modos de realizar as formas das categorias sociais. Na análise do ciclo do capital monetário (capítulo 1), Marx introduz a noção de que a produção é um ponto em que a circulação está interrompida, ou seja, há um ponto de suspensão, um vértice que também exerce um papel de *marcação* (ou *pontuação*) do círculo: o movimento não é homogêneo.

O ciclo do capital, no que diz respeito ao capital industrial, é mais complexo do que D-M-D'. Ele aparece como D-M...P...M'-D', em que a primeira parte diz respeito à compra dos fatores de produção (força de trabalho e meios de produção), a última diz respeito à venda do produto no mercado, e o centro é o processo produtivo, isto é, o *consumo* produtivo das mercadorias. É nesse período, isolado do mercado propriamente dito, que energias vitais, a *physis* como relação do corpo à matéria, são despendidas, desagregando e recompondo estruturas físicas. A circulação é suspensa para que essas energias sejam gastas, as imagens tomem forma, os fluxos da *physis* sejam reconfigurados. Nesse sentido, Marx se refere à passagem da forma-dinheiro do capital a "uma forma natural", para em seguida se realizar na forma de mercadorias e, por fim, reaparecer como forma-dinheiro (1983, V. 2, p. 27). O movimento se apresenta de um modo que transparece claramente na forma "imagem-corpo-imagem": o processo produtivo é aquele em que a imagem do capital como dinheiro passa à imagem do capital como mercadoria por meio de ação corpórea, relação dos trabalhadores com o corpo de seus materiais. Marx se refere ao dinheiro e ao capital

produtivo como "modos diferentes de existência" do capital (*idem*), ou formas de sua aparição e cristalização em que cumpre funções diferentes, ou seja, pode operar diferentes momentos do ciclo.

Essa reconfiguração é analisada em termos de confrontação entre força de trabalho e meios de produção, de modo que D-M se decompõe em D-MP e D-FT. Assim, o processo de produção tem início com um gesto operado pelo dinheiro, pelo qual o trabalho vivo e o trabalho morto se põem em relação, mais do que apenas interação. O processo produtivo é um agenciamento dos potenciais que atravessam trabalho morto e vivo, sob a égide da imagem do dinheiro em circulação. A atuação do dinheiro nesse ponto diz respeito tanto à compra dos meios de produção e da força de trabalho quanto às demais imagens mobilizadas em rede, como o salário, a perspectiva do ganho, a contabilidade de custos e riscos. Se, por um lado, "o valor-capital, em estado monetário, só pode cumprir funções de dinheiro e nenhuma outra", por outro, "o que faz dessas últimas funções do capital é seu papel determinado no movimento do capital e, daí, também a conexão do estágio em que aparecem com os outros estágios do seu ciclo" (*idem*). Com um pensamento relacional, essa conexão é constitutiva, ela cria uma forma estável e iterável.

Essa forma inclui tanto a compra de força de trabalho e meios de produção pelo empresário quanto a obtenção da forma-dinheiro pelos trabalhadores, a "primeira metamorfose do capital". O ritmo pelo qual ressoa a forma da relação entre trabalho, capital como dinheiro e capital como meios de produção transparece também na regularidade com que o trabalhador gasta novamente o dinheiro para obter meios de subsistência, que Marx representa como FT-D-M. Mas se o dinheiro chega ao trabalhador sob forma de salário, "forma disfarçada (...) sob a qual (...) o preço da força de trabalho se apresenta como o preço do trabalho realizado por essa força (...)" (*idem*, p. 28), é preciso compreender esse descolamento, que está no coração da teoria da alienação, como um processo operado pela imagem do dinheiro, na forma de salário. Uma vez mais, o trabalhador *fornece* trabalho concreto, mas *vende* força de trabalho, no mesmo gesto. O modo da sociação do trabalho concreto realizado é dado pela significação salarial, produtiva, da força de trabalho abstraída.

Marx expressa essa relação processual da seguinte maneira (*idem*, p. 29):

A relação-capital durante o processo de produção só aparece porque existe em si no ato de circulação, nas diferenciadas condições econômicas de base em que comprador e vendedor se defrontam, em sua relação de classe. A relação não é dada pela natureza do dinheiro; é antes a existência dessa relação que pode transformar a mera função monetária em função de capital.

A passagem citada expressa uma divergência aparente entre a abordagem relacional e o texto de Marx. No entanto, a relação é um processo decorrente da operação do dinheiro, não do dinheiro enquanto ente individuado, ou seja, não da "natureza do dinheiro". A função monetária, nos termos de Marx, é, como vimos, uma operação, de modo que o que está descrito é um processo pelo qual relações produzem novas relações, ou seja, a relação de capital. Assim, Marx afirma em seguida que é a *aparição* do capital como dinheiro que lhe permite operar da maneira exposta, na

compra de meios de produção e força de trabalho. Marx sublinha também que a operação do dinheiro como capital monetário "pressupõe condições sociais" (*idem*, p. 30), condições estas que se organizam em torno de uma divisão de classes justificada pelas possibilidades operatórias do dinheiro na sociedade burguesa, a começar pelo lucro. Em separado, o trabalho e os fatores de produção são *potencialmente* as "formas sociais da produção" (*idem*, p. 32). Mas é só a combinação dessas duas formas que efetivamente realiza produção. Assim, a forma individuada da produção capitalista resulta de uma determinada maneira de conjugar duas formas prévias e com potenciais soltos. Mas essa conjugação se dá sob a forma de mercadoria, ou seja, agenciando os meios de produção e a força de trabalho, separados entre si, em estado de disparação, e significados de forma tal que existam *para a venda*, para sua *realização* no mercado *sob forma de dinheiro*.

Marx se refere ao capital produtivo como interrupção da circulação, pela qual o valor recebe uma "forma natural". O trabalho concreto, por sua vez, é "utilização da força de trabalho" (*idem*, p. 31). Com sua "forma natural", o capital volta à circulação para que esse trabalho possa *realizar-se*. Vale se deter nessa construção. O processo produtivo, aquele que interrompe a circulação, é o momento em que de fato ocorre o dispêndio de energia, músculo e nervos. É também quando o maquinário se desgasta. É o momento do ciclo em que efetivamente os esquemas técnicos da máquina e os esquemas corporais do trabalhador estão em contato direto e, portanto, torna-se mais evidente o vínculo entre as imagens operantes no social e a organização psicossocial dos corpos. O processo produtivo, ou simplesmente o trabalho, manifesta e concretiza a significação social que a imagem, para empregar o vocabulário de Marx, *realiza*. Se a imagem espalha suas significações por toda a economia, por todos os mercados, o trabalho, por sua vez, *pontua, marca*, confere ritmo a essas significações. É nos pontos de interrupção do fluxo que a abstração real do capital engendra a marcação do tempo da circulação, determina os esquemas e os comportamentos. A "forma natural" do capital é, portanto, corpo, território, engrenagem, energia, e sua forma monetária é a imagem que confere independência, amplitude e dimensão temporal (como antecipação e modo de recepção de significações) a esses esquemas.

Assim, M' designa "uma relação de valor", entre "o valor do produto em mercadorias e o do capital gasto em sua produção, portanto a composição de seu valor por valor-capital e mais-valia" (*idem*, p. 34). Aquele capital que, como forma-mercadoria, se distribui no mercado para se realizar como dinheiro com lucro (D'), carrega nesse corpo de mercadoria a concretude dos gestos, dos esquemas e dos dispêndios de energia no processo de produção. É "forma transmutada" (*idem*) desse capital produtivo. A mutação consiste na gênese da mercadoria que conjuga os potenciais de gestos somáticos e técnicos, sob a égide da imagem do dinheiro, que, por sua vez, como na relação entre Kula e Gimwali, não está necessariamente presente. Assim, "a função de M' é a de todo produto-mercadoria: transformar-se em dinheiro, ser vendido, percorrer a fase de circulação M-D"

(*idem*, p. 35). Incluindo o mais-produto e sua forma monetária, Marx chega à fórmula mais completa do ciclo produtivo, do ponto-de-vista do capital: $D-M(FT/MP)...P...(M+m)-(D+d)$. A primeira forma de aparição da mais-valia é a mercadoria, o produto, a forma corpórea resultante do dispêndio de músculo e nervo e da operação técnica do maquinário. Ainda não é suficiente, porém, para o ciclo da produção capitalista adquirir seu sentido pleno, pois esse processo ocorreu sob a égide da imagem do dinheiro e da concepção de lucratividade do capitalista. Assim, "D já não aparece como mero dinheiro, mas está posto expressamente como capital monetário, (...) valor que se valorizou, que tem, portanto, também a propriedade de se valorizar (...)" (*idem*, p. 38). No volume 1, Marx trata da transformação de dinheiro em capital. Agora, aparece com mais clareza a relação entre a operação do capital e a operação do dinheiro: *é como capital-dinheiro que a posição relativa das formas e dos partícipes da produção e da circulação é determinada pela operação da imagem*. O dinheiro "apaga toda forma útil específica da mercadoria" e, no capital monetário, "todo vestígio do processo [de circulação] está apagado" (*idem*, p. 40). É por isso que o ciclo do dinheiro pode aparecer sob a "forma bizarra" $D-D'$, já que D' é a realização no mercado do mais-produto.

O apagamento da especificidade da mercadoria (exceto a especificidade de ser mercadoria, deve-se acrescentar) é crucial para afirmar a separação entre as mercadorias compradas pelo empresário e as que ele vende após o processo produtivo, enquanto M_1 e M_2 , sem afirmar uma heterogeneidade radical entre elas. Na medida em que aparecem no âmbito social no interior da mesma categoria (mercadoria), determinados pela mesma operação, força de trabalho, meios de produção e bens de consumo atravessam uma membrana de sociação semelhante, mantendo em estado de tensão suas singularidades e sua significação coincidente, bem como a possibilidade de operar com essa significação por meio de uma mesma grandeza, o preço.

A forma $D-M...P...M'-D'$ é "forma especial do processo de circulação do capital" (*idem*, p. 43); as demais formas (de mercadoria a mercadoria, de produção a produção) são subordinadas a esta, uma vez que o ciclo do capital monetário "expressa que o valor de troca, não o de uso, é o fim último e determinante do movimento" (*idem*, p. 44). Com todas as metamorfoses do capital nos ciclos de produção e circulação, todas as variações em sua forma e em sua aparição, seus "modos de existência", não há dúvida sobre o *Leitmotiv* da produção e da circulação capitalistas: "porque a figura monetária do valor é sua forma autônoma, palpável, de manifestação, a forma de circulação $D...D'$, cujo ponto de partida e ponto de chegada é o dinheiro real, expressa de modo mais palpável o motivo condutor da produção capitalista – o fazer dinheiro" (*idem*). Nesta passagem, Marx assinala também que, do ponto de vista do capitalista, a produção é um estorvo, de modo que a perspectiva de poder fazer dinheiro sem produzir é uma tentação constante no capitalismo.

4. Dinheiro e capital como determinação

Encontramos, no ciclo do capital monetário que contempla a produção, a manifestação das determinações "descendentes". Para Marx, o capital industrial "condiciona o caráter capitalista da produção" por ser "o único modo de existência do capital em que não só a apropriação de mais-valia ou, respectivamente, mais-produto, mas ao mesmo tempo, também sua criação é função do capital" (1983b, p. 41). No entanto, o capital industrial só é aplicado sob a perspectiva de que gere lucro, que se expressa em termos monetários. Toda a relação de valor, em última instância, se mantém na realidade social por sua expressão em dinheiro. Para Marx, o dinheiro é "sempre expressão monetária do trabalho pretérito" (*idem*, p. 54) e, com efeito, os fatores de produção são sempre contados em seu custo monetário. Por outro lado, ao adiantar capital, o capitalista faz do dinheiro a representação de *trabalho futuro* (*idem*). Todo esse edifício pressupõe que o produto seja efetivamente vendido. Caso contrário, a relação não se afirma, existe uma reverberação que deixa de ocorrer, a simetria desaparece por falta de seu eixo central, a equivalência atestada socialmente.

Marx só volta a tratar desta relação quando o assunto é o capital portador de juros e, por conseqüência, apresenta-se o problema das crises. Mas é necessário ter em mente o tom relacional da argumentação em todas as suas etapas. A capacidade representativa do dinheiro enquanto capital designa o modo como a imagem do dinheiro compromete a temporalidade, contraindo em si tanto o passado acumulado quanto o futuro prometido. A relação entre trabalho, produção e dinheiro é triádica e projetada no tempo em razão do caráter plástico e abstrato do dinheiro. O dinheiro pode ser entesourado, mas não é, de hábito, consumido. Ele não assume outras formas, embora as represente: se as mercadorias que entram na produção (força de trabalho e matéria-prima) são distintas das mercadorias que dela saem, o mesmo não vale para o dinheiro, que sai apenas acrescido, e somente quando esse acréscimo se afirma socialmente, realizando-se no mercado como venda. O tempo da economia é o tempo desse acréscimo, antes de ser o tempo das produções. As disputas em torno da valorização do capital, que deve se realizar no mercado, regem do alto os processos singulares da produção e da circulação. Ora, esses movimentos têm suas próprias determinações, sobretudo a partir da norma de reembolso: onde há capital monetário adiantado, há um compromisso para a produção e uma marcação temporal concreta para os ciclos produtivos: a isso, Marx se refere como "demanda por pagamento" e "necessidade absoluta de transformar mercadoria em dinheiro" (*idem*, p. 57). A apropriação do valor se realiza na escala da economia como um todo e, mais ainda, em escala global.

Em suma, diferentemente das versões de seus antecessores, notadamente David Ricardo, a teoria do valor-trabalho de Marx se completa com uma dimensão expressiva que é indispensável. Trata-se de uma teoria da expressão monetária do valor como força de trabalho abstraída (V_s -FT). Se o dinheiro é imagem e a imagem é atividade, o papel do dinheiro em Marx é central, na medida em que constitui o eixo pelo qual as atividades dos corpos e as significações do social encontram

sua ressonância comum. O valor é posto, para si, socialmente, pela relação salarial e é realizado, em si e para si, na taxa de lucro, determinada pela concorrência, como veremos na próxima seção. É na esfera do mercado mundial que se regula a quantidade de valor efetivado, distribuindo-se no corpo social por meio da relação salarial, do lucro, da renda e do juro, o produto daquela atividade corporal, psíquica, nervosa, coletiva, que foi o trabalho no ciclo produtivo. É esta a regulação do metabolismo humano (*general intellect*) com a natureza, que estabelece um modo de *totalidade* para as interações concretas singulares, pelas quais *de fato* se confrontam corpos e *physis*: a imagem operadora dessa regulação é a moeda, de acordo com a arquitetura que assume. Só há valor-trabalho onde há captura da força de trabalho e mediação pelo dinheiro; é posteriormente à captura que ocorre uma redistribuição, confrontando as classes rentista, capitalista e trabalhadora.

A operação cronológica do dinheiro como imagem que representa o trabalho passado e projeta o trabalho futuro relança o problema da relação entre dinheiro e mercadoria, quando se trata de dinheiro inconvertível. A marcação cronológica pelo dinheiro implica que se pode adiantar indefinidamente o compromisso e a norma de reembolso, quando não há referência fixa no metal; significa também que o volume do compromisso que se pode projetar é função da soberania que os centros emissores podem afirmar, no sentido do institucionalismo monetário. O compromisso de realização de valor pode chegar assim a um ponto em que precede não só a criação de valor, como o potencial dessa criação. O olhar estritamente econômico identificaria nesse processo a semente de um processo inflacionário, mas a inflação é um fenômeno de preços, enquanto o capital como processo e o dinheiro como imagem implicam algo que vai além dos preços: a determinação e a exigência sobre a atividade dos corpos em sua relação com a técnica e as forças naturais. Não apenas a inovação, transformação de processos produtivos, se torna ainda mais um imperativo, para poder responder à exigência, como a subsunção da vida ao capital deve se ampliar; ademais, as disputas entre devedores e credores tal como descritas pelo institucionalismo monetário tomam uma intensidade inédita, como esfera soberana de determinação de posições relativas. A financeirização experimentada pela economia nas últimas décadas não é um fenômeno marginal; tampouco o é a expansão de dívidas soberanas. O fenômeno só se apreende em seu inteiro teor quando abordado segundo a política do esquema operatório da moeda: a economia financeirizada expressa a intensificação dos relançamentos de ritos de disputa, em que os atores financeiros privados e estatais apostam suas autenticações cosmológicas. A rigor, o único limite para o relançamento intensificado dos compromissos de capital é a ressonância dos metabolismos da *physis* e do social.

Marx afirma a circulação como "ponto de partida do capital" (1983b, p. 125), mas nem por isso é a circulação que determina o capital; ao contrário, é o capital que determina as formas da circulação. Braudel (1979) restitui a operação histórica pela qual o capital emerge da circulação em escala global, para se desdobrar enfim sobre os mercados locais, determinando-os. Igualmente,

embora a análise abstrata dos primeiros tomos do *Capital* conduza à derivação do capital a partir da mercadoria, as análises históricas de outros textos, como os *Grundrisse*, o *Manifesto Comunista* e a *Ideologia Alemã*, descrevem o processo vertical pelo qual a finança do mercado mundial subordina os processos de produção e circulação que operavam segundo suas próprias lógicas até então. Como assinala Rosdolsky (2001, p. 194), o capital não pode ter barreiras e, assim, amplia sucessivamente a esfera da circulação sob sua lógica operatória; com isso, determina o território como território de realização do valor, ou seja, como mercado. É por isso que, no limite, sob a égide do capital todo território socializado é potencialmente um mercado, um "ponto de intercâmbio", assim como todo corpo é potencialmente um corpo que trabalha: toda subjetividade é uma subjetividade da produção, determinada segundo as categorias do capital. O capital define, assim, um modelo de subjetivação.

O capital aparece primeiro como dinheiro, diz Marx, quando se abstraem os valores de uso e se pensam apenas "as formas econômicas engendradas" (1983b, p. 125) pela circulação. O que significa essa afirmação? Ora, diz Marx, "historicamente, o capital se defronta com a propriedade fundiária (...) sob a forma de dinheiro, como fortuna em dinheiro, capital comercial e capital usurário" (*idem*). A propriedade fundiária implica uma modalidade de poder sobre os territórios que determina os esquemas operativos dos corpos e se sustenta naquilo que aparece no *Manifesto Comunista* como "*alles Ständische und Stehende*", isto é, a sociedade de ordens, com suas imagens hieráticas, hierarquias aristocráticas e uma legislação que permita sua própria reprodução ao regular as possibilidades de uso da força (1965, p. 401). Operando com a imagem do dinheiro, ou seja, "aparecendo" como dinheiro, o capital implica a operação de outra constituição de modos de poder sobre os territórios e as determinações de esquemas operativos dos corpos. É assim que aquela solidez se vê *verdampft* (vaporizada), prosseguindo com o *Manifesto*: o capitalismo *descodifica* os fluxos produtivos e os sujeita a uma axiomática fundada na *lei do número* e na valorização do valor. A imagem do dinheiro sustenta a operação do capital com maior eficácia que os emblemas aristocráticos, implica a definição de hierarquias a partir da própria operação e também fomenta o desenvolvimento de uma legislação que regula suas próprias operações, bem como o uso da força.

4.1 Acumulação primitiva

Para reforçar a compreensão do dinheiro como imagem que opera a categorização social, vale observar o papel da acumulação primitiva em sua arquitetura discursiva. Afinal, a principal distinção de grupo no capitalismo descrito por Marx é uma divisão de classe: o proprietário dos meios de produção (capitalista) e o vendedor de força de trabalho (proletário). Esses grupos tomam forma a partir das relações abstratas em que se confrontam, ou seja, os emblemas que os definem não os recobrem por inteiro, como na heráldica da aristocracia ou no papel de chefes e sacerdotes em outras configurações do coletivo. Assim como, no caso de cerimônias de dádivas e trocas em

Mauss, as hierarquias são engendradas pelo ritual, intermediado pelas imagens em operação, no sistema descrito por Marx um processo de divisão deve ocorrer, desempenhando "na Economia Política um papel análogo ao pecado original na Teologia" (1983b, p. 261). Esse é o papel da acumulação primitiva, termo sugerido por Adam Smith e fundador da configuração de mundo de que tratam os economistas (daí a referência teológica de Marx). O que Marx demonstra, porém, é que não apenas o processo não é pacífico, mas sobretudo não é um momento perdido no tempo. É um exercício reiterado, uma sociação constante, um ritual semelhante aos descritos por Mauss:

Viu-se como dinheiro é transformado em capital, como por meio do capital é produzida mais-valia e da mais-valia mais capital. A acumulação do capital, porém, pressupõe a mais-valia, a mais-valia a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias. Todo esse movimento parece, portanto, girar num círculo vicioso, do qual só podemos sair supondo uma acumulação "primitiva" (...), precedente à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas sim seu ponto de partida. (*idem*)

O círculo a que se refere Marx diz respeito ao sistema já configurado, com suas formas em interação inter-individual, sem levar em conta a tomada de forma. A acumulação primitiva busca responder ao problema da individuação no campo social, questionando como se constituem as categorias com que trabalha o economista ao examinar o mundo. Ora, é precisamente essa função que é exercida pela noção mítica da classe laboriosa, que Marx critica, substituindo-a por uma narrativa de "conquista, subjugação, assassinio para roubar, em suma, violência" (*idem*, pp. 261-262). Note-se que ambas as narrativas envolvem fenômenos historicamente reais, mas ambas são constituídas em modalidade mítica. O motivo é que ambas buscam delinear a significação que perpassa as formas uma vez constituídas. As descrições da acumulação primitiva modulam a lógica da acumulação reiterada, o que se expressa na afirmação segundo a qual, na evolução da produção capitalista, "desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, por educação, tradição, costume, reconhece as exigências daquele modo de produção como leis naturais evidentes" (*idem*, p. 277). Todo esse processo histórico é uma reconfiguração psicossocial pela qual as categorias se assentam e se cristalizam, tornando-se fatos do mundo psicossocial tão verdadeiros quanto as existências dos próprios corpos, aos olhos daqueles que assim vivem. A acumulação primitiva é a separação entre o produtor e os meios de produção, mas é também a inauguração da transformação de dinheiro e mercadoria em capital, e se dá primeiro pela cisão do vínculo entre os trabalhadores do campo e a terra. Como origem da polaridade categorial que Marx denomina "relação-capital" (*idem*, p. 262), a acumulação primitiva estabelece os atores da configuração social do modo de produção capitalista.

A revolução paulatina é descrita ao longo do capítulo, em que transparece a complexidade das leis e dos arranjos políticos necessários para estabelecer como fato consumado que os corpos e os territórios são realidades independentes e que interagem somente por meio do mecanismo de preços. Para conquistar "o campo para a agricultura capitalista", incorporar "a base fundiária ao

capital" e criar "para a indústria urbana a oferta necessária de um proletariado livre" (*idem*, p. 275), foi preciso providenciar leis que permitissem o cercamento de terras, leis contra a vagabundagem e uma série de dispositivos para moldar a forma do assalariado, como as *workhouses* descritas por Polanyi em *A Grande Transformação*. Não se deve subestimar o papel do Estado nesse processo; ao contrário, cabe observar a desconexão entre o papel que o Estado desempenha na emergência do capitalismo e o esforço de economistas ortodoxos para fazê-lo desaparecer desse processo. É um esforço paralelo àquele que busca apagar da descrição lógica da operação dos mercados a atuação da moeda. Note-se a analogia de Marx ao se referir à dívida pública, "uma das mais enérgicas alavancas da acumulação primitiva" (*idem*, p. 288): "Tal como o toque de uma varinha mágica, ela dota o dinheiro improdutivo de força criadora e o transforma em capital, sem que tenha necessidade para tanto de se expor ao esforço e perigo inseparáveis da aplicação industrial e mesmo usurária" (*idem*). A produção constante de dívida pública nutre o funcionamento do sistema financeiro, que, por sua vez, determina a distribuição dos recursos, de um modo que se tornou ainda mais intenso posteriormente, sobretudo após a supressão do padrão-ouro e a desregulação financeira a partir dos anos 1980 (*cf.* Graeber 2011, Eichengreen 2000, Varoufakis 2015). Marx se refere aos financistas com poder para definir a atuação da moeda como "bancocracia" (*idem*, p. 289) e afirma que, com a dívida do Estado, "surtiu um sistema internacional de crédito, que oculta frequentemente uma das fontes da acumulação primitiva". Paralelamente, as dívidas se respaldam "nas receitas do Estado, que precisam cobrir os juros e demais pagamentos anuais; o moderno sistema tributário tornou-se um complemento necessário do sistema de empréstimos nacionais" (*idem*).

A análise da produção explicitou a modalidade "ascendente" da determinação do valor no modo de produção burguês. A acumulação primitiva introduz a determinação "descendente", em que os comportamentos dos corpos devem ser moldados o suficiente para tomar a forma necessária ao modo de produção. Trata-se, é claro, dos corpos desprovidos de emblemas que amplifiquem socialmente seu poder, como títulos de nobreza ou propriedade. Assim, é apresentando sua visão da acumulação primitiva que Marx trata dos pontos mais urgentes para a atualidade e do componente mais central do esquema operatório da moeda: o que é tratado como *bancocracia* nada mais é do que o conjunto de atores dotados de poder e prestígio que precisam relançar a autenticação cosmológica dessa posição hierarquicamente privilegiada. Embora esses atores sejam essencialmente privados, é na figura do Estado que se apóiam, porque o Estado carrega a imagem emblemática da permanência, do poder concentrado e da marcação cronológica, sobretudo na figura da dívida pública. Se a esfera de determinação orbita o Estado, isso não significa que o Estado seja um ente substancial que preceda essa esfera: para que ele cumpra seu papel como nódulo que lança o eixo vertical, é preciso que ele faça convergir os potenciais, o desejo, que fluem entre os atores da determinação. A acumulação primitiva se refere ao modo como esse movimento de captura e

significação do desejo age sobre o campo social como um todo, com seus próprios fluxos de desejo, determinando-os como eixo horizontal do esquema operatório.

4.2 Lucro, renda, salário

É nos volumes póstumos de *O Capital* que se encontram as análises globais do capitalismo, pondo em ação noções clássicas da economia, como a renda (da terra), o crédito e a concorrência. As primeiras seções do terceiro volume tratam do estabelecimento do sistema econômico no plano imediatamente apreensível por seus próprios atores. É nessa pista epistemológica que se apresenta o tema da transformação do valor em preços de produção (os preços de mercado quando as taxas de lucro entre setores são igualadas na taxa média global) e da mais-valia em lucro, com suas respectivas taxas. O terceiro volume opera logicamente a passagem da abstração ao concreto no "processo de movimento do capital considerado como um todo" (1985, p. 23). Saímos, portanto, da análise das determinações diretas de cada comportamento psicossomático e passamos ao movimento global. Assim sendo, diz Marx, em seu movimento real, "os capitais se defrontam em tais formas concretas, para as quais a figura do capital no processo de produção direto, bem como sua figura no processo de circulação, só aparece como momento específico" (*idem*), não porque os momentos sejam deixados para trás, mas porque se agitam debaixo da superfície das aparências. É nesse sentido que as "configurações do capital", diz Marx, "aproximam-se (...) passo a passo da forma em que elas mesmas aparecem na superfície da sociedade, na ação dos diferentes capitais entre si, na concorrência e na consciência costumeira dos agentes da produção" (*idem*).

Como vimos, tanto na fábrica individual quanto nos processos globais, as categorias se manifestam sempre sob a égide da quantificação operada com o dinheiro. Na produção, trata-se do tempo de trabalho pago com salário, os meios de produção segundo seu custo de aquisição e depreciação, a mais-valia segundo o custo da recomposição da mão-de-obra (meios de subsistência pagos segundo seu preço) e o trabalho realizado. De outro lado, temos a determinação social da aparição quantitativa das mercadorias, seu preço, uma determinação que depende da concorrência (e também dos juros e da renda fundiária). Essas duas grandezas estão relacionadas de um modo que o primeiro lado é posto enquanto realidade social somente e necessariamente por meio de sua realização no segundo lado. Ainda está em jogo, em escala ampliada, a relação entre o processo de produção e o processo de circulação, que opera sob o funcionamento da economia capitalista como um todo. É uma relação de relações em escala ampliada, entre, de um lado, a relação psicossomática com a matéria por meio do trabalho, envolvendo o maquinário, o "*general intellect*" e o território, e por outro a relação da competitividade entre capitalistas, a disputa pela realização do lucro e, se possível, de alguns sobrelucros também. Esta confrontação fornece um regime de significação válido para todo o campo social: o conjunto dos preços, balanços contábeis, a massa salarial, os

estratos de renda. Esta totalidade, que não é total no sentido da univocidade, mas no sentido do alcance de um modo de individuação, determina concretamente quais atividades serão realizadas, por quantas empresas e pessoas, em que lugares, com quais técnicas.

Críticos de Marx vêem na relação entre valor e preço um "problema da transformação". Trata-se do questionamento dos cálculos pelos quais os valores, no processo produtivo, são "transformados", no mercado, em preços, particularmente preços de produção, ou seja, o preço que o capitalista efetivamente poderá cobrar, dada a concorrência intra-setorial e inter-setorial, esta última engendrando os preços de produção, que equalizam a taxa de lucro em todo o sistema. Böhm-Bawerk, Bortkiewicz e Samuelson buscam mostrar que o modo como Marx teoriza a passagem do valor ao preço é lógica e matematicamente inconsistente (Bortkiewicz e Samuelson) ou irrelevante (Böhm-Bawerk). Para Böhm-Bawerk, o fato de que os preços praticados no mercado são definidos pela lei da oferta e da demanda por meio da concorrência significa que a introdução de um elemento de aparência metafísica como o valor é redundante. As respostas dos economistas marxistas, como Mandel e Moseley, seguem duas linhas. A primeira consiste em denunciar as críticas como estáticas cronologicamente, ou seja, considerando que os mesmos preços resultantes do processo final (M'-D') possam ser reaplicados ao processo em seu início (D-M). Segundo esta resposta, o processo é dinâmico e o ciclo só pode se reiniciar levando em conta a geração de mais-valia. A segunda resposta consiste em denunciar a sujeição das críticas ao individualismo metodológico, já que não conseguem diferenciar o processo singular do trabalho que engendra mais-valia do processo global de realização dessa mais-valia no mercado. O próprio Marx criticava o recurso único à lei da oferta e da demanda, incapaz de dar conta do processo de acumulação, do crescimento e da exploração¹¹³.

Esta última resposta aponta para o alcance além do econômico da teoria de Marx; não há "problema" da transformação, se não se trata de "transformação", no sentido em que os críticos entendem o termo. Há tomada de forma, pela qual imagens engendradas na esfera de determinação modulam a norma de reembolso e, de modo geral, aos compromissos tomados nos momentos de marcação por meio da produção, captação e realização de valor, particularmente mais-valia. O que Marx denomina *Verwandlung* (transformação ou metamorfose) é a ressonância entre cada setor e o grupo de interioridade afirmado pela exigência de lucro e, portanto, pela confrontação de preços. O comportamento dos capitalistas (suas "tomadas de decisão") é determinado pela relação agonística com os demais capitalistas, que conduz à taxa global média de lucro, por efeito da realocação de investimentos, dos setores com lucratividade menor para os setores com lucratividade maior. A taxa média de lucro determina as atividades singulares, sob a forma da viabilidade de cada investimento, de cada "oportunidade de negócio". Essas são as atividades na qual ocorre a geração do valor novo e a extração de mais-valia. O preço só se relaciona indiretamente com o valor, pelo modo como a

113 Sobre o debate em torno do problema da transformação, que está fora do escopo desta investigação, cf. Moseley (2016), Mandel (1984), Böhm-Bawerk (1984), Baumol (1974).

determinação do trabalho (pago em salário) está por sua vez determinado pela norma de reembolso (pago em dinheiro). Globalmente, este processo está sujeito à emissão, de títulos e dinheiro, o que implica que a exigência da imagem dos preços, sobretudo em ativos financeiros e financeirizados, pode preceder toda extração, produção e realização de valor.

Este processo explica também a progressiva expansão do capital rumo aos setores menos intensivos em capital (fixo), uma vez que é neles que a mais-valia é maior, tornando maior a perspectiva de lucro no curto prazo. Este processo está vinculado também à expansão dos mercados e à absorção de outras formas de produção à forma capitalista, uma vez que nelas a composição orgânica do capital é mais intensiva em capital variável e, portanto, a possibilidade de ampliação imediata da mais-valia é maior. Visto pelo ângulo da categorização, esse processo consiste também na expansão de uma categoria de grupo pela qual um modo de produção em particular se generaliza, qual seja, o trabalho assalariado, fabril. É o modo concreto de expansão da lógica operatória associada ao modo de produção capitalista moderno.

Pensar a relação de determinação a partir do movimento global dos capitais permite uma compreensão não-substancialista do valor-trabalho, ainda que para além da expressão de Marx, mas não de modo incompatível com sua argumentação. Como já transparece no primeiro volume, na análise global o dinheiro é ainda mais uma categoria central, já que é por meio da passagem pela forma-dinheiro que é determinada a concretude da noção de nível de subsistência, a partir do qual se pode estimar a mais-valia. A subsistência é o ponto de partida da relação entre a *physis* e os corpos tomados socialmente; uma somatória também mediada pela imagem do dinheiro. Uma das instituições-chave na operação do dinheiro, relacionando preços e valores, é o salário. Graças à categoria do trabalho assalariado, o trabalho não-pago e a mais-valia podem ser extraídos. A forma-salário extingue, diz Marx, "todo vestígio da divisão da jornada de trabalho em trabalho necessário e mais-trabalho" (V. 1, T. 2, p. 130), fazendo-se passar por expressão do valor do trabalho, que, por sua vez, é mera "expressão irracional para o valor da força de trabalho" (*idem*). O salário apaga relações de dominação que, em outros sistemas, são instituídos com clareza. A distinção revela um traço fundamental da operação da moeda: ao substituir outras imagens e objetos na categorização de grupos sociais, notadamente no que concerne à produção dos bens necessários à subsistência, o dinheiro absorve os sistemas de dominação em sua própria lógica mais abstrata.

Os processos globais de concorrência, lucro, finança, renda, giram em torno dos modos de distribuição do resultado social (riqueza) da ativação e da concretização dessas relações de forças, a regulação do metabolismo humano com o metabolismo natural (*cf.* Foster, 2000), mediada pelo dinheiro. Do ponto-de-vista do processo global, o nível de subsistência designa efetivamente os montantes despendidos na reprodução da força de trabalho, a satisfação das necessidades no nível estipulado socialmente para as condições de vida. As consequências desta definição são claras: é

possível ampliar a extração de mais-valia por meio do barateamento dos meios de subsistência; é possível aumentar o custo da reprodução da mão-de-obra por meio da criação de novas necessidades; é possível melhorar as condições de vida dos vendedores de força de trabalho sem que isto implique a redistribuição, na direção deles, da mais-valia extraída. A massa de mais-valia corresponde à massa de lucro na medida em que se realiza como forma-dinheiro, por excedente em relação à reprodução da força de trabalho, igualmente, em forma-dinheiro. Excluída a hipótese de subsídios a longo prazo com endividamento público ilimitado¹¹⁴, toda a banda das remunerações agregadas viáveis se encontra no intervalo entre a apropriação de todo o excedente pela classe capitalista ou pelos próprios trabalhadores. Este aspecto da teoria reintroduz no bojo da análise econômica os temas sociais e políticos da redistribuição, remetendo às análises de Polanyi (1944), à dívida social em termos maussianos ou regulacionistas e ao sistema do pós-guerra conhecido como fordismo-keynesianismo. O ponto da banda em que se encontra a distribuição das riquezas dentro de uma economia em dado momento é determinado por diversos fatores: para os marginalistas, a produtividade marginal individual. Para análises mais conscientes das dinâmicas sociais, um papel importante é exercido pelo movimento sindical e reivindicatório em geral, em disputa com a voracidade do capital. Um terceiro fator é o da "dívida social" maussiana, retrabalhada por Thérét: a ação das instâncias públicas, notadamente o Estado, que taxa os ganhos e os redistribui.

Em suma, o que encontramos na teoria do valor-trabalho em sua forma marxiana é o movimento incessante de distribuição dos comportamentos, atividades, gestos, objetos, diferenciais de poder, sob a forma de riqueza, na medida em que a riqueza, diferentemente da utilidade, é uma categoria social, portanto histórica. O processo de distribuição e determinação é intermediado e, efetivamente, operado pelo dinheiro, na forma da imagem que se manifesta em categorias como salários, custos, preços, títulos etc, que são imagens subsidiárias. Mas se o dinheiro dissemina os produtos do trabalho, formas imagéticas e objetos da relação entre corpos e *physis*, as marcações, as instituições técnicas e sociais, então em última instância o que é disseminado são as *significações*. O sistema onde o dinheiro opera é então, uma vez mais, esquema de determinação de categorias de grupo, em que o dinheiro carrega, por meio de seu papel de equivalente para simetrias de valoração, a potência de marcar, a violência de criar os compromissos, as promessas, a norma de reembolso. A teoria do valor-trabalho pode se sustentar enquanto toda forma social do acesso à subsistência e à riqueza (luxo, mas também poder de comando) for expresso por meio da imagem monetária; e será quantificável enquanto o dinheiro oferecer o cálculo dos padrões de reprodução da vida. A riqueza, e qualquer forma de aflluência, consistem então, até onde alcance a significação social, na proporção diferencial em relação a essa imagem monetária da subsistência.

114 Um caso exemplar é o dos *food-stamps* americanos, que permitem ao empregador pagar a seus trabalhadores um salário que não garante nem sequer a subsistência.

4.3 Finança / Dinheiro conversível

No sistema triádico que encontramos no institucionalismo monetário, a determinação de valores e preços decorre do equilíbrio precário entre a instância fracionária e a homogênea; entre a tendência a multiplicar os instrumentos de crédito e pagamento, de um lado, e de outro a afirmação e a administração de uma forma, uma imagem para o valor, hegemônica, estável, fixa na medida das operações que mantêm sua fixidez. A norma de reembolso coloca as disputas em torno do dinheiro e de seus instrumentos agregados no centro operatório do sistema, estabelecendo suas exigências para a atividade humana, esta mesma que Marx designa como trabalho, a regulação do metabolismo humano (coletivo) com o metabolismo da natureza. Esta investigação, por sua vez, busca explicitar o papel das disputas de significação em torno da moeda como esfera de marcação que determina as aberturas de compromisso e, com isso, como instância que estabelece as exigências a serem cumpridas pela atividade humana. Essas atividades, sob esse tipo de determinação, externa às próprias atividades e expressivas de uma hierarquia social, recebem o nome moderno de *trabalho*. Esta posição da atividade humana, atividade técnica por excelência, como reduzida a um paradigma único como trabalho, determinado exteriormente por um registro de significações sociais que lhe é estranho, é aquilo que Simondon busca denunciar e superar em seu pensamento da técnica.

Apesar das reticências de Simondon em relação ao modo como Marx subscreve à noção de trabalho, vimos que a abordagem do trabalho em Marx contém elementos que permitem pensar para além de sua determinação externa, contanto que a regulação conjunta do metabolismo humano com as dinâmicas da natureza (enquanto *physis*) seja posta fora dos elementos determinantes do trabalho como alienado (ou, pode-se dizer com Simondon, do trabalho como alienação). Tanto o sistema do institucionalismo monetário quanto a leitura de Marx revelaram que as operações em torno do dinheiro são um espaço de marcação do compromisso, da exigência, da promessa. Em Marx, as análises que correspondem mais diretamente à arquitetura proposta pelo institucionalismo monetário se encontram na Seção V do terceiro livro, dedicada ao capital portador de juros.

Embora a finança não possua a mesma posição central na exposição de Marx que possui no institucionalismo monetário (uma vez que o capital industrial caracteriza o modo de produção), seu papel histórico é crucial e crescente. As crises do capitalismo passam invariavelmente pela atividade financeira, assim como a expansão dos mercados e o imperialismo. Desde o início do século XX, economistas marxistas passaram a atribuir importância crescente ao tema da finança, principalmente com Rudolph Hilferding (1910), Rosa Luxemburgo e, mais tarde, Suzanne de Brunhoff (1978) e David Harvey (2006, 2010). Após o fim da conversibilidade do dólar ao ouro em 1971; sobretudo com o avanço da desregulação financeira e as inovações em instrumentos que a acompanha, no período conhecido como neoliberal, economistas de linhagem marxista passaram a destacar cada vez mais o papel da finança no funcionamento do sistema capitalista. É o caso de Fred

Moseley, Tony Smith, Eleutério Prado e outros. A maior parte dos conceitos empregados para isso é oriunda da seção V, notadamente o *capital portador de juros* e o *capital fictício*. Também são recuperadas categorias de outras partes do pensamento de Marx, como o *general intellect* e o papel da renda fundiária, que pode ser estendido para qualquer ganho de sobrelucro. No que tange a esta investigação, as análises de Marx sobre o juro e a finança ajudam a esclarecer o modo como, concretamente, os movimentos de disputa em torno do dinheiro, os pagamentos, a determinação dos juros, definem a atividade econômica enquanto capitalista, ou ainda em categorias mais fundamentais, enquanto trabalho (em geral assalariado) e consumo. Assim, embora dê preeminência ao capital industrial, porque é ele que se confronta com o trabalho que gera valor, definindo o modo de produção burguês, deve-se levar em conta que Marx trabalha com a definição do capital como valor *adiantado*. O lucro (e a mais-valia) são aquilo que o capitalista espera conseguir, no momento em que adianta o capital, que pode pertencer a ele mesmo ou ter sido emprestado por um banco¹¹⁵. Assim sendo, mesmo no plano individual de uma unidade produtiva, o investimento é uma aposta e um compromisso, a marcação de uma abertura no tempo, representada no ciclo do capital como P.

Marx começa sua análise do crédito a partir da idéia de que no capitalismo o dinheiro possui um valor de uso todo particular, que é o de funcionar como capital. Trata-se da possibilidade de encetar o processo de acumulação, ou seja, de produção. O dinheiro "[p]roduz lucro, isto é, capacita o capitalista a extrair dos trabalhadores determinado *quantum* de trabalho não-pago, mais-produto e mais-valia, e apropriar-se dele" (1985, p. 255). O dinheiro na arquitetura capitalista é, assim, aquele que permite fazer a aposta de investimento de um modo que efetive a possibilidade da produção enquanto geração de valor. A avaliação de quais processos chegarão a ser financiados está nas mãos daquele que empresta, e que recebe assim o poder de determinar um aspecto do sistema econômico tal como está configurado. O dinheiro se torna uma mercadoria ele mesmo, independente da mercadoria em que esteja (ou não) lastreado: ele passa a ser negociado como financiador, e seu valor de troca é o juro que ele pode portar. "Nessa qualidade de capital possível, de meio para a produção de lucro, [o dinheiro] torna-se mercadoria, mas uma mercadoria *sui generis*. Ou, o que dá no mesmo, o capital enquanto capital se torna mercadoria" (*idem*). Assim, o dinheiro emprestado dá acesso ao lucro (à taxa média), na medida em que o acesso constitui uma aposta ou compromisso; o crédito é uma virtualidade que conduz o empresário funcionante (termo com o qual Marx designa o industrial¹¹⁶) a produzir para conseguir corresponder à obrigação de retornar o dinheiro e o juro

115 Mesmo o capitalista que investe o próprio capital divide seus ganhos em juro e lucro no registro contábil. O juro vira uma espécie de "*benchmark*" para os ganhos; a partir desse ponto, o ganho é tratado como "ganho empresarial". O padrão é o juro. A outra parte do ganho representa o compromisso de ir além por meio da relação com os corpos, as matérias, a técnica, o território (Marx, 1985, p. 280).

116 A exposição de Marx apresenta a confrontação de dois capitalistas, o emprestador e o funcionante. Segundo Lapavitsas (1997), a partir dos textos de Marx também se pode derivar o capital portador de juros dos recursos imobilizados temporariamente pelo capital industrial e o mercantil. O sistema de crédito não seria um setor por inteiro autônomo, mas seria derivado logicamente do desinteresse em deixar recursos parados.

(isto é, a norma de reembolso); por extensão, conduz à confrontação entre os corpos dos trabalhadores e os meios de produção (maquinário e matéria prima). Este capital "só é alienado sob a condição, primeiro, de voltar, após determinado prazo, a seu ponto de partida; e, segundo, de voltar como capital realizado, tendo realizado seu valor de uso de produzir mais-valia" (*idem* p. 259). Se o valor gerado na produção tem na circulação (comércio) seu espaço de realização, a aposta do crédito (capital portador de juros) se realiza no sistema econômico como um todo, produção e circulação. Assim, "só se afirma como tal à medida que o dinheiro emprestado é realmente transformado em capital e se produz um excedente, do qual o juro é uma parte" (*idem*, p. 285).

O capital portador de juros tem uma característica importante: é um recurso que, uma vez investido, retorna ao investidor rigorosamente no mesmo formato, ou seja, não existe um processo de transformação ao qual esteja submetido (compra e venda). Nas demais mercadorias, "consome-se, em última instância, o valor de uso, e com isso desaparece a substância da mercadoria, e com ela seu valor. A mercadoria capital, ao contrário, tem a peculiaridade de que, pelo consumo do valor de uso, seu valor e seu valor de uso não só são conservados, mas multiplicados" (*idem*, p. 264). É, portanto, o ciclo de uma mesma imagem, que permanece qualitativamente constante enquanto as demais formas do ciclo variam. A imagem do dinheiro, neste caso, contém uma variação apenas quantitativa, embora possa sofrer divisões conceituais internas: o empréstimo, quando reembolsado, vem acrescido de um tipo particular de lucro, o juro. Embora esteja classificado em sua própria categoria, o juro, para Marx, é parte do lucro, a ser dividido entre o produtor e o emprestador: "[a] parte do lucro que lhe paga chama-se juro, o que portanto nada mais é que um nome particular, uma rubrica particular para uma parte do lucro, a qual o capitalista em funcionamento, em vez de pôr no próprio bolso, tem de pagar ao proprietário do capital" (*idem*, p. 256). Diferentemente dos preços e, por conseguinte, dos lucros, a taxa de juros não obedece em sua determinação concreta à lei do valor. Para o juro não há lei de valor em torno do qual os preços variem (*idem*, p. 267). Não há taxa natural de juros, fixada pela concorrência. O capital portador de juros é "figura autônoma" (*idem*, p. 269) cuja relação com a produção do valor é indireta, advém da relação com o capital industrial.

O problema dos juros é uma abertura para determinações que passam longe da economia, de modo que já no texto de Marx se encontra a janela para introduzir a reflexão do institucionalismo monetário sobre o confronto dos sistemas fracionário e central. A definição da taxa de juros é uma forma de mediação social, de caráter político, algo que se vê na definição de taxas básicas por comitês de especialistas (interessados)¹¹⁷. Marx insiste que a determinação do juro não obedece à separação quantitativa da relação de valor, confrontando trabalho e capital. Aqui, o quantitativo

117 É esta fricção entre o econômico, o político e o jurídico que faz com que presidentes de bancos centrais se pareçam com grandes sacerdotes de uma religião (Whalen 2013, Johnson 2016). Mais especificamente, vale remeter ao episódio da manipulação das taxas Euribor e Libor, que eclodiu em 2012 (*cf.* Eisl *et al.*, 2017).

determina o qualitativo. Se, na relação entre determinantes do capital e atividade psicossomática, Marx completa o institucionalismo monetário, neste caso é o institucionalismo que completa Marx, mostrando o caráter monetário, político e agonístico das determinações de relações de valor. Na escala do crédito, a racionalidade do sistema, baseado na lei do valor, é obscurecida, embora Marx funde os movimentos do capital portador de juros no capital fabril e, por extensão, na racionalidade da lei do valor. Falta esta fundação ao institucionalismo monetário, que rejeita a noção substancial do valor. Na seção sobre o capital portador de juros, este ponto de contato e fricção entre as duas abordagens se evidencia. Para Marx, o capital é uma mercadoria "de natureza peculiar" que "possui também um modo peculiar de alienação", em que o retorno está desvinculado de "atos econômicos" e se expressa "como consequência de um acordo jurídico especial entre comprador e vendedor" (1985, p. 262). Levando em conta a concorrência, de interesses divergentes e das disputas de posição e prestígio, esse acordo jurídico representa um ponto de convergência, uma equivalência que concretiza como simetria as virtualidades dos desejos de distintos capitalistas.

Em seguida, Marx introduz de passagem um tema que será central para os institucionalistas monetários, qual seja, a temporalidade do reembolso (*idem*):

O prazo do refluxo depende do decurso do processo de reprodução; no caso do capital portador de juros, seu retorno como capital *parece* depender do simples acordo entre prestamista e mutuário. De modo que o refluxo do capital, com respeito a essa transação, já não aparece como resultado determinado pelo processo de produção, mas como se o capital emprestado nunca tivesse perdido a forma de dinheiro. Sem dúvida, essas transações são efetivamente determinadas pelos refluxos reais. Mas isso não aparece na própria transação. Também na prática, nem sempre é o caso. Se o refluxo real não se efetua no tempo devido, o mutuário tem de verificar com que outras fontes conta para cumprir suas obrigações com o prestamista.

Esta passagem apresenta tanto as convergências quanto as divergências entre a perspectiva monetária e a do valor. A relação entre o que viria a ser chamado de "lado monetário" e "lado real" da economia é revelada pela fundação do retorno sobre a produção e a venda efetivamente realizadas, que a transação creditícia escamoteia. Mas o crédito possui um poder de efetivação e permanência maior do que o da produção, como efeito de seu caráter jurídico, isto é, contratual: o reembolso deve ser feito, ainda que seja necessário se desfazer de outros ativos, recorrer a mais empréstimos ou renegociar os termos. A obrigação está posta e se expressa por meio da imagem quantitativa do dinheiro, mesmo dependendo da arquitetura jurídica. Do ponto de vista social, concreto, o retorno do empréstimo é determinado pela produção e a venda, ou seja, a realização. Do ponto de vista afetivo e significativo, a determinação ocorre no sentido oposto, uma vez que a obrigação, jurídica e monetária, do reembolso é que determina o esforço, a atividade, de produzir.

Mesmo se o dinheiro pode ser logicamente derivado da troca de equivalentes, *a realização de seu conceito é o crédito*, que contém tanto o pagamento quanto o compromisso de pagar, ou seja, tanto o reembolso quanto a norma do reembolso. Em seu movimento histórico e mesmo lógico, o

dinheiro tende à abstração. Como equivalente, a moeda participa de uma interação momentânea, finita, que se esgota no ato e permite análises como a microeconômica, que opõe dotações iniciais a um estado final de equilíbrio. É por isso que, no ciclo D-D', "[a] relação social está consumada como relação de uma coisa, do dinheiro, consigo mesmo. Em vez da transformação real do dinheiro em capital aqui se mostra apenas sua forma sem conteúdo"; ademais, "o dinheiro como tal já é potencialmente valor que se valoriza, e como tal é emprestado, o que constitui a forma de venda dessa mercadoria peculiar" (1985, p. 294). O conceito da moeda enquanto dinheiro tende a realizar integralmente o esquema operatório da moeda, algo que, sem a introdução da categoria de crédito, o dinheiro faz apenas parcialmente. Segundo o esquema operatório, o eixo vertical da marcação e da hierarquia se apresenta por meio desse caráter de adiantamento, exigência e retorno. Portanto, é assim que o dinheiro se torna capaz de competir operativamente com o sagrado: o dinheiro deve controlar, ou seja, deve ser o meio de estruturação e concretização, da promessa, do compromisso, da obrigação. Nos termos de Marx (*idem*, p. 299):

No capital portador de juros está (...) consumada a concepção do fetiche-capital, a concepção que atribui ao produto acumulado do trabalho, e ainda fixado na forma de dinheiro, o poder de produzir, em virtude de uma qualidade inata e secreta, como um puro autômato, em progressão geométrica, mais-valia, de modo que esse produto acumulado do trabalho (...) já há muito tempo descontou toda a riqueza do mundo, para todo o sempre, como algo que lhe pertence e lhe cabe de direito.

A diferenciação entre capital a juros baseado na produção e capital fictício, meramente especulativo, deve ser retrabalhada nessas bases: são duas escalas de abstração e realização do conceito do dinheiro por meio do tipo de confrontação agonística entre proprietários e seu vínculo com a determinação dos comportamentos, gestos etc. Se o capital fictício é aquele que vai além do capital que efetivamente financia a produção e a circulação, ou seja, o capital estritamente industrial ou mercantil, então o capital *em geral*, sendo uma grandeza que se adianta para a produção, tende a ser fictício. Por essa perspectiva, o capital fictício realiza mais o conceito da moeda enquanto dinheiro do que qualquer outra forma do capital. O capital fictício decorre da função de meio de pagamento, que aparece pela primeira vez no livro 1 (cap. III, 3, b). Já nessa etapa da exposição, o meio de pagamento implica sempre, em alguma escala, a relação de crédito. O "dinheiro comercial propriamente dito" (1985, p. 301), por sua vez, se manifesta na forma de letras de câmbio. Na medida em que as letras se anulam mutuamente, são o próprio dinheiro.

O caráter especulativo do capital é o seu conceito mais puro, na medida em que investir na produção é uma aposta e, portanto, remete à especulação. O sistema produtivo não pode se expandir sem adiantamento e capitalização, mas, diz Marx, "[a] formação do capital fictício chama-se capitalização" (1985, T. 2, p. 11). Assim, não é o processo em que o capital financeiro "se desgarrar" da produção, da economia real, mas em que a arquitetura do esquema monetário se desenvolve em dupla direção: a dominação direta sobre o processo produtivo se torna secundária em relação às

apostas financeiras, tornando-se a esfera de apropriação que permite assegurar o cumprimento de uma norma de reembolso determinada alhures. Mas esse processo não é tão histórico como pode parecer, já que o desenvolvimento do sistema financeiro precede a industrialização em cinco séculos, como assinala Aglietta (2016). Marx reconhece que o capital portador de juros remonta ao capital comercial, que denomina "antediluviano". Ainda assim, para Marx, "[d]entro da produção capitalista, o capital comercial é degradado de sua antiga existência autônoma a um momento específico do investimento de capital em geral, e a equalização dos lucros reduz sua taxa de lucro à média geral". Porém, apoiando-se nos autores que, a partir de Hilferding, trabalharam com o conceito de capital financeiro ou de financeirização (Harvey), é mais apropriado dizer que o capital industrial, a partir de meados do século XIX mas sobretudo ao longo do século XX, alcançou paulatinamente, em termos de abstração e de adequação ao conceito do dinheiro, o nível de desenvolvimento que a finança vinha galgando desde o século XIII.

A especulação é apresentada como oriunda do crédito, a ponto de ser inseparável do financiamento concreto da produção. Mas Marx vai além da associação entre a irracionalidade do jogo financeiro e a produção, mostrando como, na economia inglesa da primeira metade do século XIX, a possibilidade de recorrer ao capital fictício induz à atividade ensandecida da produção. Marx expressa o modo como o jogo especulativo, verdadeira disputa de prestígio e poder, determina o comportamento dos capitalistas industriais, a marcação do território com ferrovias (1985, p. 307), a abertura de mercados nas colônias. Todas essas iniciativas ocorrem porque é possível – e, mais que possível, é um procedimento crucial – obter recursos que só existem como exigência de reembolso e promessa de lucro (e mais-valia). Nesse sentido, os papéis negociados em bolsa "representam de fato apenas direitos acumulados, títulos jurídicos sobre produção futura, cujo valor monetário ou valor-capital ou não representa capital algum, como no caso da dívida pública, ou é regulado independentemente do valor do capital real que representam" (1985, T.2, p. 13). O sistema de crédito enseja também o desenvolvimento das sociedades por ações, para Marx uma *Aufhebung* do capital como propriedade privada dentro do capitalismo (1985, p. 332), pois desgarram o processo de capitalização da figura individual e humana do capitalista. As sociedades por ações manifestam o tipo de capital que efetivamente faz do "capitalista funcionante" um "mero dirigente, administrador de capital alheio", e do proprietário do capital "simples capitalista monetário" (*idem*). Marx via no desenvolvimento das sociedades anônimas um primeiro elemento de "ponto de passagem" para a "transformação do capital em propriedade dos produtores, não mais como propriedade privada de produtores individuais, mas como propriedade dos produtores associados, como propriedade diretamente social" (*idem*). No entanto, em vez da passagem a um novo modo de produção, o que se verifica primeiramente é a cartelização, a formação de monopólios, a direção estatal e a criação de aristocracias financeiras (*idem*, p. 333). Nesta dicotomia, apresenta-se mais uma vez o caráter

preponderante do crédito, já que "o próprio capital, que se possui realmente ou na opinião pública, passa a ser apenas a base para a superestrutura do crédito" (*idem*, p. 334). Na fricção entre o capital portador de juros e os processos de produção, está em jogo a disputa de posição social, poder e prestígio que é parte do esquema da moeda. Nos termos de Marx, "[a] expropriação estende-se aqui dos produtores diretos até os próprios capitalistas pequenos e médios" (*idem*).

A partir de Hilferding, autores como Pinto (1997) e Guillén (2011) apontam a necessidade do desenvolvimento histórico que conduz à abstração do capital das empresas, que passam a ser cada vez mais predominantemente sociedades anônimas, estruturas monopolistas ou oligopolistas, partes de *holdings* de capital aberto. Este é o sentido da noção de financeirização. No entanto, o poder de determinação contido pela própria arquitetura da moeda enquanto dinheiro no capitalismo contemporâneo faz desse processo uma necessidade lógica, enquanto realização da potência do dinheiro feito capital. As sociedades anônimas, as *holdings* e os instrumentos financeiros que os acompanham (debêntures, ações, fundos acionários) são novas formas axiomáticas para o fluxo desimpedido do capital. O processo prossegue: nos estágios mais avançados da financeirização, mesmo a posse dos meios de produção por parte do capitalista deixa de ter centralidade: o que é importante manter nas mãos do capitalista é o fluxo de informação, a capacidade de determinar onde e quando uma determinada transação vai ocorrer. É assim que se chega à *gig economy*, termo que designa o estado corrente de trabalho precarizado e ocasional.

As análises das crises em Marx se sustentam no capital fictício, associado à tendência de majoração das crises pela queda tendencial da taxa de lucro. Para Antunes e Benoit (2009), a crise não é causada pela queda na taxa de lucro, mas se expressa nela, ou seja, as contradições que têm crise em potência, como a possibilidade de superprodução, a variação na composição orgânica, as revoluções de valor, são visíveis para o capitalista por meio da queda da taxa de lucro. Mas também a visibilidade da queda pode estar envolta em bruma, por meio da financeirização, da expansão dos mercados, da regulação fordista-keynesiana¹¹⁸. Mas as crises podem ser entendidas a partir das disputas de prestígio e posição, não como um defeito inerente ao sistema, que o leva ao colapso, mas como uma etapa do processo agonístico de determinação dos poderes relativos. A riqueza especulativa adquire preponderância, junto com "sua centralização nas mãos dos reis das ferrovias etc.", de modo que a determinação das fortunas "torna-se virtualmente mais e mais resultado do jogo, que toma o lugar do trabalho, como modo original de adquirir propriedade do capital, e também o lugar da violência direta" (1985, T.2, p. 20). Ora, este jogo que substitui a violência direta (Marx pode estar se referindo tanto à exploração do trabalho quanto à acumulação primitiva) implica riscos e está na origem da derrocada de grandes personagens. Os papéis negociados têm um valor que "sempre é apenas o rendimento capitalizado, isto é, o rendimento calculado sobre um

118 A este respeito, cf. a noção de "tempo comprado" na obra de Wolfgang Streeck (2014).

capital ilusório, com base na taxa de juros vigente", de modo que sua desvalorização na crise atua como meio poderoso para a centralização das fortunas em dinheiro" (*idem*, p. 12).

Como no institucionalismo monetário, há uma relação orbital entre os instrumentos do crédito (que, para os institucionalistas, são sempre formas monetárias, partes da arquitetura do dinheiro) e a moeda central. Nos momentos de crise, ocorre portanto uma corrida na direção do dinheiro puro e simples (sistema homogêneo), de modo que o capitalista que está em maus lençóis "empenha ou vende aqueles papéis se não puder arrumar o dinheiro de outro modo" (*idem*, p. 21). Como na dança das cadeiras, o cessar súbito do crédito provoca uma corrida rumo aos pagamentos em espécie, deixando a descoberto os capitalistas mais alavancados. Muitos são expelidos do sistema e incorporados a outras empresas, como atores do Kula que arriscaram demais e vêem seus bens mais preciosos nas mãos de jogadores experientes. Nesse momento, "o capital-mercadoria perde (...) em grande parte sua qualidade de representar capital monetário potencial. O mesmo se aplica ao capital fictício, aos papéis portadores de juros, na medida em que estes mesmos circulam na Bolsa como capitais monetários" (*idem*, p. 31). As crises expressam o momento em que grande parte das formas monetárias se revelam como simplesmente direitos, contratos, sobre a produção que o capital efetivamente realizará: direitos sobre a mais-valia. Crises expõem a desconexão entre a atividade imaginativa e o exercício da atividade laboral, a regulação do metabolismo humano com o da natureza. Nas crises, reconfigura-se a relação entre os eixos, também relacionais, do gesto determinado, cotidiano, e da disputa hierárquica por prestígio e poder, pelo exercício da violência e a extração de diferenciais de potência social (riqueza, valor) com a exploração do trabalho.

Conclusão

O primeiro ponto a extrair desta leitura do pensamento de Marx sobre o valor, a moeda e o capital é que o esquema operatório da moeda transparece em diversas etapas de sua argumentação. A teoria do valor preenche a parte mais obscura do sistema, que é o eixo horizontal, em sua relação efetiva com a atividade dos corpos e o emprego aparentemente instrumental da moeda. A relação salarial de trabalho é fruto da extração da força de trabalho abstrata a partir do trabalho concreto, operada pelo modo de relação que é a relação salarial. Esta relação tem, ela mesma, duas dimensões relacionais: uma em que corpos, técnica e forças naturais se transformam mutuamente e uma em que duas categorias do campo social (trabalho e capital) se confrontam. As transformações que envolvem produção e consumo, cada categoria passando pela outra, são concretamente determinadas por uma relação estabelecida através do compromisso monetário, por meio do salário.

Esta é a maneira como se constitui, no caso das sociedades salariais, o eixo horizontal, que uma análise friamente econômica veria como instrumental. Resta, porém, perguntar: instrumento de quê? O texto de Marx contém a resposta: instrumento de configuração da atividade como produção

para o mercado e consumo pelo mercado. Atividade de cálculo de preços. Atividade de lidar com os imperativos do orçamento. Atividade de cumprir contratos, notadamente o contrato de trabalho. E outras atividades subsidiárias, mas recorrentes e dotadas de plena significação no campo social da economia de mercado: a busca de emprego, o medo de ficar sem trabalho, a poupança quando possível, a migração rumo a áreas com maior possibilidade de oferecer postos de trabalho etc.

No plano horizontal, temos o ciclo da produção e o da circulação, onde o valor se realiza. É o plano em que estão determinadas as significações para o comprador e o vendedor, significação de mercadoria para os objetos da vida. O caso da mercadoria é revelador da ambivalência introduzida pela imagem da moeda. No ato mesmo de ser adquirida, a mercadoria deixa de existir como tal – o objeto de uso perde sua "existência social" e a relação com o comprador passa a ser direta e individual. No caso do vendedor, a mercadoria que "encalha" não chega a perder seu aspecto social de mercadoria, mas o mantém só virtualmente, como imagem de esperanças frustradas, como no caso do industrial falido representado por Paulo Cesar Peréio no filme *Eu te Amo* (1981), cuja casa está atulhada de sapatos invendáveis. A imagem de mercadoria é inseparável da imagem do dinheiro em sua atuação horizontal, para além da instrumentalidade.

A moeda como poder é capaz de realizar essas determinações concretas não apenas nas sociedades de mercado "desencastrado" (Polanyi), nas economias capitalistas. O mecanismo de preços é um modo de operação horizontal da moeda desde que haja marcação por meio do número. Mas outros regimes de significação são capazes de conter o alcance desse mecanismo, de modo a que ele se restrinja ao mero espaço dos mercados – e, em outra escala, na relação de tributação com o poder central. Esta restrição ocorre mesmo no interior do capitalismo, como demonstrou o peso do poder público ao longo do período de Bretton Woods, ainda que o modelo administrado de fato, proposto por Keynes por meio da *International Clearing Union* (ICU) e o bancor, tenha sido rejeitado em nome de uma administração do capitalismo global concentrada em mãos americanas. A verticalidade da relação entre trabalho e capital se apóia em boa medida em imagens que estão além do econômico, sobretudo a figura do Estado, o sistema judiciário por meio dos contratos, as marcas empresariais na medida em que sejam símbolos de uma duração. A persistência da moeda emitida pelo poder político é um indício forte de que o apoio extra-econômico da moeda enquanto dinheiro é uma necessidade, remetendo a outras dimensões da moeda mesmo no seio da arquitetura dominante. Na medida em que a moeda, enquanto dinheiro e em suas outras dimensões, mediatiza os campos de determinação imagética do social, sobretudo política, esta verticalidade só pode ser obtida através dos ritmos de marcação e das disputas de posição e prestígio.

Com efeito, também com Marx se compreende a insuficiência da determinação inerente ao esquema operatório da moeda quando analisada apenas do ponto de vista do eixo horizontal. Esse eixo é, ele mesmo, determinado conjuntamente com os outros dois. Vimos com os institucionalistas

o papel da criação de instrumentos de crédito no desenvolvimento do capitalismo. Marx mostra que a relação do capital com o trabalho é ela mesma sujeita às determinações da relação entre capitais: a concorrência, o mercado mundial, o capital financeiro. De Hilferding a Harvey, os esforços para pôr a finança no centro da análise marxiana são justificados pela evidência crescente de que o jogo do capital fictício exerce uma força de determinação sobre o eixo horizontal de produção e circulação.

O institucionalismo monetário revela a operação da finança na esfera da determinação de posições relativas. O mesmo vale para a seção sobre o capital financeiro, fictício em particular, em Marx. Um problema que pontuou este capítulo, ao lado da relação dos corpos aos territórios por meio do dinheiro, foi o do dinheiro inconvertível, cuja relevância maior se encontra neste ponto. Varoufakis (2015) se refere ao jogo político da soberania monetária como um "minotauro global" que absorve os capitais de todo o mundo em Wall Street como modalidade adulterada de mecanismo de reciclagem de superávits de capital; o mecanismo só pode se manter por meio da constante afirmação de soberania do detentor da moeda de reserva, o "privilégio exorbitante" do dólar. Varoufakis recorre a uma personagem da mitologia, ente semi-divino que ameaça e aterroriza os gregos, determinando à distância a concretização de seu desejo em atividade e imaginação. É por meio desse jogo de forças financeiras que se opera a determinação de posições relativas de prestígio e poder: atuam nesse exercício pressões de organismos internacionais, decisões de poderes judiciários, eventualmente a força das armas e a ideologia, como mostra Naomi Klein em *A Doutrina do Choque* (2007). Como vimos, o interesse da questão do dinheiro inconvertível não está na possibilidade de calcular a relação entre mais-valia e lucro ou entre valor e preço; está no modo como o crédito realiza o conceito do dinheiro ao expelir o ascetismo do padrão monetário e deixar somente a esfera agonística de determinação, a aposta, o compromisso, a norma de reembolso.

Por este prisma, o dinheiro inconvertível ressalta a operatividade política que o esquema operatório tem em todas as suas dimensões, e da qual suas manifestações como econômicas são apenas uma parte. Ora, é precisamente essa operatividade política que uma abordagem puramente econômica busca escamotear, em nome da pureza da esfera econômica. Mas o apagamento da política, e com ela da relação com o corpo, a terra e outros determinantes, não ocorre com facilidade na constituição do pensamento econômico moderno. O processo histórico que conduziu a essa concepção é o assunto do próximo capítulo.

Capítulo 10: Teoria econômica e o apagamento da moeda

A leitura dos discursos sobre a moeda na tradição econômica, que se segue neste capítulo, está orientada pelas seguintes questões: primeiramente, como e por que a presença da moeda foi apagada das reflexões sobre a economia e os mercados, em que seu papel, na prática, é tão pronunciado? Por extensão, qual é o papel da concepção da moeda que Orléan (2011) denomina *instrumental*, e que corresponde ao pouco espaço que foi deixado para o conceito de moeda no interior do pensamento econômico, quando essa questão é questionada a partir do esquema operatório da moeda? Sintetizando as duas questões, chega-se a uma terceira: o que a redução do papel da moeda (enquanto dinheiro) na economia ensina sobre a própria moeda?

É quase consensual que a economia, sobretudo a neoclássica, tem dificuldade em lidar com a moeda como objeto de estudo em seu próprio direito. Nas palavras de Smithin (1994), "proporção substancial da teoria econômica e do pensamento sobre políticas econômicas atribuem um papel nulo ou muito secundário à moeda na determinação das variáveis econômicas 'reais', consideradas o interesse primário" (1994, p. 1); porém, os problemas que de fato afetam os sistemas econômicos têm, no mínimo, uma dimensão monetária e, no máximo, uma perturbação monetária como causa e como núcleo. Um primeiro elemento de explicação se encontra em Hicks (1967), quando escreve que "a teoria monetária não pode evitar a relação com a realidade, que na teoria econômica às vezes falta. Ela é parte da história monetária de um modo que a teoria econômica nem sempre é parte da história econômica... teorias monetárias nascem de perturbações monetárias" (1967, p. 156).

Em razão dessa imposição oriunda do "mundo real" (que não deve ser confundido com o "lado real" da análise econômica), que se opõe àquilo em que a teoria econômica ortodoxa busca se fundamentar, diz Smithin, os maiores economistas do século XX dedicaram grande parte de sua energia a temas monetários. É o caso de Keynes, Friedman, Hayek e Hicks. "O esforço intelectual que se dispuseram a dedicar a entender o papel do dinheiro dificilmente seria necessário se a economia pudesse, de fato, funcionar ao modo de um escambo" (1994, p. 4), conclui. No entanto, mesmo com a conclamação epistemológica oriunda dos dados de atividade econômica e, em particular, das crises, a introdução da moeda nas análises econômicas segue em modo tímido e subsidiário, frequentemente associada a uma "perturbação" do lado real, e ainda tratada como "véu" (Böhm-Bawerk) ou ilusão (Irving Fisher). Em 1993, Martin Hellwig afirma que "ainda não temos a moldura adequada para estudar o funcionamento do sistema monetário" (1993, p. 215), em razão sobretudo do "hábito de pensar em termos de mercados sem fricção, organizados, walrasianos" (*idem*). Este problema ainda persiste, como mostram Orléan (2011) e Aglietta (2016).

As seções que se seguem exploram a hipótese de que o apagamento da moeda é uma etapa indispensável do trabalho epistemológico de construir a economia como campo autônomo do saber, de pretensões científicas, desgarrada de considerações políticas, sociais, afetivas. Apagar a moeda,

atividade, imagem de sociação, é indispensável à tarefa de expelir do campo de estudos as relações em que ela opera: relações de corpo, território e técnica sem as quais o transindividual se torna ininteligível, permitindo que o social e o psíquico pareçam atomizados e substanciais. Na história, o apagamento da moeda não foi um processo desprovido de arestas, nem se completou de modo inteiramente triunfal. Prova disso são os esforços de reintroduzir a moeda na economia pela janela (expressão de Aglietta e Orléan) após expulsá-la pela porta, mas sempre de um modo que não abale a crença na autonomia do campo econômico de análise. É o caso do keynesianismo de Hicks, do monetarismo de Friedman, das expectativas racionais de Lucas, da integração da demanda por moeda ao modelo de equilíbrio geral walrasiano por Patinkin, do modelo de gerações imbricadas (item 5). Assim, se a exclusão da moeda é necessária para a autonomia do campo teórico econômico, a reintrodução é problemática, talvez inviável, pelos motivos explorados nas páginas que seguem: integrar a moeda implicaria reintroduzir determinações que não são econômicas no sentido instrumental, pondo em risco o edifício conceitual em que se estabelece um campo teórico com pretensões científicas e, sobretudo na atualidade, prescritivas.

Sobre o processo histórico de exclusão da moeda, como demonstram os textos reunidos por Blanc e Desmedt (2014), no período dito "moderno" entre os escritos de Copérnico (1517) e Adam Smith (1776), a idéia de que as práticas de produção e troca hoje reunidas sob o termo "economia" fossem um modo autônomo da existência humana não existia; tampouco existia a idéia do estudo autônomo dessas práticas, no sentido de se fundar numa série própria de pressupostos, internamente coeso e se comunicando apenas subsidiariamente com outros campos da realidade humana. No entanto, as reflexões sobre atividades econômicas abundavam, embora estreitamente vinculadas a questões políticas, morais, teológicas, agrônômicas. Floresciam em diversidade e profundidade as interrogações em torno da moeda, seu poder sobre indivíduos e grupos, sua relação com a ordem social e o funcionamento da produção, dos mercados e Estados, seu modo de sobredeterminar a temporalidade, as hierarquias, os valores, a devoção. O tema da moeda, dos juros, do ouro, dos preços, das riquezas, dizia respeito às sociedades como um todo, e mais além ainda, uma vez que remetiam à relação com a transcendência, por meio de problemas teológicos como a usura, condenada no período medieval como ato de vender algo que não se possui: o tempo, dom divino.

O apagamento da moeda é, portanto, ignorar o esquema operatório, abdicar de pensar parte importante de seus componentes. O processo tem causas históricas, paralelas às causas discursivas da constituição da teoria econômica. Mas essas causas não podem ser inteiramente dissociadas da tarefa epistemológica. O estabelecimento da economia de *laissez-faire* contém um movimento pelo qual a atividade mercantil se afirma autônoma, por sobre os símbolos, ferramentas e sistemas que emprega, em que se apóia muitas vezes, e por meio dos quais se relaciona com outros determinantes da vida social. O pensamento teórico que acompanha esta concepção também deve poder afirmar as

modalidades da coesão postulada para a atividade mercantil, sem recurso a determinações que lhe sejam exteriores. Para tal, é necessário responder a uma pequena série de perguntas fundamentais: quem são os sujeitos necessários para que a "ordem mercantil" (Aglietta e Orléan) se estabeleça, qual é a modalidade de interação entre esses sujeitos, que aparência tem essa coesão.

A economia neoclássica, sistematizada por Marshall a partir da revolução marginalista de Jevons, Menger e Walras, na segunda metade do século XIX, expressa o sucesso formal desses esforços, com a figura do agente maximizador e egoísta (*homo oeconomicus*), o sistema de preços e a teoria do equilíbrio geral. A adição de conceitos como a eficiência de Pareto, as preferências reveladas de Samuelson, e de instrumentos heurísticos como a caixa de Edgeworth, fazem do corpo teórico microeconômico um eficiente exame do mecanismo de preço, naquilo que sua marcação pelo número impõe aos gestos e comportamentos. Por fim, a consagração da moeda desaparecida se instala através do célebre modelo de equilíbrio geral proposto por Kenneth Arrow e Gérard Debreu, em que os meros preços relativos, sem referência a uma moeda desejada por si própria, bastam para a compreensão de uma economia autônoma e equilibrada.

Antes desses autores, os esforços da economia clássica e mesmo de idéias econômicas antecessoras, como as da escola fisiocrática, caminhavam nessa mesma direção. A exclusão da moeda, expressa na noção de *neutralidade*, é atribuída por vezes a David Hume, por vezes a John Locke, e não raro considerada ainda mais antiga, remetendo ao medievo espanhol. Jean-Baptiste Say desenvolve um modelo em que não pode haver excessos ou insuficiências de produção, porque toda renda é repetidamente reintroduzida no sistema: não há entesouramento, especulação ou finança. Nas palavras de Schumpeter (1987), é precisamente pelo fato de relegar a moeda a um papel de "expediente técnico" que Adam Smith é capaz de realizar a primeira análise de fenômenos econômicos em termos reais, ou seja, de bens e serviços. Em outras palavras, como um campo autônomo, voltado para o comércio e a produção enquanto tais.

No século XX, com o pensamento econômico já suficientemente estabelecido e baseado nos axiomas da teoria neoclássica, o papel da moeda ressurgiu, embora timidamente, por meio de Irving Fisher e, sobretudo, Keynes, que chega a propor um instrumento monetário internacional para organizar o capitalismo global. A teoria neoclássica também busca modos de reintroduzir a realidade do fenômeno monetário, embora de modo tão controlado quanto possível, por meio de Patinkin e Allais. A superação neoclássica do incômodo keynesiano chega pelas mãos de Friedman e Schwartz, cujo monetarismo é uma reformulação da tradicional teoria quantitativa da moeda, recuperando tanto quanto possível a noção da neutralidade, ao afirmar que o nível do produto (item 4) não é afetado pela quantidade de moeda *no longo prazo*. Aglietta e Orléan (2002) apontam, porém, que o longo prazo, por sua vez, é definido como o horizonte de tempo em que a moeda se revela neutra: definição, portanto, circular. Note-se que a motivação para os economistas buscarem

reintroduzir a moeda como um bem desejável *em si mesmo* em seus modelos decorreu, antes de mais nada, de um cenário de crise intensa, a começar pela Grande Depressão da década de 1930.

Ao tratar da gênese de um campo teórico para a economia tomada isoladamente, uma noção merece um momento de pausa: trata-se do nível de produto ou renda (tradicionalmente representado por Y). Embora seja uma variável macroeconômica, é um elemento importante na constituição do pensar econômico, historicamente. Desde o período que ficou conhecido como *mercantilista*, o problema da análise econômica orbita em torno de uma riqueza social agregada, a "wealth of nations" de Smith, que se distribui entre classes (para os fisiocratas) ou indivíduos, na tradição neoclássica. A noção de produto exerce, no agregado, função semelhante à da noção de "dotação" nos modelos microeconômicos, ao estabelecer um patamar de acesso ao real, no plano do modelo, que torna claro o que é a situação de equilíbrio, ou seja, aquilo que pode ser afetado por variáveis exógenas ou choques. É com base nessa noção que podem se estabelecer as abordagens da moeda mencionadas anteriormente: a moeda como elemento estranho que *afeta* ou deixa de afetar o produto; a ilusão monetária que autoridades podem manusear para obter resultados desejados em termos de produto – manuseio que a partir da crítica de Lucas se considera ineficaz; o problema do acesso à liquidez como derivado da preocupação com a manutenção do produto. A reincorporação da moeda ao pensamento econômico é uma tarefa difícil também porque ela deve ser tratada, nesse ambiente, a partir do problema do produto, ou seja, como elemento especificamente econômico.

1. Questões de método

A leitura do processo histórico de apagamento da moeda na teoria se apóia em grande medida na contribuição de Bruno Latour à compreensão da estrutura epistemológica do pensamento dito moderno ocidental, através da investigação daquilo que nomeia *constituição* desse pensamento. Em *Jamais Fomos Modernos* (1991), Latour argumenta que existe, na matriz conceitual moderna, uma assimetria entre o modo de apreensão de fenômenos associados à natureza e à cultura, ao humano e ao não-humano, atribuindo às tarefas de mediação um posto velado. O desaparecimento do mediador é o argumento de Latour mais relevante para esta investigação, uma vez que a moeda, como imagem, realiza o tipo de operação transdutiva que corresponde à noção de "mediadora"¹¹⁹.

No capítulo "Constituição", de *Jamais Fomos Modernos*, ao tratar do nascimento simultâneo do *homem* e da "não-humanidade"¹²⁰ constituída de objetos, de um lado, e natureza, do outro, Latour associa esse processo epistemológico de separação à distinção entre poderes Executivo e Judiciário, obra da modernidade. Essa separação "não seria capaz de descrever as múltiplas

119 Uma primeira versão das reflexões presentes neste capítulo foi publicado em Viana (2017).

120 Latour (1991). pp. 23-24. Latour critica brevemente, sem a mencionar, a tese de Foucault sobre o nascimento da figura do *homem* na modernidade, cujo desaparecimento se operaria no período pós-estruturalista. Para Latour, o *homem* não é a única figura que *emerge* nesse período, e sua emergência é correlativa aos demais elementos da constituição, incluindo o não-humano e o "Deus barrado".

ligações, as influências cruzadas, as negociações contínuas entre os juízes e os políticos”, argumenta Latour, ressaltando: “[e]ntretanto, quem negasse sua eficácia se enganaria” (1991, pp. 23-24). A separação dos poderes, como a epistemológica, permite a purificação da atividade humana que é, por sua vez, constitutiva da modernidade epistemológica.

Assim como a atribuição ao plano natural de leis próprias permite que sejam enunciadas como ciência e manuseadas tecnicamente, deixando à parte toda implicação social e política, percebe-se, no surgimento dos três poderes políticos, como o próprio político é tratado segundo mecanismos imanentes: trata-se de um sistema de imanências paralelas, mediado pelo “Deus barrado” e por objetos híbridos, atuantes como operadores da *tradução*, segundo aspecto da constituição moderna (*idem*, pp. 21-22). Mas a tradução fica excluída do discurso científico *stricto sensu*. Para Latour, a separação moderna entre o mundo natural e o social “tem o mesmo caráter constitucional, no sentido de que ninguém ainda se colocou na posição de estudar simetricamente os políticos e os cientistas, pois parece não haver vínculo central” (*idem*, p. 24)¹²¹. A *purificação*, pela qual se isolam fenômenos, se distinguem campos de atuação e saber, se modulam as relações entre um e outro, permite a oferta de *garantias* quanto à transcendência da natureza e à imanência das formações culturais, criação desvinculada de qualquer fonte natural. Latour conclui (*idem*, p. 48):

Se, como a filosofia política moderna, consideramos essas duas garantias separadamente, elas seguem incompreensíveis. Se a natureza não é feita pelos homens, nem para eles, então ela segue estranha, eternamente distante e hostil. Sua própria transcendência nos abafa ou a torna inacessível. Simetricamente, se a sociedade é feita somente pelos homens e para eles, o Leviatã, criatura artificial, da qual somos ao mesmo tempo a forma e a matéria, não poderia manter-se sobre seus pés. Sua própria imanência o dissiparia imediatamente na guerra de todos contra todos. Mas não se deve abordar separadamente as duas garantias constitucionais, a primeira assegurando a não-humanidade da natureza e a segunda, a humanidade do social. Elas foram criadas juntas. Elas se mantêm mutuamente. A primeira e a segunda garantias servem como contrapeso, *checks and balances*, uma para a outra. *São simplesmente os dois ramos do mesmo governo.*

Segundo Latour, as constituições se medem pelas garantias que oferecem. As garantias da constituição moderna são: 1) A natureza transcende a humanidade, de modo que o cientista não faz senão a descrever com sua metodologia rigidamente controlada. 2) Os humanos, e somente eles, constroem as sociedades e decidem seu destino livremente. 3) Os gestos do cientista, que por um lado constrói ambientes experimentais e artificiais para descobrir as propriedades transcendentais da natureza e, por outro, recruta objetos naturais e artificiais para assegurar a imanência das descrições do social, não devem ser contabilizados na descrição dos fenômenos analisados: a purificação e a mediação devem permanecer rigorosamente distintas. 4) A figura do divino deve estar reservada a

¹²¹ A separação moderna entre “mundo natural” e “mundo social”, prossegue Latour, foi um trabalho constitucional tão bem realizado que acabou sendo considerado no mesmo pé que uma distinção ontológica. Resquícios dessa separação radical ainda podem ser verificados nos debates do século XX em torno do positivismo lógico e do empirismo, conforme Nagel (1981).

uma esfera de foro interior, “sem intervir em nada no foro exterior” (*idem*, p. 51).

Nesse contexto, em que a constituição, mais do que arrazoadado de normas, é princípio de ação, surge paulatinamente a moderna teoria econômica. A assimetria da matriz conceitual moderna se reproduz na formação dos sistemas sociais, políticos e jurídicos historicamente determinados. Como veremos, o caso da formação do pensamento econômico é instrutivo a esse respeito. O que cumpre investigar é, portanto, a gênese da afirmação do sistema de trocas autônomo, aquele em que se obtém a variável do “nível de produto”, independentemente de determinações sociais, políticas, afetivas e naturais, como cerne da participação da teoria econômica e monetária na *constituição moderna*. Nesse campo, a moeda, despida de sentido próprio, exerce um papel de dispositivo, como mediador. Ao afirmar a transcendência absoluta da natureza, a constituição moderna crê eliminar a operação do eixo vertical do esquema operatório, pois a remissão à transcendência é redundante. No mesmo gesto, a esfera de marcação e determinação sai de vista, já que não há eixos a articular. No limite, a constituição moderna, que por princípio opera a crença na esfera autônoma das transações comerciais (o eixo horizontal), pode ser extrapolada para se tornar, como ocorre a partir dos anos 1960, esfera de apreensão do fenômeno humano *por excelência*, sobretudo em campos de análise como a microeconomia aplicada.

Do ponto de vista metodológico, uma obra importante para este capítulo é a de Michel Foucault, que tratou de economia diretamente tanto em *Les Mots et les Choses*, de 1966, quanto em seus cursos do Collège de France, em particular *O Nascimento da Biopolítica*, de 1977-1978, e *Leçons sur la Volonté de Savoir*, de 1971. O modo como Foucault apresenta o problema é a base para a leitura de outras obras, como o extenso trabalho dirigido por Ludovic Desmedt e Jérôme Blanc em *Les Pensées monétaires dans l'histoire - L'Europe, 1517-1776*, livro resultante de um colóquio que reuniu pesquisadores dedicados a entender as controvérsias monetárias para além daquilo que ficou registrado *a posteriori* na leitura que o pensamento econômico faz de sua história. Como diz o título, a obra reunida por Blanc e Desmedt revisita a evolução das discussões sobre a moeda anteriores à consolidação clássica da economia com Adam Smith e David Ricardo, na virada do século XVIII ao XIX. Graças aos artigos reunidos nessa obra, é possível recuperar as problemáticas efetivamente tratadas no período dito mercantilista, que a tradição da análise de história econômica reduziu à crença estéril na acumulação de metais preciosos e na proteção de mercados nacionais, em nome do poder do monarca. Para compreender os impasses atuais do estudo da moeda, na economia e mesmo além dela, recorreremos ao trabalho seminal de Geoffrey Ingham, *A Natureza da Moeda* (2004), que confronta a hesitação dos sociólogos a se desgarrar das idéias de economistas no que tange à moeda, objeto social escamoteado pela teoria econômica.

Com Foucault, pode-se estipular que o germe da economia política é a possibilidade de governar relações sociais referentes à troca, à produção e à riqueza por um procedimento que

purifica o eixo da troca; nele, é reservada a um objeto, a moeda, a função de mediação. Com esse princípio, Foucault trata da política econômica a partir do conceito de *governamentalidade*, nos últimos cursos do Collège de France. Foucault propõe a divisão do período que começa no século XVI de modo distinto ao que figura em Latour; neste último, toda esta época é denominada "modernidade", ao passo que Foucault distingue dois períodos, o primeiro sendo clássico (a partir do século XVI), e o segundo moderno (a partir de meados do século XVIII). A distinção corresponde à tradicional cisão teórica que faz de todos os autores anteriores a Adam Smith meros precursores da teoria econômica, e o motivo é uma transformação paradigmática das ciências em geral, que atinge em particular a economia política. Na estrutura conceitual de Foucault, o que diferencia os períodos é o paulatino surgimento da figura do *homem*, como na questão kantiana que resume as possibilidades da filosofia: "*Was ist der Mensch?*"¹²². O período *moderno* é aquele em que essa figura está no centro das análises. A maior parte de *Les Mots et les Choses* é consagrada à análise do período clássico, em que a representação de identidades e diferenças está no cerne da atividade discursiva e gnosiológica. A *épistémè* clássica sucede à renascentista, caracterizada por um sistema de semelhanças e assinaturas, desdobrado em relações entre céu e terra, coisas e palavras, visível e invisível, segundo regimes de analogia, consonância, proporção, simpatia etc¹²³. No que concerne às trocas, a figura do homem se associa à idéia de uma atividade especificamente humana, plenamente associada ao humano, e exclusivamente horizontal, que é a atividade econômica: ainda que a terra, por exemplo, seja crucial para as descrições clássicas do sistema econômico, ela é posta como limite exterior desse sistema, meio do qual se retiram recursos para a vida econômica. Sobrepor as análises de Foucault e Latour permite observar o processo pelo qual o estabelecimento do espaço purificado de saber tem lugar aos poucos. Latour (1991, pp. 52-53) diz:

a modernidade nada tem a ver com a invenção do humanismo, a irrupção das ciências, a laicização da sociedade ou a mecanização do mundo. Ela é a produção conjunta desses três pares de transcendência e imanência, através de uma longa história (...). O ponto essencial dessa Constituição moderna é tornar invisível, impensável, irrepresentável o trabalho de mediação que reúne os híbridos.

Latour descreve um processo de constante esforço para manter de pé as esferas autônomas do social e do natural: o desencantamento, assim como o humanismo, refletem no campo da crítica e da tradução o trabalho de purificação em que o saber obtém direito de cidadania. Esse trabalho é evidente no campo da troca, em que surgem noções poderosas, como produção, valor e trabalho. Mas a atividade de purificação tem de se fazer invisível, de modo que cabe perguntar qual é o mediador que garante essa invisibilidade. O novo campo de saber, a economia política, oferece uma visão mais clara do processo porque sua área de investigação diz respeito a uma institucionalidade e uma razão prática que ultrapassam as demais áreas analisadas por Foucault (1966, p. 179):

122 "O que é o homem?"

123 A esse respeito, cf. Foucault (1966), cap. II, "La prose du monde", pp. 31-40.

A análise das riquezas não se constituiu segundo os mesmos desvios, nem no mesmo ritmo que a gramática geral ou a história natural. É que a reflexão sobre a moeda, o comércio e as trocas está ligada a uma prática e a instituições. Mas se podemos opor a prática à especulação pura, uma e outra, de todo modo, repousam sobre um único e mesmo saber fundamental.

O Capítulo VI ("Échanger) descreve o paradigma das reflexões sobre a troca entre os séculos XVI e XVIII, até o surgimento da economia política, noção própria à modernidade e, portanto, até então inexistente, pois, nesse período, "na ordem do saber, a produção não existe" (*idem*, p. 177). As noções hoje associadas à economia, como valor, preço, comércio, circulação, renda, juros, estão alojadas num único conceito, diz Foucault: a *riqueza*, cujas transformações, do final do século XVI até Smith e Ricardo, reproduzem as transformações na *épistémè* clássica.

"Se admitimos", escreve Foucault, "que a troca, no sistema das necessidades, corresponde à similitude no sistema dos conhecimentos, vemos que uma única e mesma configuração da *épistémè* controlou durante a Renascença o saber da natureza e a reflexão ou as práticas que diziam respeito à moeda" (*idem*, p. 183). No século XVI, o valor monetário é regido pela lógica dos signos, de modo que "assim como as palavras tinham a mesma realidade do que diziam, assim como as marcas dos seres vivos estavam inscritas em seus corpos como marcas visíveis e positivas, os signos que indicavam riquezas e as mediam deviam também portar sua marca real" (*idem*, p. 180).

O período clássico, cujo pensamento econômico ficaria conhecido como *mercantilismo*, tem início com um ligeiro deslocamento da problemática, no plano prático. "Não faz sentido lhe [ao século XVII] fazer perguntas vindas de uma economia de outro tipo, organizada, em torno da produção ou do trabalho; tampouco faz sentido analisar seus diversos conceitos (...) sem levar em conta o sistema em que adquirem sua positividade" (*ibidem*), escreve Foucault, sinalizando que a noção de riqueza, ainda vinculada à inscrição do humano num universo de relações intrínsecas, não pode ser entendida como campo autônomo, regido por leis imanentes. A riqueza, diz Foucault, é um conceito ligado à relação do homem com o mundo físico, mas ainda indissociável do mundo psíquico e afetivo. A reflexão "mercantilista" sobre a riqueza aparece como parte do processo de autonomização do social, não tanto pelos fenômenos econômicos eles mesmos, mas pela constatação de fenômenos plenamente sociais. Ainda não se dissocia a ação produtiva, comercial e de consumo de considerações sobre posição social, como as disputas políticas necessárias para manter as riquezas e as expandir. Na direta herança de Aristóteles, a economia como *arte* do enriquecimento da propriedade (*oikía*) ou da sociedade (*polis*) ainda é uma técnica e um saber da relação com o *cosmos*. A riqueza, portanto, não pode instaurar uma esfera *autônoma* das relações econômicas.

Semelhante tarefa exigiria a convocação de outro conceito, e esse é o esforço que conduz ao sistema de Ricardo. Esta é a origem da *teoria do valor*, ponto sensível até hoje nas controvérsias econômicas, seja na multiplicidade das formas descritas por Marx, seja na tentativa de inscrevê-lo

no cerne da vontade humana¹²⁴. Para tanto, argumenta Foucault, é necessária a introdução do paradigma do *homem*. Mas a introdução dessa figura e o discernimento de conceitos pertinentes ao campo das trocas econômicas são um trabalho de purificação, no sentido de Latour, pelo qual o fenômeno econômico é isolado. Pode-se ler nesses termos a crítica de Foucault à análise anacrônica do pensamento sobre a *riqueza* até meados do século XVIII, por historiadores da economia impregnados da conceituação econômica autônoma (1966, p. 178):

Eles supõem que uma economia científica fora impossibilitada por muito tempo por uma problemática moral do lucro e da renda (teoria do preço justo, justificação ou condenação do juro), e em seguida por uma confusão sistemática entre moeda e riqueza, valor e preço de mercado (...). Mas pouco a pouco o século XVIII teria assegurado as distinções essenciais e isolado alguns dos grandes problemas que a economia positiva não cessará, em seguida, de tratar com os instrumentos mais bem adaptados: a moeda teria descoberto, assim, seu caráter convencional, embora não arbitrário (...); teria começado assim (...) o isolamento da teoria do preço de troca e do valor intrínseco; se teria isolado o grande “paradoxo do valor”, ao opor ao preço inutilmente caro do diamante o baixo custo da água, sem a qual não se pode viver (...); teria-se começado, prefigurando Jevons e Menger, a ligar o valor a uma teoria geral da utilidade (...); teria-se entendido a importância dos preços elevados para o desenvolvimento do comércio (...); teria começado a análise do mecanismo da produção.

Expressões presentes neste trecho ilustram a constituição moderna. O período moderno do pensamento econômico busca desenvolver uma “economia científica”, que se opõe a uma “problemática puramente moral”, isto é, ainda impregnada das misturas com realidades psíquicas, morais, não econômicas. O ato de separar as noções de *preço* e *valor*, às quais ainda se juntará a noção de utilidade, manifesta o esforço de desvincular as relações mercantis de uma esfera que não lhe caberia e, com isso, desvincular também o *homem* do *cosmos*. Produz-se uma separação de pólos: o econômico de um lado, como esfera por excelência da vida humana – pois dá conta de seus modos de reprodução da vida – e, de outro, o natural e o vínculo do humano com esse natural.

O híbrido que garante a mediação desses dois campos aparece em filigrana no papel conferido à moeda. É também com Foucault que se vislumbra a inscrição da moeda na purificação da constituição moderna, como aparece na esfera das trocas. Foucault argumenta que a moeda era apreendida até o século XVI como *signo*, riqueza que também é medição de riquezas, de modo que “se ele podia significar, é porque era marca real”. O mercantilismo promove uma mudança sensível (*idem*, p. 186):

Enquanto a Renascença fundava as duas *funções* do metal monetizado (medida e substituto) no desdobramento de seu *caráter* intrínseco (o fato de ser precioso), o século XVIII desloca a análise; é a função de troca que serve de fundamento aos dois outros aspectos (a aptidão para medir e a capacidade de receber um preço aparecendo então como qualidades derivadas dessa função).

Para compreender alguns dos mais importantes textos medievais e renascentistas sobre a

124 Cf. Glimcher (2011). No recente campo da neuroeconomia, teses microeconômicas sobre curvas individuais de utilidade são identificadas em leituras de ressonância magnética funcional em cérebros de sujeitos de experimentos envolvendo escolhas, notadamente escolhas monetárias.

moeda, é necessário ter em vista essa relação entre signo, poder e riqueza. Historicamente, os textos que portam este modo de pensar, como os de Copérnico, Oresme e Bodin, são contemporâneos das primeiras invenções financeiras que liberariam a atividade bancária da troca imediata de moedas, transformando-a na poderosa técnica de administração temporal, por meio de investimentos e dívidas, que é hoje. Já os textos que fundam a análise da troca são contemporâneos da plena realização dos potenciais dessa técnica financeira, por meio de sua associação com os dispositivos de concentração e descarga controlada de energia que, em conjunto, constituem a revolução industrial. A constituição do mundo em que a moeda enquanto dinheiro media quase sem rivais a definição de poderes relativos, vaporizando todas as ordens e todo o estabelecido (Marx e Engels), é inseparável da constituição do pensamento que estabelece a validade epistemológica do personagem econômico, determinado pelo mecanismo de preços por meio do elemento mediador, a moeda.

2. O processo histórico

Embora temas econômicos apareçam em Platão (*República*; *Leis*), Aristóteles é habitualmente considerado o primeiro autor a examinar com atenção temas econômicos e monetários. Com efeito, dois dos textos mais antigos dedicados a questões de administração de patrimônio e aquisição de bens são os "Econômicos" de Xenofonte (discípulo de Sócrates) e os "Econômicos" da escola aristotélica (que, na falta de autores claramente identificados, chegaram a ser atribuídos ao próprio Aristóteles). Em todas essas obras, o comércio, a gestão da propriedade (*oikía*), a acumulação de moeda e o que poderíamos denominar a administração dos recursos do Estado figuram como passagens de reflexões sobre a justiça e a virtude, sob o prisma ético e político. Schumpeter (1987) elogia Aristóteles por incluir em suas análises o fundamento daquilo que seria a teoria econômica até o século XIX; na *Riqueza das Nações*, os cinco primeiros capítulos seriam apenas um "desenvolvimento" dos elementos já presentes em Aristóteles (Schumpeter, 1987, p. 60). Mas faltaria a Aristóteles um desenvolvimento maior da teoria dos preços, diz Schumpeter. No entanto, o anacronismo de tais avaliações esconde o encadeamento dos problemas em que se inserem aqueles que, aos nossos olhos contemporâneos, tratam de fenômenos econômicos.

Nas palavras de Rossi e Tierno (2009, p. 181), no mundo antigo em que não se distingue a sociedade civil do Estado, "seria impossível pensar a política sem a ética e, ambas, sem uma cosmovisão metafísica, quando não teológica". Com efeito, os dois textos de Aristóteles em que a moeda é examinada são os livros IV e V da *Ética a Nicômaco* e o *Livro I* dos *Políticos*. Note-se que o Estagirita deixa claro que a preocupação central de sua ética é política, a ponto de o tratado destinado a Nicômaco ser "de certo modo um tratado político" (Livro 1). A ética se compreende, neste sentido, não como a definição pura e simples de modos da excelência (ou virtude, *aretê*), mas como o efetivo exercício (*praxis*) dessa excelência, na forma de gestos pensados, refletidos

(*proairesis*), que manifestam uma razão prática (*phronesis*, também traduzida como prudência). Sendo o humano um animal político por natureza (*physeis*), que vive em sociedade e é afetado não apenas pela prática dos demais, mas também pelas avaliações dos outros, a ação virtuosa também se realiza no ambiente coletivo, de modo que virtudes morais recebem elogios e vícios, críticas; não à toa, a virtude política por excelência é a Justiça, objeto do *Livro V* da *Ética*. A excelência moral é também uma excelência política, de modo que a razão prática possui dois subcampos, a *phronesis politike* e a *phronesis nomothetike*, legisladora. No coletivo, a excelência moral implica conduzir a comunidade a agir eticamente, atingir sua própria excelência, o melhor de sua condição, na medida (*metron*) de sua natureza (*physis*). Seguindo Schumpeter, Ingham (2004) afirma que tanto a economia clássica quanto a neoclássica pensam a moeda de um modo que "ratifica" o aristotelismo; mas é um aristotelismo manco, que restitui somente suas explicações sobre o pequeno comércio bilateral, sem levar em conta "a crítica ética da busca de 'valor' como um fim em si mesmo na forma de dinheiro, por oposição à satisfação de necessidades (...), crítica derivada de sua concepção de uma economia 'natural' que não era nem capitalista, nem de mercado" (2004, p. 16).

Os problemas interligados da administração do patrimônio, do comércio e da moeda surgem no pensamento de Aristóteles sob o signo da problemática da excelência pública. Este é um problema para qualquer tentativa de fazer do Estagirita um predecessor da economia autônoma, uma vez que não há esfera purificada à qual semelhante teoria pudesse se dirigir. Ao contrário, Aristóteles pensa a questão das riquezas (sendo estas definidas como aquilo que pode ser medido pelo dinheiro) a partir do bem portar-se, o comportamento virtuoso, excelente, digno do cidadão que administra seu patrimônio e concomitantemente o da cidade. Aristóteles se pergunta sobre a temperança em relação ao dar e receber riquezas. A condenação ao avaro e ao pródigo se dá no interior desta moldura conceitual. O mesmo vale para as críticas à acumulação e à usura: não são meras críticas morais, no sentido individual, mas também críticas políticas. Por isso, percorre o texto uma questão de reconhecimento e prestígio que é inseparável do problema político em torno do uso das riquezas. Tal questão pertence a uma lógica estranha às bases da economia, assentada no utilitarismo e no individualismo metodológico. Ao contrário, dizem Rossi e Tierno (2009, p. 182), "[n]o caso aristotélico, aprofundar-se no problema da propriedade implica necessariamente aprofundar-se em sua visão ético-política, especialmente no que diz respeito à forte vinculação que o filósofo estabelece entre estrutura social, regimes políticos (...) e teoria deliberativa".

Se as virtudes e os vícios de dar e receber, gastar e adquirir, são estudados na *Ética* a partir da propriedade medida em moeda, nos *Políticos* o tema da administração familiar (*oikonomikes*) surge em direta ligação com a questão da arte de adquirir (*khrematistikes*). A moeda aparece nesses dois textos por dois ângulos distintos e com avaliações distintas: em Aristóteles já se encontra o tema da ambivalência da moeda. Aristóteles afirma em *Os Políticos* que há um modo *kata physin*

(de acordo com a natureza) de aquisição para a propriedade, semelhante à alimentação dos animais (ao modo natural com que animais adquirem seu alimento). Mas a aquisição também pode ocorrer *contra* a natureza, fazendo violência a ela (*para physin*). A questão da moeda, em sua inserção ética e política, passa por essa distinção tipicamente aristotélica. Aristóteles reconhece a utilidade e a necessidade do comércio; seu conceito de autarquia não designa a independência em relação a outrem em razão da capacidade de prover todas as próprias necessidades, o que seria contraditório com sua definição do humano como político. A autarquia é uma excelência, uma virtude, na medida em que designa a ausência de sujeição a outrem: a relação comercial respeita a autarquia na medida em que seja uma relação entre iguais; e rompe com a autarquia na medida em que seja um instrumento de dominação ou subjugação. Também aqui a moeda é um dispositivo determinante.

Aristóteles decide reservar o nome de crematística à arte de aquisição que decorre da técnica e envolve a troca; com efeito, Aristóteles distingue entre dois usos do objeto, que remetem à posterior distinção entre valor de uso e valor de troca: o uso direto, propriamente dito, e o uso para ser trocado. O comércio, para Aristóteles, não tem sentido no interior da família (a primeira comunidade) e têm pouco lugar nas pequenas comunidades, embora ocorram naturalmente. Mas quando as cidades começam a comerciar entre si, é necessário fazer uso do dinheiro. "Como sua análise genética da crematística o leva a justificar a existência do comércio internacional, Aristóteles cai na questão da origem da moeda", afirma Cuillerai (2001, p. 226). O Estagirita procura pensar a moeda entre dois extremos: de um lado, enxergar nela o valor verdadeiro, ao estilo daquilo que seria mais tarde atribuído aos mercantilistas; de outro, pensá-la como "pura convenção em nada natural" (1257b). Este é bem o papel da moeda: engendrar uma compreensão da riqueza em que ela se torna fim, em vez de meio. Nesse sentido, a moeda pode inserir um tipo próprio de vício, de natureza tanto ética quanto política, e que consiste em pensar a riqueza não como meio necessário à virtude, à excelência e à vida feliz, do indivíduo, da família e da comunidade, mas como ela mesma um signo de virtude, isto é, como um bem.

Portanto, Aristóteles afirma desde o princípio que a moeda representa uma inserção técnica no modo de vida das comunidades, causada sobretudo pela escala da troca internacional. Sua descrição da origem da moeda, feita em poucas linhas, é semelhante à de Knapp. Ele se refere a um bem que se queira "tanto dar quanto receber" (1257a), fixa-se nos metais e daí à marca do valor, que na origem é a marca do peso em metal. Daí a origem de uma forma adulterada da arte de adquirir, a "crematística comercial" (1257b). Neste ponto a arte de aquisição pode fazer violência à natureza, na medida em que a própria aquisição deixe de ser meio (para a alimentação, o bem-estar, a excelência da família ou da cidade) e passe a ser fim. Nas palavras de Cuillerai (2001, p. 236):

o dinheiro tornado princípio e fim da troca é sem limite. A moeda faz violência à *physis*; a *tekhné* comercial não tem fim, mas a moeda, que é seu meio, é tomada como fim. Por essa confusão, a crematística se passa por *tekhné* que tem seu fim em si própria, não tendo nada fora dela que a limite,

designando seu fim.

Chama a atenção no modo como Aristóteles insere a moeda em sua reflexão econômica o fato de que a técnica crematística transforma a relação de meios e fins, de modo que ela representa *ipso facto* uma modificação de fundo em relação à arte da aquisição, mesmo quando já realizada no ambiente social da troca. Esta argumentação será retomada por Simmel, falando do dinheiro na modernidade. A inversão de propósitos é o modo como se expressa a determinação operada pela moeda. Outra implicação é que a troca com moeda não pode ser entendida como um escambo facilitado, já que os bens não são o fim último. O ápice do desvio dos fins está na atividade especulativa, que também recebe o nome de *khrematistiké*; para Aristóteles, a atividade do usurário é a mais criticável, pois afasta mais rigorosamente o dinheiro da atividade comercial, para a qual foi inventado, fazendo da riqueza o fruto do próprio dinheiro (1258b). Já na *Ética*, o raciocínio sobre o comércio e a produção é feito "à maneira dos [economistas] clássicos" (Cuillerai, 2001, p. 218). O valor surge da produção e o comércio é "um lugar de artifício que desloca o lugar de origem da valor no objeto". Com todo o risco de violência à natureza que a moeda pode introduzir, como se lê em *Os Políticos*, é no exame da categoria de Justiça, no Livro V da *Ética*, que Aristóteles olha mais de perto o comércio como o entendemos, entre dois agentes que vendem alguma utilidade.

No texto político, a moeda aparece primeiramente como meio de pagamento, surgida nas necessidades do comércio exterior. No texto ético, a moeda aparece como instrumento de medida, um dispositivo capaz de expressar a igualdade entre dois bens, evitando as injustiças do excesso e da falta. Assim, a moeda se encaixa na idéia de uma "justiça recíproca", que se soma à "justiça distributiva" (*dianemetikè*) e à "justiça corretiva" ou reparadora (*diorthotikon*). É uma justiça que se insere no sistema das relações sociais e contém sua própria proporção. A troca comercial aparece no interior dessa reflexão de modo súbito, com o célebre exemplo do arquiteto, do sapateiro, da casa e do sapato, em relação diagonal (1133a). Para que sejam comparáveis a obra do arquiteto e a do sapateiro, é preciso um instrumento que entre como terceira parte, de modo que a moeda é "uma espécie de meio, de intermediário, a medida comum de todas as coisas" (*idem*). A moeda torna comensuráveis as necessidades no interior da sociedade. Sua existência introduz a equivalência que permite pensar um determinado tipo de justiça, a da equidade, em relação à qual podem existir ganhos e perdas, excessos e faltas. Como sublinha Cuillerai (2001, p. 243), Aristóteles se diferencia dos economistas clássicos pelo fato de rejeitar um padrão objetivo sobre o qual o valor se funde. A moeda mede as necessidades, mas as necessidades são imensuráveis. Ao mesmo tempo, o tipo de justiça implicada pela moeda expressa bem seu caráter de instrumento liberatório, já que a equivalência, uma vez estabelecida, permite uma transação que elimina a necessidade e, por extensão, o vínculo bilateral. Deste modo, já nas relativamente breves passagens em que Aristóteles trata da moeda, seu caráter ambivalente transparece.

Por outro lado, o fato de introduzir a moeda em diferentes campos de sua reflexão faz com que Aristóteles consiga atingir todos os componentes do esquema operatório, embora não os articule como operações de um mesmo sistema. Vimos que a introdução da moeda como necessária à aquisição é fruto da expansão das comunidades, que comerciam entre si. Ora, assim como no caso dos pagamentos de mercenários em Seaford e Polanyi, esta interação entre cidades, entre sistemas coletivos coesos, requer um modo de afirmação da coesão, também, no nível do conjunto de comunidades que interagem. É preciso que uma estrutura institucional de interação (diplomacia, pode-se dizer) esteja disponível, assim como um padrão comum de avaliação dos valores, ainda que esse padrão seja o peso do metal. Está posta, assim, uma questão de autenticação cosmológica que não é desenvolvida do ponto de vista do esquema da moeda, o que se justifica pelo fato de que a própria reflexão sobre a moeda já está inscrita no problema das constituições, da atividade política, diplomática e ética.

A moeda como moduladora que determina comportamentos e atividades aparece em diversos pontos da análise aristotélica. Por meio dela, é alterada a polaridade em torno da autarquia e da sujeição: a moeda pode ser o vetor para ambos os modos de relação bilateral, dependendo das inclinações afetivas (que já são modos de relação com o exterior mediadas pela imagem da moeda) com que cada partícipe entra nessa relação. Daí a igualdade possível na relação comercial, como plenamente horizontal, por oposição à atividade do usurário, que toma o dinheiro como fim em si mesmo da aquisição, que é promotora da relação de subjugação. Nesta perspectiva, Aristóteles aponta tanto para o eixo horizontal quanto para um princípio de hierarquia propriamente monetária, o que sugere não apenas a verticalidade, mas a tomada de posições relativas.

Com referência ao eixo horizontal, a moeda é capaz de introduzir uma categoria própria de fim para a atividade, que para Aristóteles é um vício na medida em que desvia da *proairesis*, da atividade refletida e autárquica. Mas esta introdução de uma finalidade é também a introdução de uma determinação para a ação, o comportamento, o gesto. É preciso realçar esta potência da moeda como imagem, na medida em que, conjugada com sua operação na determinação das hierarquias, também introduzida por Aristóteles, ela se transmuta em determinação de categorias amplas, sobretudo nas sociedades contemporâneas: trabalho, produção, consumo. Com efeito, essas categorias revestem um caráter moral, se apresentam como virtudes, como excelências. No entanto, ao contrário do que ocorre na filosofia aristotélica, essa transformação dos comportamentos não aparece à concepção moderna como uma transformação ética no interior de uma multiplicidade de comportamentos, e nem remete à moeda como imagem operatória. Isto acontece porque a referência ao esquema como um todo foi perdida.

3.1 Da época medieval ao Renascimento

Em geral, as categorias aristotélicas perduram no período medieval, de modo que o trabalho continua sendo pensado segundo a aquisição (*ars possessivae*), ao lado do qual figura a atividade que fornece riquezas artificiais (*ars pecuniae*), que vão do comércio à usura, esta última condenada com rigor. Em Tomás de Aquino como em outros autores escolásticos, a economia (*oeconomia*) também é pensada a partir da administração doméstica, como em Aristóteles. No que concerne diretamente à moeda, a reflexão gira em torno do preço justo, tanto em Tomás de Aquino como em Alberto o Grande e outros filósofos escolásticos. Esta noção é também diretamente derivada da idéia de equivalência como justiça em Aristóteles. Como em Aristóteles, a finalidade das atividades que hoje associamos à economia era o bem viver, noção que não recobre a atual idéia de bem-estar, uma vez que decorre de noções de temperança e justiça comum que não cabem na mera satisfação de utilidades. Na virada para o século XVI, a doutrina do preço justo sofre o primeiro grande abalo, anunciando o que viria a ser o pensamento econômico: o preço justo passa a ser definido pela oferta e pela demanda por autores como os espanhóis Martin de Azpicuelta e Luis Saravia de la Calle.

O principal tratado medieval sobre a moeda é de autoria do teólogo francês Nicolau Oresme, escrito em algum momento posterior a 1362 e destinado ao rei Carlos V. Em "Da Origem, Natureza, Direito e Mutações da Moeda", Oresme parte de uma perspectiva aristotélica para afirmar o caráter público do dinheiro, por oposição à crença corrente no século XIV de que o soberano, por ter o poder de cunhar a moeda, podia determinar seu valor da maneira que melhor lhe aprouvesse. Para Oresme, a mutação monetária (sua desvalorização por meio da redução do teor de metal precioso) é injusta e contra a natureza, no sentido que esses termos têm em Aristóteles. Mas Oresme vai além, sendo o primeiro a pensar em termos de finança internacional: desvalorizar assim a moeda é desvantajoso para toda a comunidade, incluindo o soberano, porque leva à exportação de metais preciosos e ao enfraquecimento do comércio local. O tema das *fronteiras* da comunidade continua sendo determinante, de modo que a verticalidade da soberania permanece intacta na reflexão.

Depois de Oresme, quase dois séculos se passaram até a publicação de outro grande tratado integralmente dedicado à moeda. O autor é Nicolau Copérnico, que escreveu entre 1517 e 1528 *Da Cunhagem da Moeda*. Nele, a degradação da moeda aparece como uma das quatro causas da decadência dos reinos, ao lado da discórdia, da mortalidade e da esterilidade. São problemas de comunicação e quebra do fluxo cronológico, que paralisam a coletividade. A queda da moeda, porém, recebe menos atenção do público que as outras três causas, segundo Copérnico, e o motivo é a lentidão com que ela acarreta a ruína do Estado. A interrupção do fluxo de comunicação e transmissão, que nas demais ocorrências é rápida, por vezes imediata, tem necessidade de muitas gerações para ocorrer no caso da moeda. Blanc e Desmedt (2014, p. 19) observam que o astrônomo polonês abre os esforços para retirar as reflexões sobre a moeda do raciocínio moralista medieval. O deslocamento toma a direção da política, uma vez que o texto se dedica ao tema da administração

dos assuntos do reino. Assim, o comércio e o poder estatal são temas fortemente vinculados. O que está em segundo plano, portanto, é o eixo horizontal: o problema está todo no vertical, na soberania.

Copérnico formula o princípio que viria a ser conhecido como "Lei de Gresham", segundo o qual os detentores da moeda mais confiável (na época, metais preciosos) preferirão entesourá-la e empregar formas monetárias mais inseguras no comércio, ou seja: o dinheiro mau expulsa o dinheiro bom. Sua preocupação, que o leva a pensar a relação entre quantidade de moeda cunhada e preços em termos próximos aos da teoria quantitativa, é com a inflação que já se manifestava na Europa. Aglietta (2016) assinala que as preocupações com a inflação representam uma inversão das condições anteriores. Nos séculos XIV e XV, o continente viveu um processo deflacionário, que levou negociantes a incentivar os príncipes a realizar mutações das moedas, para contrabalançar a penúria de meios de pagamento. Com a chegada do metal precioso das Américas, somada à recuperação das colheitas e da população, findo o período depressivo da Peste, o problema se inverteu: a prática da mutação, que diminuía o valor das moedas, se tornou deletério para credores e outros detentores privados de moeda. Instaura-se assim um conflito no seio da soberania monetária (Aglietta, 2016, pp. 123), pelo qual as necessidades de financiamento dos Estados, frequentemente em guerra (notadamente a Guerra dos Trinta Anos) se opõem às necessidades do comércio.

A partir de então, os discursos sobre a moeda "se destacam progressivamente ao longo das décadas seguintes e tomam duas vias interconectadas, uma buscando pensar a natureza da moeda, a outra buscando oferecer conselhos de bom governo da moeda" (Blanc et Desmedt, 2014, p. 20). Na etapa seguinte, conhecida como "mercantilista", os problemas tratados pelos teóricos dizem respeito aos dois extremos de um problema de fundo econômico, sobretudo comercial, mas de alcance político: por um lado, a depreciação da moeda; por outro, a falta de meio circulante. Por isso, dizem (2014, p. 20), "[d]e maneira central surgem duas grandes questões: como assegurar a estabilidade das moedas empregadas na poupança, grandes transações e fluxos internacionais; como assegurar a boa provisão das populações em moeda trocada".

Nessa transição se encontra a obra política de Hobbes, em que a moeda tem um lugar, com uma analogia inspirada dos estudos paralelos de ciências naturais, mais especificamente a biologia. No cap. 24 do *Leviatã*, o dinheiro figura como "sangue da comunidade". Hobbes se inspira em seu amigo William Harvey, que primeiro demonstrou a circulação do sangue. No texto de Hobbes, vemos que os bens circulam, alimentando as partes do Estado, como se "essa digestão fosse por assim dizer a circulação sangüínea do Estado", uma vez que "o sangue natural é igualmente fabricado a partir dos frutos da terra e, ao circular, alimenta todos os membros do corpo humano" (cap. 24). Hobbes, que deriva o *Leviatã* dos contratos individuais, é pródigo em metáforas corporais. Cuillerai elenca as referências (2001, p. 52): a moeda "irriga o corpo social". O imposto "é o circuito venoso do corpo político, cujo princípio vital é o Estado".

Hobbes afirma a continuidade entre terra, corpo e social. A circulação sangüínea, apreendida como mecanismo de distribuição dos frutos da terra por um corpo, ele mesmo desde a origem desdobramento desses mesmos frutos da terra, isto é, fisiologia construída a partir de potenciais físico-químicos, opera de modo idêntico à distribuição dos frutos da terra (e do trabalho) pelo "corpo social", ou seja, pelos esquematismos coletivos. No capítulo 29 do *Leviatã* (Das Coisas Que Enfraquecem a República), lê-se que o Leviatã teme a falta de dinheiro e a dificuldade de transferir impostos para o tesouro público. Essa falta de dinheiro é comparada a acessos de febre, em que a carne está obstruída por substâncias tóxicas. Hobbes, como Spinoza, pensa o problema político a partir de uma física dos encontros de corpos, ou seja, afecções. Cuillerai sublinha que o modelo corporal é usado para ilustrar e justificar tanto a realidade econômica quanto a política (*idem*, p. 53):

Como compreender essa identificação? Podemos começar observando que o uso dessa metáfora é contemporânea da aparição do termo "economia política", e que ela trabalha a disciplina econômica desde o século XIII, com tanta força quanto hoje, em que "dieta", "purgação" e "enxugamento" ainda determinam largamente a "sanidade das contas" e o bom funcionamento da economia.

A filósofa avança na explicação afirmando que a referência biológica ou médica permite empregar as categorias de normal e patológico, de modo que a noção de corpo saudável e normal "se instala como referência incontestável e exterior" (*idem*, p. 57). Este é um ponto de partida para o modo de pensar que redundará no isolamento do sistema econômico que a economia política completará, a partir do século XIX: a relação com a terra é a relação de um corpo coletivo, submetido a suas próprias leis, sob o nome de economia. A avaliação da economia se oferece assim uma norma "nem instituída, nem convencional, nem artificial, nem arbitrária", pela qual a economia é vista como um fenômeno natural. Esta metáfora também ajuda a entender, segundo Cuillerai, a exclusão da moeda dos modelos: "A naturalidade da economia determina, em troca, a tendência da disciplina a se instaurar eliminando de seus princípios e concepções o que só pertence à convenção e à lei" (*ibidem*). A arbitrariedade do signo monetário obrigaria a análise a reintroduzir o que queria excluir: a legalidade convencional garantida por uma assinatura política, ou seja, uma soberania.

Ainda assim, a metáfora corporal contempla outros componentes do esquema monetário que a mera interação bilateral. Existe uma articulação necessária entre a circulação sangüínea, mesmo se a interpretamos como expressão da horizontalidade, e a totalidade do corpo, como sistema coeso. A circulação ocorre para que o todo persista, implicando uma individualidade que não está nas células, mas no corpo inteiro. Há um princípio diretor para esse corpo, na figura da alma, assim como a comunidade política é composta por corpos que perdem suas distinções para contemplar o rei e, na representação do célebre frontispício, aparecem de costas.

Segundo Desmedt (*idem*, p. 517), "grande parte dos textos tratando de questões monetárias no século XVII deixa as concepções metalistas para marcar a importância das funções circulatórias da moeda. Pela insistência no papel do Estado na emissão, certos autores prefiguram o cartalismo".

A abordagem circulatória se torna comum na Inglaterra do século XVII por um motivo histórico. Foi um período de grave penúria de metal, resultante da guerra civil, da revolução gloriosa de 1688, de disputas coloniais e, por fim, do esforço de Locke para garantir a pureza da moeda. A sensação de que o comércio do país, e com ele o país como um todo, estava "exangue" por falta de moeda deriva da observação empírica. Daí o fato de as primeiras formulações da analogia circulatória serem encontradas na Inglaterra.

3.2 O período pré-clássico ou "mercantilismo"

O mercantilismo, que segundo Foucault desloca o campo de análise da semelhança entre os valores e seus signos monetários para a representação do sistema de trocas, produz seu pensamento sob o impacto da revolução dos preços nos países que, sem acesso às minas do mundo ibérico, absorveram o metal precioso por meio do comércio. Autores como Boisguilbert, Colbert e Barbon produziam argumentos voltados à administração real, buscando estimulá-la a incentivar a atividade econômica. Nesse espírito, Heckscher (1955) define o conceito de mercantilismo como "sistema unificador" voltado para a construção da unidade nacional. É na senda dessa orientação que o processo de formular uma teoria coerente (em que se atribui à chegada de metais preciosos o aumento dos preços) desagua na concepção da moeda não como signo, mas como *mercadoria*. Ela passa a ser encarada como objeto atinente *integralmente* à esfera mercantil. Paralelamente, a noção de *circulação de bens* se torna sinônima de esfera econômica, deixando de lado toda noção de reprodução de modos de vida característica dessa disciplina desde Aristóteles. Essa é a marca da ortodoxia econômica, diz Mollo (item 4), e tem lugar privilegiado no processo de transformação, nos termos de Foucault, da *épistémè* europeia entre os séculos XVII e XVIII.

Blanc e Desmedt argumentam que o conceito de mercantilismo é uma atribuição póstuma, obra de economistas clássicos como Quesnay, Mirabeau, Smith e Mill (2014, p. 124), permitindo-lhes fazer dos problemas monetários algo como um pecado original, escolho analítico que conduz a falácias. Suas próprias obras estão postas sob o imperativo de exclusão da moeda como objeto de estudo. O resultado é a liberação da análise econômica dos vínculos com determinações políticas. Esses autores dos séculos XVIII e XIX se empenham em criticar a ênfase de seus precursores na definição metálica da riqueza, mas, para Blanc e Desmedt, essa ênfase está sobretudo na projeção que a economia política clássica faz do período anterior. "Para esses teóricos, a economia clássica é uma teoria adulta, uma doutrina madura, levando a ver o sistema mercantilista como um aglomerado de ingerências comerciais reforçadas por um 'sofisma monetário'" (2014, p. 125).

Um dos motivos pelos quais a era pré-clássica atribui tanta importância à moeda é que, no período, o problema da estabilidade do valor da moeda tinha urgência. O século XVI é marcado pelas guerras de religião, cujo financiamento leva os príncipes a sucessivas mutações monetárias

(Aglietta, 2016). O mesmo ocorre durante a Guerra dos 30 anos, no século seguinte. No século XVIII, progressivamente as moedas se estabilizariam, consolidando um sistema bancário à base de bancos centrais, a começar pelo Banco de Amsterdam e o Banco da Inglaterra, e com a ampla circulação de moeda em papel. A mutação, processo pelo qual os príncipes desvalorizam as moedas correntes e reforçam o próprio caixa, tira proveito da distinção entre as denominações do padrão de medida e as denominações circulantes. O padrão de medida é sobretudo escritural, determinado em proporção às moedas de ouro e prata circulantes. Ao modificar a proporção determinada pela lei, o príncipe promovia uma valorização do padrão e uma efetiva desvalorização do meio circulante. Jacoud e Tiran (Blanc e Desmedt, 2014, p. 52) escrevem que "[h]á inúmeras moedas servindo de meios de pagamento e a relação entre elas se efetua graças à moeda de conta. Essa dissociação entre conta e pagamento permite manipular o conteúdo metálico das espécies".

Aglietta (2016) sublinha que a criação de unidades de conta abstratas se inscreve no "processo multissecular de progressão da abstração monetária" (2016, p. 125), noção que também se encontra em Simmel. A partir da reforma monetária de Luís IX na França, por exemplo, a libra de Tours (*livre tournois*) se torna a moeda preponderante de denominação dos contratos, mas os pagamentos são feitos predominantemente em escudos (*écu*) e outras de denominação menor. Ao longo dos séculos, a libra sofreu diversas desvalorizações em relação ao peso em ouro, provocando perdas para credores, uma vez que menos escudos pagariam o mesmo compromisso denominado em libras. A modernização econômica, que redundaria na revolução industrial, é acompanhado, diz Aglietta (p. 126), pela intensificação da tendência de desvalorização monetária desde o início da cunhagem, na Lídia do século VI a.C. Ao mesmo tempo, negociantes e credores exprimiam a necessidade de um padrão estável para suas contas. Daí uma das ambivalências da moeda: nela se exprimem interesses divergentes, de modo que por meio das tendências históricas de estabilidade e instabilidade se pode acompanhar a disputa de posições relativas, prestígio e poder nas sociedades.

Cuillera (2001) define o século XVI como aquele da "ruptura com a doutrina medieval da moeda". Para a filósofa, (pp. 168-170):

É o século que lança as bases da compreensão atual do papel da moeda na economia real, que impõe ao pensamento expressar-se sobre a dicotomia que ela opera entre economia e moeda. A moeda, até o Renascimento, é concebida na perspectiva institucional. Seu valor depende do selo do Príncipe, não apenas de seu peso. Os aumentos de preço são considerados essencialmente como causados pela má gestão do Tesouro, as práticas de *debasement* das moedas de ouro ou prata. (...) A economia medieval vive sob dois preceitos encontrados em Aristóteles e Platão: o preço justo e uma moeda puramente transacional, definida por seu peso em metal. As tensões dessa economia são atribuídas essencialmente à penúria de moeda, seja pelo esgotamento de minas, seja pela extensão do comércio, que torna a moeda insuficiente.

A transdução entre o campo purificado da economia e a transcendência política e mesmo natural que a moeda opera como instrumento mediador aparece sempre em filigrana, como demonstra Cuillera. O padrão metálico para as moedas remete ao mundo natural a garantia da

estabilidade dos preços, lastreando os instrumentos financeiros, moedas que efetivamente circulam. Já na teoria quantitativa, "que se impõe progressivamente (...), é ainda a quantidade total de moedas que define o valor 'real' da moeda. Este não está mais indexado à prodigalidade da Natureza, mas à política sã do Soberano" (*idem*, p. 176). A primeira desconexão epistemológica, portanto, diz respeito à transcendência: o problema da moeda deixa de ser moral, ainda que injunções morais possam continuar a tratar do tema do dinheiro, como o fazem até hoje. A segunda desconexão é institucional, quando a moeda deixa de ser pensada segundo a soberania e passa a ser pensada segundo a circulação somente. A terceira desconexão é material, quando o metal deixa de ser pensado como fonte do valor por sua própria preciosidade e passa a ser pensado como suporte da quantidade limitada de valor, uma ferramenta para o ascetismo econômico.

Como demonstram Jacoud e Tiran, a estabilidade fornecida pela circulação de moeda metálica, sobretudo a partir das reformas que instauraram aos poucos o padrão-ouro, a partir da chegada dos metais da América, é em grande medida ilusória. Grandes colapsos foram causados pela penúria de meios de pagamento que a defesa intransigente do valor do metal provocou. O caso mais emblemático é certamente o da reforma de Locke na Inglaterra, em que as libras de prata, após um período de depreciação durante uma guerra, foram cunhadas novamente com o valor original, provocando um período de penúria monetária e uma recessão. Ao mesmo tempo, a rigidez do padrão metálico conduziu à multiplicação de instrumentos financeiros, moedas de papel, monetização de metais inferiores e bancarização da dívida pública. A diversificação dos instrumentos monetários, iniciada no século XIII com as letras de câmbio, se intensifica no período metalista, até o ponto em que se consolida como base do sistema econômico contemporâneo.

Nos termos do esquema operatório, o que salta aos olhos nesse período é o descolamento entre o processo histórico e a evolução da teoria. Por um lado, é a era em que o problema político da moeda se coloca mais diretamente aos soberanos europeus, tanto em razão das guerras disputadas, que precisavam ser financiadas (de modo que a relação agonística de soberanias não deixa de se apoiar em operações monetárias), quanto em razão da constituição paulatina de Estados nacionais. Por outro, é também o momento em que começa a emergir a noção de sociedade civil, em que tem importância a circulação da moeda, como componente do conjunto político distinto e separado da soberania do Estado e dos príncipes. Este é o momento em que os dois eixos do esquema operatório parecem mais distantes, com a abordagem política concentrada na cunhagem estatal e, do outro lado, os economistas concentrados na eficácia comercial do instrumento monetário. Com efeito, os componentes do esquema operatório estão a ponto de se separar de vez, no plano gnosiológico.

3.3 Precursores da economia política

Um autor de particular relevância no período pré-clássico é John Locke, não somente por

sua atuação prática na reforma monetária, mas por um modo de encarar a moeda que levou Keynes (1936) a afirmar que ele tinha um pé no mundo mercantilista e um pé no mundo clássico. Como assinala Tutin (2014, p. 39), "ao afirmar que a invenção da moeda permite, sem quebrar a lei moral, acumular além da necessidade, Locke representa uma etapa essencial rumo à legitimação do enriquecimento monetário ilimitado". Locke é, portanto, o autor que libera a teoria econômica nascente das considerações morais que vinham desde Aristóteles, liberação "sem a qual todo desenvolvimento autônomo do pensamento econômico era impossível" (*idem*). O principal efeito dessa liberação é a afirmação da existência de uma taxa natural de juros, "o preço que a moeda, se fosse repartida igualmente, teria naturalmente graças à sua raridade presente" (*idem*). Por isso, o filósofo se opõe a leis que tentem regular a taxa de juros praticada: quando alguém tem necessidade de dinheiro, estará disposto a pagar juros maiores por ele, mesmo que seja por fora da lei.

Se, ao tratar do surgimento das moedas e da propriedade privada, Locke fala em convenção, ao tratar do valor de fato carregado pela moeda metálica, o filósofo afirma a existência de um valor *natural*. O termo "natural", neste ponto, tem um sentido diferente do que teve a respeito da taxa de juros, já que esta última é natural no sentido comunicativo, e o primeiro se refere ao próprio metal, em sua escassez e sua capacidade de atrair o desejo dos mercadores. Quando Locke trata dos assuntos correntes da economia inglesa, sua preocupação prática é refundar o valor da moeda, garantindo o vínculo sacrossanto com o valor natural.

Locke ilustra bem as duas extremidades da ambivalência da moeda: por um lado, ele afirma seu caráter convencional, fundado no entendimento entre agentes privados. Por outro, põe em ação um projeto centralizador de reafirmação do valor da moeda como totalidade e transcendência. Esta postura prática de Locke lhe vale a antipatia justamente dos mercadores, os agentes privados e individuais para quem a moeda corrente é mais imediatamente necessária do que a afirmação de seu valor estável. Barbon objeta a Locke que o que determina o valor dos metais é a lei e o que faz com que o dinheiro o seja é o fato de ter curso, ou seja, que ele seja aceito em pagamentos. Antecipando a fórmula de Minsky segundo a qual criar dinheiro é fácil, difícil é fazer com que seja aceito, o negociante William Hodges escreve que "o que for aceito servirá", sinalizando que as demandas do comércio já renunciavam, no século XVII, a caducidade do metalismo.

O cerne de suas idéias sobre a natureza da moeda se encontram no segundo dos *Dois Tratados Sobre o Governo* (1690), como sustentáculo do argumento de que a propriedade privada precede a sociedade civil, de modo que esta última seja instituída para assegurar a propriedade. A moeda aparece então como aquilo que permite a apropriação das dádivas da natureza além de seu uso imediato: em outras palavras, acumulação, por meio da durabilidade do metal precioso. Assim, o dinheiro em Locke nasce da relação com a natureza e é fundador de comunidade política, como mecanismo de afirmação da propriedade, anterior à lei. O dinheiro se coloca, portanto, como objeto

fronteiriço, instância fundadora da sociedade civil, a partir do poder que possui para perenizar a mera posse ou apropriação como propriedade¹²⁵. Neste sentido, a moeda ainda diz menos respeito à troca ela mesma do que à propriedade, ou seja, à riqueza, ao controle sobre si próprio e sobre suas posses (*estate*, que é sobretudo a propriedade fundiária).

Para economistas contemporâneos como Robert Lucas¹²⁶, a história da teoria monetária em economia tem início não com Locke, mas com Hume. Afinal, a teoria de Locke *não é* econômica, na medida em que ela aparece como um instrumento capaz de fundar a política; a moeda, em Locke, existe, subsiste, opera. Ela transforma a relação com a natureza e, por extensão, determina formas concretas no mundo social. Nada menos econômico, portanto. Locke era considerado pelos economistas clássicos como a maior autoridade no tema por seu argumento de que a moeda permite a acumulação da riqueza de modo perfeitamente moral. Com Hume, porém, a moeda já não pertence ao campo das riquezas, com suas disputas, satisfações e relações de poder e dominação. Pertence apenas à esfera da troca, para a qual todas as demais são perturbações. Todo fenômeno ligado ao desejo, à representação ou à relação do corpo com a terra pode ser reduzido ao cálculo de benefícios e perdas, que se faz mediar pela moeda como dispositivo modulador. Pode-se dizer, portanto, que com Hume a cisão nos eixos do esquema operatório está completa.

Hume faz do dinheiro "apenas a representação do trabalho e das mercadorias e serve somente como método para classificá-los ou avaliá-los" (1983, p. 203). A função da moeda na vida humana não é senão de mediação cognitiva. Espalha-se nos mercados de uma maneira que requer um intervalo de tempo, mas não possui como efeito senão o ajuste dos preços, mecanismos de relação entre bens transacionados. O ajuste representa as identidades e diferenças do mundo natural, sem se confundir com elas. Essa cisão rigorosa é garantida pelo objeto mediador híbrido, na forma da moeda. Por outro lado, Hume identifica um efeito topológico da introdução do dinheiro. Para o filósofo, "em um país onde o dinheiro começa a circular em maior abundância, tudo muda de aspecto" (*idem*). Há uma diferença radical no mundo em que o comércio e o dinheiro se tornam ubíquos, de modo que "nenhuma mão esteja completamente desprovida dele" (*idem*). O filósofo compreende o caráter convencional da moeda a partir da confiança, de um modo que daí por diante ganhará cada vez mais importância. Sistemas monetários nacionais são fiduciários, fundados na confiança mútua entre mercadores (Blanc e Desmedt, 2014, p. 565). Não se trata de confiança cega na estabilidade do metal, mas na confiança que os membros da sociedade podem ter uns nos outros. É uma concepção que avança na direção do mercado purificado. Hume também compara a moeda à escrita e, em seguida, diz dos papéis de crédito que são um "artifício necessário", pelo qual os bancos fazem do papel "algo semelhante à moeda" (*idem*, p. 566). O deslocamento da natureza do

125 Hodgson (2015), um importante economista institucional contemporâneo, assinala a importância da distinção legal entre posse e propriedade, que a teoria econômica ignora.

126 Cf. Schabas, M. et Wennerlind, C. (2011), pp. 217–230.

dinheiro, colocado em perspectiva comercial, vem acompanhado de mais um passo na direção da abstração, embora Hume defendesse a necessidade de fundamento metálico para a moeda.

3.3.1 Fisiocratas

A definição mercantil da moeda, como intermediário para a troca de mercadorias, que abrirá o caminho da sistematização da economia política, é indispensável para que se formule a tese no cerne da ortodoxia econômica. O Quadro Econômico de Quesnay ilustra o processo pelo qual a esfera econômica aos poucos se torna autônoma. Quesnay enfatiza a exclusiva produtividade da terra, mas traça a fronteira rigorosa entre ela e a disseminação do produto pela sociedade, que, além da *classe produtiva* dos agricultores, também é composta por uma *classe de proprietários* e uma *classe estéril*, esta última abarcando todas as profissões que não são a agricultura e, por isso, “cujas despesas são pagas pela classe produtiva e pela dos proprietários, que, por sua vez, tiram sua renda da classe produtiva”¹²⁷. Nesse modelo, o nível do produto já é central. E, uma vez realizado o aumento do produto pela atuação da classe produtiva, cuja atividade consiste em arrancar ao mundo natural o produto que será considerado imanente à esfera das trocas (ao se disseminar por meio do comércio), toda relação com o mundo natural está encerrada no discurso fisiocrata: a partir daí, o universo econômico está purificado. A tarefa de mediação ainda não está formalmente encarnada na moeda, mas cabe à própria noção de produtividade. A produtividade agrícola exerce o papel, na economia fisiocrata, que na obra de Hobbes o Leviatã exercia na política: a partir de objetos e elementos do mundo natural, constituir uma esfera social, purificada. Por isso, é significativo que a eclosão do pensamento econômico autônomo na França tenha ocorrido, como aponta Ravix (Blanc e Desmedt, 2014, p. 435), a partir de preocupações geopolíticas: o sucesso dos holandeses e ingleses, que se tornavam mais poderosos graças ao comércio global. A preocupação dos teóricos se desloca do efeito da abundância de metais para as vantagens da sociedade mercantil. É o período em que o “*laissez-nous faire*” se torna palavra de ordem.

Forbonnais é o autor que tratou de maneira mais extensa o dinheiro no período, a partir de uma tipologia das riquezas: elas podem ser naturais (oriundas da agricultura), artificiais (da indústria) ou de convenção (metais preciosos) (2014, p. 448). Há uma estrutura de círculos que partem da relação que parece mais direta com o mundo natural, seguindo então para o trabalho mais indeterminado feito na manufatura e, por fim, o dinheiro como abstração maior. Como Locke, Forbonnais entende o dinheiro como convenção, mas dotado de uma função própria que supera a definição mercantil de facilitador de trocas. Já a circulação da moeda tem um ligeiro deslocamento: existe uma circulação natural, que meramente realiza as trocas entre mercadorias, e que já contém

127 Quesnay (1983), p. 258. E, mais adiante, ao falar sobre fundos de reserva dos cultivadores: “O cultivo é inseparável de vários grandes acidentes que destroem, às vezes quase inteiramente, a colheita: a geada, o granizo, a alforra, as inundações, a mortalidade dos animais etc.” (p. 260).

aspectos da lei de Say, uma vez que não pode haver excessos de demanda ou oferta; há, porém, uma circulação composta (*idem*, p. 450), que decorre do entesouramento. Como nas demais tentativas de derivar o dinheiro do comércio, o entesouramento aparece como perturbação, que desvia o sistema das trocas do equilíbrio. Trata-se do "comércio de dinheiro entre aqueles que o têm e aqueles a quem ele falta" (*idem*, p. 451). Para recolocar o dinheiro no comércio, estes últimos oferecem um ágio. Forma-se o mercado de capitais, que Forbonnais considera perigoso, pois o desequilíbrio entre os detentores da moeda (agora titulares do direito ao juro) e os devedores é cumulativo. O dinheiro tende a escoar do comércio rumo à finança. Nesta descrição, a hierarquia do esquema operatório está visível, com a classe de produtores e trabalhadores dependendo das decisões tomadas na esfera dos financistas. Não está claro, ainda, o funcionamento da finança como esfera articuladora que define os papéis recíprocos em termos de poder e prestígio, mas está claro que o entesouramento opera como uma acumulação de potência, mesmo no sentido mecânico. Também se evidencia a relação do dinheiro com a determinação das atividades e comportamentos. Faltando dinheiro no comércio, sobretudo se esse dinheiro é escoado para outro país, as pessoas que se alimentavam com os bens comprados por esse dinheiro têm que mendigar ou buscar trabalho no exterior. Para além de mais uma referência ao tema das fronteiras e dos espaços de soberania, eis a primeira evocação do tema da subsistência, que ganhará importância com Smith e Ricardo.

É nesse período que pela primeira vez a moeda é tratada como mercadoria. A idéia é de Turgot. O percurso argumentativo começa com a afirmação de que usamos o termo "dinheiro" para falar ou daquilo com que se compram bens, ou da relação entre uma soma e a taxa de juros (*idem*, p. 462). A reprodução econômica é analisada pela interação entre a "circulação de dinheiro" e o "capital" ou "comércio de dinheiro", diz Ravix. Embora seja mero intermediário, medida comum e instrumento representativo dos valores (*idem*, p. 463), a moeda não é apenas um signo, é também uma mercadoria, no sentido de que "todas as mercadorias são em certo sentido *moeda*". Ela não pode ser puramente convencional; ouro e prata se impuseram como moeda independentemente de toda lei, graças a suas propriedades. A circulação favorece a divisão do trabalho e a acumulação de capitais, porque "a cultura da terra, as fábricas, os ramos do comércio, rodam sobre uma massa de capitais ou riquezas mobiliárias acumuladas que, tendo sido antes avançadas pelos empreendedores em cada uma dessas classes de trabalho, devem voltar todo ano com lucro constante" (vol. II, 1766). O avanço e o retorno do capital, contínuos, constituem a chamada *circulação de dinheiro*, "que anima todos os trabalhos da sociedade, que entretém o movimento da vida no corpo político, e que temos razão de comparar à circulação do sangue no corpo animal" (*idem*).

Turgot tem uma compreensão aguda daquilo que é determinante para o ciclo: o reembolso, o pagamento, e mais especificamente, a realização do lucro (p. 464). Ele pensa em períodos, alguns de expansão, outros de recolhimento, mas ordenados por uma lógica introduzida pela receita dotada

de uma particularidade: o lucro, que é antecipado, e que orienta os cálculos dos empreendedores ao investir. A partir do lucro esperado, Turgot deriva o papel do mercado como área de determinação dos preços e do valor. A riqueza diz respeito à possibilidade de realizar lucros esperados, enquanto a pobreza representa o encolhimento dos negócios quando o lucro não ocorre. Os papéis da expectativa, da determinação de um intervalo, da marcação das atividades e do tempo, aparecem em filigrana na argumentação de Turgot, assim como o caráter especulativo e agonístico de um jogo de riqueza e pobreza que depende das vicissitudes do mercado e da natureza, mas por intermédio de uma obrigação de reembolso mediada pela moeda.

O conceito de valor fornece elementos para entender essa noção no período posterior, além de sua relação com os preços e o dinheiro. O primeiro nível do valor é subjetivo, ou seja, o "grau de estima que o homem aplica aos diferentes objetos de seus desejos", ou "valor estimativo" (*idem*, p. 465). Na troca, esse valor não contém nenhum aspecto social que possa fundar uma noção comum, a equivalência. É o fundamento do "valor trocável", mas não o determina: a equivalência observada na troca enquanto tal, como escambo, é contingente. Já o "valor venal" é determinado pela oferta e a demanda, mas não apenas: Turgot insiste na importância de um "valor fundamental", definido pelo custo de produção, ao qual se soma o lucro. O primeiro é bem mais variável que o segundo. Turgot esboça um mecanismo de ajuste dos preços, fazendo o valor venal convergir para o fundamental, graças ao princípio da livre concorrência e da alocação de recursos.

Uma vez mais, a análise é transformada pela introdução do comércio de dinheiro ou capital. A aplicação de capitais pode ser ou bem um adiantamento para a agricultura, a indústria ou o comércio; ou bem o investimento em fundos da renda da terra; ou ainda o empréstimo a juros. Em todos esses casos, o dinheiro volta à circulação: Turgot dá um passo significativo na direção da moeda mercantil ao fazer do empréstimo a juros, da aplicação de capital, um comércio de dinheiro. A moeda aparece, assim, como mercadoria, sem considerações de outra ordem que não mercantis. Mas notemos que a moeda é mercadoria porque a mercadoria é moeda "em certo sentido". Aqui, Turgot está muito à frente de seu tempo: a indistinção entre moeda e mercadorias aponta para um modelo da absoluta abstração, em que a particularidade das satisfações de necessidades ou ambições de riqueza é absorvida pela utilidade abstrata e pelos preços relativos. Ao tratar a moeda como mercadoria e a mercadoria como moeda, Turgot é o primeiro a pensar a economia *pura*.

Outra inovação que ressoará no período seguinte é introduzida por Quesnay. Trata-se de pensar o poder do Estado não mais a partir do estoque de metais, mas do fluxo de receita. Para os autores até aquele ponto, o fluxo dizia respeito ao comércio privado, o estoque ao poder político. O fluxo agora assume ambos os lados da ambivalência do dinheiro. Assim, o essencial é que o dinheiro circule. Nem mesmo o Estado deve se preocupar em acumulá-lo. É por isso que Quesnay é plenamente favorável ao comércio doméstico e internacional, embora não veja no comércio, e sim

na terra, a fonte da riqueza. O que há de importante é o movimento da riqueza, não sua constatação. Em Quesnay encontramos também a formulação de uma diferença entre valores para a riqueza, já que por riqueza se pode entender tanto as "riquezas comerciáveis" quanto as "pecuniárias". Essas riquezas são complementares, e se referem a "valores usuais" e "valores venais"; ou seja, o preço. A economia trata apenas deste segundo: o valor de uso é um problema de outra esfera. A moeda, por sua vez, sendo só um "utensílio" do comércio (2014, p. 457), sua quantidade não faz diferença por si só. O dinheiro (ouro ou prata) pode ser substituído por "*assurances par écrit*", ou seja, notas de pagamento. Quesnay sintetiza os problemas levantados por seus antecessores sobre a moeda, mas lhe atribui um lugar secundário, já que à moda de Hume vê nela apenas um facilitador.

Como os antecessores, porém, Quesnay enxerga no entesouramento um empecilho para o equilíbrio, ao impedir a reabsorção de todo o produto líquido no sistema econômico. Quesnay chega a falar em "poupança estéril" (*idem*, p. 458). Assim, o Estado deve evitar um endividamento que produza rendas financeiras (hoje diríamos *rent seeking*), enquanto a especulação financeira recebe o epíteto de "tráfico de ágio". Todos esses aspectos são considerados marginais ao sistema, de modo que, se tudo estiver dentro da *ordem natural*, o comércio propriamente dito funciona na base do crédito, ou seja, papéis que representam a moeda metálica, por oposição à finança em nome dos juros meramente. Assim, os empréstimos entre comerciantes são úteis para ampliar o comércio e seus juros devem ser deixados livres. Por outro lado, há empréstimos que visam criar "rendas perpétuas" e devem ter os juros limitados. Salta aos olhos no texto de Quesnay que, em paralelo a um esforço rigoroso de pensamento autônomo do ciclo econômico, encontra-se um discurso de forte teor moral: a verdadeira renda é baseada no produto da terra, que é objetivo, ao passo que a "falsa renda" é encarada como parasitária. Assim, a injunção moral consiste em se ater aos frutos do território, ao verdadeiro trabalho, a um dinheiro sob o controle da prudência aristotélica.

As controvérsias monetárias do período pré-classico põem em ação as tensões entre os pólos do dinheiro ambivalente: acumulação e circulação, controle do estoque e controle do fluxo. A finança pode ser encarada, assim, como um modo de "administração" dessa polaridade, pela qual a acumulação se torna circulação e a circulação garante a acumulação. São as tentativas de articular essas duas extremidades que aparecem em obras como as de Aglietta e Orléan; o mesmo problema aparece na análise das crises por Marx. Ao mesmo tempo, os eixos do esquema operatório se desagregam, cada um sendo atribuído a um campo diferente do saber e do agir: a economia para a circulação, a política para o exercício do poder, e já se pode começar a vislumbrar a idéia da finança como determinação das posições recíprocas.

3.4 Primórdios da economia política

A construção do edifício conceitual da economia política passa pela afirmação de uma ética,

no sentido da orientação de comportamentos, adequada à lógica e à prática mercantil; ou seja, uma justificação ética do comportamento mercantil, da ação voltada para o ganho e para evitar perdas. Locke exerce um papel crucial na construção desse imaginário ético em que o sistema econômico deixa de estar encastrado no social, mas o texto mais citado para exemplificar a defesa dos "vícios privados em benefício público" é a *Fábula das Abelhas*, de Bernard Mandeville. Mandeville, no entanto, possui reflexões sobre a moeda que ficam de fora da argumentação central na fábula. Assim, em 1732, seus *Diálogos* contêm a afirmação da ambivalência da moeda, um "instrumento necessário à ordem, à economia, à existência da sociedade civil, mas que também pode ser qualificado como raiz de todos os males" (Desmedt, 2014, p. 528)¹²⁸. Mandeville parece fazer uma concessão aos autores moralistas de seu tempo, que, como George Berkeley, vêem no luxo uma causa da derrocada dos reinos. Mas sua fábula abre as portas para a idéia de que a concorrência engendra riqueza e bem-estar: o que gera bem-estar para toda a sociedade não pode ser contrário à moral. O dinheiro aparece como "neutro" no sentido neoclássico do termo, não influenciando no bem-estar das sociedades, já que "a fruição de todas as sociedades sempre dependerá dos frutos da terra e do trabalho das pessoas, os quais unidos são um tesouro mais real, certo e inexaurível que o ouro do Brasil ou a prata do Potosí" (Mandeville, 2017, p. 116). O valor resulta da conjunção entre gestos corporais e a prodigalidade dos territórios. O valor do ouro sobe e desce, é "alterável com os tempos", de modo que "é do trabalho do pobre, e não do alto e baixo valor atribuído ao ouro ou à prata, que vêm todos os confortos da vida" (*idem*, p. 189).

A fábula, em suas três versões (1705, 1714, 1723), é anterior aos *Diálogos*: o dinheiro continua sendo ambíguo mesmo após a afirmação ética que Mandeville opera com suas abelhas. Ele favorece a engenhosidade dos personagens individualistas, mas *ao mesmo tempo* pode ser a raiz de todos os males. Perante esse caráter ambíguo do dinheiro, é tentador afirmar que a garantia de prosperidade na injunção ética da fábula decorre do fato de serem *abelhas*, cujo espectro de potências afetivas é consideravelmente menos variado e imaginativo que o desejo humano. Há mais do que ironia nessa afirmação: a divisão do trabalho da colméia obedece a uma lógica instrumental; instrumental é também a compreensão das relações sociais que se busca constituir na teoria autônoma da economia, bem como o modo de entender o dinheiro dentro dessa teoria nascente.

As considerações de Mandeville, como as de Defoe e as de Hutcheson, ocorrem em um período particular da história econômica inglesa. O erro de cálculo de Newton¹²⁹, que faz o ouro entrar na Inglaterra e a prata fugir, é responsável pelo estabelecimento de um padrão mono-

128 Há diversas passagens em que Mandeville associa o dinheiro à raiz do mal. A mais conhecida é esta: "Money is deservedly called the root of all evil. (...) yet it is impossible to name another, that is so absolutely necessary to the Order, Oeconomy, and the very existence of civil society." (Blanc e Desmedt, 2014, p. 513)

129 Em 1717, Sir Isaac Newton presidia a "Royal Mint" (Casa da Moeda) na Inglaterra e era responsável pelo cálculo do valor dos guinéus de ouro. Ao determinar um valor baixo demais do ouro em relação à prata, na comparação com o mercado externo, o cientista provocou uma evasão da segunda e uma invasão do primeiro, o que teve como resultado a transformação do sistema bimetalico em sistema monometalico em seu país.

metálico, o germe do padrão-ouro. E também é causa de uma penúria de meios de pagamento, já que a moeda efetivamente cunhada era a de prata, o que incentiva o uso de crédito e, por extensão, de papel-moeda (*idem*, p. 540). Há também moedas "privadas" emitidas por comerciantes, às vezes com circulação limitada a um quarteirão. Nesse período, a falsificação se dissemina e, ao mesmo tempo, as letras de câmbio se tornam o meio de circulação por excelência, às vezes o único. A esse respeito, relata Desmedt (2014, p. 542):

Sem essas letras, muitas atividades baseadas no crédito de curto prazo desapareceriam. O mercado de descontos se impõe como corolário necessário a sua difusão. O da capital é o mais importante (...). Sem que correspondam *stricto sensu* à moeda, uma importante variedade de créditos, contra o Estado ou as grandes companhias comerciais, podem servir de meios de pagamento entre negociantes. A multiplicidade dos emissores confere ao sistema inglês uma liberdade crescente em relação ao metal. Certos fabricantes locais (...) podem pagar seus empregados com notas que servirão em seguida para pagar compras (...). Múltiplas interrelações entre os créditos asseguram uma certa coerência ao sistema de pagamento inglês.

Esta passagem ilustra o jogo entre centralização e disseminação dos instrumentos, típica da arquitetura da moeda, conforme teorizam Aglietta e Orléan. O sistema central é estável, mas não oferece a variedade e disponibilidade de meios de pagamento de que necessita o sistema mercantil. De cima para baixo, forma-se uma arquitetura monetária baseada em crédito. Ao mesmo tempo, o Banco da Inglaterra concentra o poder de cunhagem, até então nas mãos dos ourives ingleses, em paralelo à criação do mercado de títulos públicos, que multiplica a disponibilidade de instrumentos de crédito. O sistema se torna, assim, mais dinâmico e extensível, ao mesmo tempo em que mantém um pólo de estabilidade na figura de um banco com acesso privilegiado ao poder público.

Assim, a partir da segunda metade do século XVIII começam a aparecer as formulações explícitas da idéia da moeda como mercadoria, sobretudo vinculada à compra de trabalho, ou seja, à instauração do valor mercantil. James Steuart chega a definir a moeda como "qualquer mercadoria que, puramente, em si, não tem uso material para o homem" (1767, vol 1, p. 32). Benjamin Franklin, em 1729, afirma que a riqueza de um país não é medida por ouro e prata, mas pela *quantidade de trabalho*. "Como o comércio em geral é simplesmente uma troca de trabalho contra trabalho, é pelo trabalho que se estima mais exatamente o valor de todas as coisas" (Blanc e Desmedt, 2014, p. 570)¹³⁰. Franklin defende a moeda de papel e o crédito como formas de emancipação da sociedade mercantil, e em última instância da colônia americana, contra o poder central, que pode controlar o ouro, mas não os instrumentos monetários (2014, pp. 571-572). Grande parte da controvérsia gira em torno da definição do dinheiro como signo (unidade de conta) ou como direito a exigir um pagamento. Os metalistas ressaltam o primeiro aspecto: são autores

¹³⁰Em *Advice to a Young Tradesman, written by an Old One*, de 1748, Franklin populariza a expressão "Time is money". No entanto, parece mais apropriado, em vista do que foi analisado até este ponto, estipular que "money is time", sem no entanto cair no erro proudhoniano denunciado por Marx, que consistiria em propor uma forma de dinheiro de uso amplo que fosse a expressão formal de um tempo (de trabalho).

situados no centro do sistema, em Londres. Nas periferias, como as colônias americanas, a Irlanda de Berkeley e a Escócia de Law, ressalta-se o direito ao pagamento. A purificação do pensamento econômico possui suas tensões internas, que atravessam todo o período clássico e também o neoclássico: daí a necessidade de tratar o dinheiro como um híbrido, um mediador silenciado entre a interioridade do sistema econômico imanente e a transcendência da realidade afetiva e natural.

Com os mesmos princípios de análise do quadro de Quesnay, a Lei de Say, ao afirmar que as relações de custo e receita na produção se contrabalançam perfeitamente às de salário e renda no consumo, de modo que oferta e demanda se equilibram perfeitamente sempre, postula um sistema hermeticamente fechado e coerente, que dispensa considerações cuja origem esteja além da esfera da circulação de mercadorias. Nesse sistema, a moeda exerce um papel secundário, senão pelo fato de exercer suas funções de unidade de conta e meio de pagamento (a introdução da reserva de valor resulta em novos aspectos da problemática, que a posterior teoria quantitativa da moeda buscará solucionar por meio de sua introjeção nesse mesmo sistema). Para tanto, deve ser concebida da forma como Hume a imaginou (um óleo facilitador), ou no entendimento de Ricardo: uma mercadoria equivalente geral, intermediária entre as demais.

No período, o texto que mais direta e profundamente tratou da própria moeda é do religioso italiano Ferdinando Galiani, que publicou em 1751 o ensaio *Della Moneta*. Galiani tenta pensar a economia a partir de leis próprias e com validade universal, antecipando a autonomia do campo. O religioso propõe um primeiro esboço de teoria do valor de amplo escopo, pelo qual o valor intrínseco da moeda como metal, independente do seu uso como moeda, se impõe no longo prazo. O valor ele mesmo é diferencial, isto é, se define pelos preços aos quais as pessoas estão dispostas a trocar um bem por outro. O princípio é semelhante àquele que a revolução marginalista retomará mais de um século depois, com a diferença de que o ponto de vista de Galiani é social, não individual. A relação de opostos entre utilidade e raridade também é da lavra de Galiani, incluindo o exemplo da água e do ar, que são úteis, mas não raros.

Galiani critica expressamente a tradição, que remonta a Homero, de deplorar o amor dos humanos ao dinheiro e aos bens preciosos, que são inúteis e fontes de males (*inutile summi materiem mali*) (1955, p. 106). Ao contrário, "se são esses objetos inúteis que com grande esforço nos arrancaram da vida bestial em que nos devorávamos uns aos outros, que nos deram uma vida civilizada em que vivemos em paz e concórdia, que os filósofos, pelo rigor de sua sabedoria, não nos façam voltar agora à barbárie" (*idem*). Como os demais precursores da economia política, Galiani vê na cobiça uma possível fonte de concórdia; o dinheiro, que media esse afeto, não é o portador ou modulador de uma violência, mas o vetor de exclusão da violência e constituição de um espaço imanente de concórdia, paz social. Assim, Galiani faz do dinheiro é o ente fronteiro entre a sociedade, por meio do comércio, e a barbárie, o estado de natureza, que é transcendente. Em

Galiani, portanto, o dinheiro assume plenamente seu papel mediador, no sentido de Latour.

3.4.1 De Smith a Ricardo

Ao tratar da *épistémè* moderna em comparação com a clássica, nas seções sobre Smith e Ricardo, Foucault afirma que a diferença de Smith para seus predecessores, como Cantillon e Turgot, não está simplesmente na introdução do trabalho como origem do valor e, portanto, da economia política, mas na forma como o trabalho é apreendido. Para os fisiocratas, o trabalho podia ser medida do valor de troca porque correspondia às necessidades vitais do trabalhador e sua família. O fato de que a maior dessas necessidades é a alimentação explica a centralidade da agricultura (Foucault, 1966, p. 234). Com Smith, o trabalho se torna "unidade de medida irreduzível, intransponível e absoluta", de modo que "as riquezas ainda são elementos representativos que funcionam: mas o que representam não é mais o objeto do desejo, é o trabalho" (*idem*, p. 235).

Com Smith, portanto, voltam a convergir, embora modificadas, a operação da moeda (enquanto dinheiro) e a teoria. O trabalho é uma unidade econômica, mesmo no sentido aristotélico. O gesto a que se atribui o título de *trabalho*, produzindo modificações no mundo e organizando-o segundo categorias sociais, é um gesto técnico cuja normatividade está na relação com a *physis* e os instrumentos. Mas o gesto é trabalho quando em relação de comando, quantificado numa escala de valor. Essa escala é dada pelo salário, ou seja, a moeda. Se o trabalho é a categoria predominante no entendimento do social e da economia, a relação com o mundo natural e demais aspectos do mundo humano se faz através não do desejo ou da necessidade, mas dos *quanta* de trabalho requeridos por esses desejos e necessidades. O trabalho, tomado como atividade abstrata, é o ponto fixo pelo qual as demais realidades mudam de grandeza. Concretamente, porém, é um preço. Emerge uma relação conceitual entre a quantificação do trabalho e a imagem da moeda, que permanece implícita enquanto a moeda for tratada como mercadoria. Como vimos, é Marx quem rompe esse silêncio.

Em Smith, o silenciamento da mediação monetária da relação de trabalho conduz a dificuldades. Para Jacob Viner, o escocês trabalha com modelos distintos ao tratar de moral e de economia (*in* Wood, 1984, p. 112). Cuillerai (2001, p. 209) nota um aparente paradoxo em seu legado: a filosofia moral é fundada na simpatia, mas ele é "ao mesmo tempo reconhecido como pai de uma economia que o individualismo metodológico articula ao interesse de cada um". Cuillerai sugere que "essa tensão biográfica parece ter contaminado a disciplina, legando à posteridade uma fratura conceitual irreduzível". Com efeito, o progressivo descolamento entre os problemas da interação e do interesse é um marco característico do desenvolvimento do pensamento econômico, seja sob a forma das relações entre moral prática e prosperidade coletiva em Mandeville (vícios privados, benefícios públicos), seja no problema da coordenação do sistema produtivo. Em Smith, as duas vertentes convergem: de um lado, o peso considerável que o escocês atribui ao tema da

confiança na explicação das interações mercantis; do outro, a introdução da idéia de mão invisível.

Mas como se dá essa convergência? Não se deve perder de vista que a obra econômica de Smith parte da análise da divisão do trabalho, na medida em que ela lhe parece responsável pelo enriquecimento das sociedades européias de seu tempo, Inglaterra em particular. A célebre citação ao interesse individual do açougueiro e do padeiro se compreende no interior dessa perspectiva: o interesse individual, de algum modo, é capaz de produzir uma coordenação social dos esforços com a mesma eficácia, ou até maior, do que a simpatia ou alguma instância diretiva que opere da mesma maneira que os gerentes das fábricas, responsáveis por coordenar o trabalho. Isto ocorre, nas sociedades com plena divisão social do trabalho, na medida em que, primeiro, os trabalhadores se especializam cada vez mais, e em seguida, que o mecanismo de preço, no mercado, faça flutuar os preços em torno de um preço natural definido pelo valor, o trabalho necessário à produção do bem.

Ora, na *Teoria dos Sentimentos Morais*, Smith baseia a simpatia na relação de dois tipos de espectadores que avaliam cada ato no interior da sociedade: o "externo" e o "interno". O observador externo manifesta reações às ações do indivíduo, aprovando ou reprovando. O interno, por sua vez, tenta por um lado antecipar as reações do espectador externo e, por outro, contém sua própria autoavaliação moral. É neste ponto que se insere a questão de Cuillerai, sobre a articulação entre a moral fundada na reciprocidade dos olhares (da vigilância, pode-se dizer) e a economia fundada no individualismo. Não é uma contradição. Na sociedade, para Smith, os indivíduos buscam se tornar dignos de admiração (*praiseworthy*) e a melhora da condição econômica é um meio para tal. Daí o recurso ao interesse próprio: a simpatia não exclui o individualismo. A moeda poderia aparecer neste contexto como meio de expressão da simpatia, tanto para o espectador interno quanto para o externo. Por meio da propensão a pagar por algo, manifesta-se a aprovação ou a reprovação. Esta perspectiva faria da moeda o elemento de manifestação de afetos no campo social, a via pela qual o conjunto do eixo horizontal coordena os olhares de aprovação e rejeição. Com esse instrumento, toda a configuração social teria a mesma imagem operando como dispositivo de coesão. Para tal, seria necessário evocar um eixo vertical e uma esfera de determinação, porque um tal instrumento precisa ser instaurado, emitido, reafirmado: a ressonância de uma imagem pode sempre ser posta em dúvida, a imagem pode deixar de ressoar sem relançamento. Mas esta via permanece implícita.

Na *Riqueza das Nações*, sua reflexão distingue rigorosamente entre os conceitos de dinheiro e de capital (Tutin, 2014, p. 142). Esta distinção isola o campo econômico das problemáticas morais, de modo que as variáveis econômicas estejam fundadas em seu próprio solo, sem se contaminar com os sentimentos morais ou os problemas políticos. Os fenômenos que poderiam remeter a moeda à operação que determina posições relativas, como o entesouramento que perturba os modelos dos fisiocratas, são encaixados na categoria do capital. Tudo que remete à coordenação e ao conjunto da configuração social é considerado como dado, uma vez que remete à moral e à

política, não à economia. Considera-se que a primeira grande contribuição de Smith sobre o dinheiro consiste em pensar a troca como anterior a ele, ou seja, como escambo, mas com o mecanismo dos preços relativos. O valor da moeda é sobreposto ao estado real da economia mercantil, a tal ponto que o excesso de moeda, em vez de provocar a alta generalizada dos preços, é expelida do sistema, entesourada pelos bancos (Tutin, 2014, p. 142).

Com a abstração do trabalho, Adam Smith parece fazer convergir a operação da moeda e a teoria econômica nascente. Mas esta convergência é obtida ao custo de silenciar sobre tudo aquilo que na operação da moeda está além da troca; mesmo a finança se torna uma questão de capitais, em que a figura da moeda não precisa interferir. O campo econômico parece efetivamente isolado dos demais determinantes da configuração social. Torna-se auto-referente, imanente no sentido de Latour. Todas as fricções entre o econômico e seu meio social associado são relegadas a discussões e comentários do terceiro livro da *Riqueza das Nações*.

Se o trabalho como quantidade (abstrato, dirá Marx) absorve boa parte das operações que cabem ao esquema da moeda, torna-se possível, no ponto de transição para a *épistémè* moderna, fundar a economia política sobre um conceito de cunho econômico. O processo está completo, diz Foucault, quando Ricardo faz do trabalho não apenas um valor estrutural, ponto de convergência entre a representação das riquezas e as próprias riquezas, mas a *fonte* do valor. Ou seja, quando o valor pode ser produzido e posto em circulação, quando há *valorização*: "[o valor] não pode mais ser definido (...) a partir do sistema total das equivalências e da capacidade que as mercadorias podem ter de se representar umas às outras. O valor deixou de ser um signo, tornou-se produto" (1966, p. 266). Consolida-se a teoria em que a análise das riquezas se funda na produção, de que é derivado o comércio, esfera de circulação que, outrora, fora o campo das representações de riqueza e esfera privilegiada de investigação.

Ao se concentrar na distribuição do valor, Ricardo opera a reversão do conceito de escassez que o torna apto a ser um dos alicerces de uma teoria da produção. Em sua crítica a Malthus e Smith, Ricardo ecoa Locke ao dizer que a abundância da terra não resulta de sua generosidade, mas de sua avareza. O crescimento populacional exige mais trabalho e o cultivo de terras piores, um domínio maior da natureza, uma economia que encontra os limites da finitude humana. "A economia do século XVIII se relacionava a uma *mathesis* como ciência geral de todas as ordens possíveis; a do século XIX se referirá a uma antropologia como discurso sobre a finitude natural do homem", diz Foucault (1966, p. 269), interpretando a inserção das teorias da renda decrescente da terra e da queda tendencial da taxa de lucro: onde antes havia um quadro de referências e causalidades cruzadas, há agora um meio associado à ação do homem.

Abandonando tanto o regime das semelhanças quanto as representações, desaparece o elemento que exercera papel preeminente nos modelos anteriores: a moeda. Assim como a

produtividade decrescente da terra se manifesta no valor monetário da renda sem se assimilar a ele, o financiamento do Estado por impostos ou endividamento é indiferente no longo prazo. Os escritos de Ricardo sobre a moeda são sobretudo escritos práticos, debates públicos e uma proposta de organização do sistema financeiro em torno do ouro. Esses escritos antecedem a redação dos *Princípios de Economia Política* (1817) e se inscrevem no momento histórico que a Inglaterra atravessava no primeiro quarto do século XIX, ao fim das guerras napoleônicas. A conversibilidade da libra com o ouro foi suspensa por 24 anos (1797-1821) e sucessivas corridas bancárias abalaram o mercado londrino. No cerne, o objetivo de Ricardo e daqueles que seguiram suas teorias era demarcar definitivamente a emissão monetária do poder real (Tutin, 2014, p. 163). Para tal, Ricardo afirma a determinação dos preços por causas estritamente monetárias.

Algumas das principais contribuições de Ricardo à teoria da moeda pertencem à sua participação na controvérsia do bulionismo, que opôs aqueles que atribuíam ao excesso de emissão monetária a alta acelerada do preço do ouro em espécie (*bullion*) e aqueles que viam outras possíveis razões, como as variações na demanda de moeda e a emissão endógena pelo sistema bancário (Mollo, 1994, p. 82). Está em jogo nesse debate a fundamentação do que seria chamado mais tarde de teoria quantitativa da moeda, além de sua relação com a Lei de Say, pela qual o sistema encontra seu próprio equilíbrio. A controvérsia bulionista, seguida da controvérsia entre *banking school* e *currency school*, foi pródiga em reflexões monetárias, envolvendo autores como Henry Thornton e Thomas Tooke, entre outros, além de Ricardo.

A posição bulionista de Ricardo levou analistas posteriores a lhe atribuir uma aceitação rigorosa da teoria quantitativa; autores mais recentes (*cf.* Deleplace, 2017) nuançam o vínculo entre o economista e a teoria quantitativa. Mas sobressai o fato de que Ricardo se esforça por rejeitar a possibilidade de fundar uma variável econômica em causas exteriores à economia. O valor da moeda é definido como inversamente proporcional ao preço do ouro, opondo-se aos anti-bulionistas que citavam causas como as más colheitas, o bloqueio continental de Napoleão e os gastos das guerras napoleônicas. Daí o apoio de Ricardo aos argumentos de Jean-Baptiste Say que viriam a ser chamados de "lei de Say": para Ricardo, Say demonstra que a demanda é limitada apenas pela produção, pois cada um é produtor com vistas ao consumo, seja de seus próprios bens, seja daqueles que pode comprar de outros. Assim, consumo e produção (onde se inclui o trabalho) são causas suficientes para todas as variáveis econômicas, de modo que todo o demais afeta o sistema somente como perturbação. É o caso das variações na quantidade de moeda e, por extensão, seu valor.

Os *Princípios* de Ricardo não contêm um capítulo sobre a origem e a natureza do dinheiro, notadamente sua origem, como encontramos antes em Smith e, mais tarde, em Marx. Uma vez que fundou em definitivo o valor no trabalho, o dinheiro se tornou secundário, questão de boa administração por parte do sistema bancário e, particularmente, o banco central. Com efeito, apenas

no capítulo 27 Ricardo trata de "Currency and Banking", relacionando o dinheiro aos metais preciosos e derivando seu valor do trabalho necessário para obter ouro e prata. Segundo Hicks (1967), as idéias monetárias de Ricardo são menos desenvolvidas que as de Thornton porque este último percebe com clareza a centralidade do sistema de crédito, enquanto Ricardo ainda se atém ao metal. Thornton coloca o capital antes do dinheiro, o que lhe permite perceber mais agudamente o sentido das disputas em torno da moeda e da finança; já os seguidores de Ricardo "sustentam que tudo estaria bem se houvesse um mecanismo capaz de fazer o dinheiro de crédito comportar-se como dinheiro metálico" (Tutin, 2014, p. 167). Ao longo do século XIX, o sistema de Ricardo é hegemônico na economia, até ser suplantado pela revolução marginalista, assentada no utilitarismo. A esperança de um dinheiro que preceda o crédito se mantém até hoje.

Para Orléan, ambas as teorias do valor, fundando-o no trabalho ou na utilidade, pressupõem uma "substância social" que efetivamente porta o valor. A hipótese substancialista "tende a 'naturalizar' as relações econômicas" (2011, p. 21). Esta naturalização é indispensável à constituição da economia como campo autônomo (Guesnerie, 2001), uma vez que a afirmação de que haja um valor nas próprias mercadorias implica uma "objetividade particular", que é "fundamentalmente distinta de sua objetividade como valores de uso, mas que se impõe aos atores do mercado de modo igualmente imperativo" (Orléan, 2011, p. 21). Segundo Orléan, essa objetividade caracteriza a economia mercantil, de modo que a relação mercantil se define como "relação aos outros mediada pela objetividade do valor" (*idem*). Pode-se ver que é uma relação purificada, uma vez que um único determinante atua na sua constituição. No entanto, esse determinante é dependente de uma forma específica de mediação: a mediação pelo valor, que, na teoria institucionalista da moeda, só pode se expressar por meio da moeda. Na ausência da moeda, subsiste a questão: como se manifesta, ao certo, a mediação do valor? Esta é a pergunta que Ricardo não formula e só ressurge no texto de Marx. Para que haja valorização, é preciso que o valor adquira uma forma social que enuncie a duração e a permanência; que tenha reconhecimento generalizado. Mas essa forma social permanece silenciada, ou antes: velada.

4. A moeda na economia: véu e ilusão

Para Latour, como vimos, o traço principal da constituição moderna é a rigorosa demarcação entre os domínios da natureza e da cultura, de modo que os fenômenos culturais se expliquem culturalmente (marca de imanência) e os naturais, naturalmente (marca de transcendência). Trata-se da purificação, cujo correlato, a mediação, é uma presença viva no trabalho epistemológico, mas permanece ausente do discurso. Latour explicita no pensamento moderno a postulação discursiva da *endogenia absoluta* dos fenômenos humanos. Se todo fenômeno humano pertence exclusivamente à esfera da cultura, sua ontogênese deve ser explicada apenas por mecanismos pertinentes à esfera da

cultura; são, portanto, imanentes. A tese de que a própria moeda é um elemento neutro das relações de troca entre agentes econômicos, isto é, entre membros de uma coletividade cultural, reflete um modo de pensamento especificamente moderno, inseparável do quadro de referências que o gerou. A neutralidade é o dispositivo pelo qual o economista atravessa a hibridez da moeda e chega à pureza do econômico, referido à utilidade, ao trabalho e às preferências, e modulado pelo *preço*.

Sendo assim, a tese da *neutralidade* da moeda sobre os efeitos de troca constituiria um esforço de *purificação* pelo qual a esfera das trocas pode ser apreendida como fenômeno isolado e autônomo e a própria troca, com vistas ao ganho, um elemento constitutivo da natureza humana. Por outro lado, o estabelecimento do discurso purificado pela neutralidade da moeda é ele mesmo um ato mediador, em que a tradução entre a esfera econômica e as demais esferas é efeito da noção de moeda, de modo que a moeda é o máximo ponto a que se pode chegar, no discurso econômico, sem passar além da constituição moderna e da concepção da esfera autônoma das trocas. Esta é uma concepção em que só opera o eixo horizontal do esquema operatório, eixo das interações de indivíduos hipostasiados. Se autores como Fisher e Böhm-Bawerk se esforçam para excluir a própria possibilidade de tratar da moeda para além desse eixo, pode-se perguntar: o que é que a "ilusão monetária" esconde? O que é que o "véu da moeda" vela realmente? Não seriam relações nada ilusórias determinadas pelos demais eixos?

4.1 Utilidade, marginalismo e o modelo walrasiano

A tese do valor-utilidade, alicerce da revolução marginalista, é a culminância do processo de purificação do pensamento econômico, porque a utilidade é um conceito que abarca manifestações de preferência com qualquer fonte, independentemente de todo conteúdo positivo pertinente à vida. O indivíduo com que se depara a teoria pode ser um mero dispositivo de demanda, perante um preço sempre relativo que age como modulador. Permitindo a análise teórica de qualquer mercado, abstraindo toda referência aos temas da economia clássica, como renda, terra, subsistência ou reprodução, a noção de utilidade completa a purificação no pensamento econômico. A filosofia utilitarista forneceu os princípios aritméticos necessários à transformação do variegado campo afetivo humano em mero cálculo de ganhos e perdas. Embora o pai do utilitarismo inglês, Jeremy Bentham, tenha dedicado uma porção pequena de sua obra a temas econômicos, seus principais seguidores foram importantes economistas, como James Mill, seu filho John Stuart Mill e Stanley Jevons. De Bentham, vale reter seu princípio de que a humanidade está sujeita a "dois mestres soberanos", o prazer e o sofrimento; e que a moralidade de um ato pode ser calculada segundo a intensidade e a extensão do prazer ou do sofrimento que causará, ponderada pela quantidade de pessoas que serão afetadas. Vale reter também o princípio do "cálculo felicífico", que tenta reunir no mesmo algoritmo toda a diversidade dos tipos de prazer e sofrimento, de modo a atingir um

valor único para determinada ação moral. Tal cálculo chega à redução da variedade afetiva, da assimetria das sensações e emoções, porque se apóia na ponderação numérica, contanto que se atribuam coeficientes a cada experiência particular, a cada reação individual. Esta operação, no entanto, permanece abstrata e teórica enquanto não houver alguma imagem concreta, socialmente reconhecida, que atinja os mesmos efeitos. Se, em termos de valor econômico, o mecanismo de preços (relativos) promove essa operação, deve-se buscar essa imagem operante. Mas ela não será encontrada nos textos dos economistas.

Assim, na *Teoria da Economia Política* de Jevons, a "mecânica do interesse individual e da utilidade" (1983, p. 23) é derivada dos princípios de prazer e sofrimento de Bentham. Esta é a base sobre a qual Jevons erige a idéia da economia como ciência da utilidade, ou seja, dos objetos segundo a capacidade de promover prazer (*idem*, p. 69). O passo seguinte é definir essa capacidade como decrescente, na medida em que um objeto se torne mais abundante. Esta idéia, desenvolvida paralelamente por Jevons, Menger e Walras, é o princípio fundamental da revolução marginalista: a função de utilidade. A taxa de variação da utilidade é o "grau final de utilidade" (*idem*, p. 77), ou seja, a utilidade marginal (termo primeiro usado por Marshall) de uma unidade acrescentada. Jevons estipula, na seqüência de Bentham, a existência de "unidades" de prazer, mas reconhece que essa unidade é arbitrária e não pode ser medida. No entanto, a tradição marginalista afirmará que essa medição é desnecessária, já que a demanda se expressa por meio da utilidade marginal e, por extensão, dos preços. Assim, a figura do preço sobressai como ponto de convergência objetivo para as avaliações subjetivas de utilidade. Na confrontação de diferentes utilidades, ou seja, da utilidade de diferentes produtos, chega-se a uma estrutura de preços que manifesta o conjunto dos potenciais de provocar prazer disseminados pelos bens, em relação com os indivíduos da sociedade.

Diferentemente do que afirma Orléan, para Jevons o valor não é substância¹³¹. Ele chega a manifestar desconforto com o termo, que considera ambíguo (*idem*, p. 92), e rejeita a existência de um valor *intrínseco*. O termo "valor" expressa meramente os termos da troca. Este ponto explicita o fato de que a teoria do valor-utilidade consiste, em boa medida, na expulsão do valor da economia. Menger, na mesma época, se esforça em afastar a teoria do valor dos fundamentos na produção, mantendo-a apenas no jogo das necessidades satisfeitas por bens. Ou seja, a noção de valor também é reduzida a um termo de uso corrente, não mais um conceito fundamental para a teoria nascente, com sua ambição científica. A teoria *subjetiva* do valor extrai a noção de valor do campo social e a transforma na mera manifestação de preferências – aquilo que, mais tarde, Samuelson designará *preferências reveladas*. A exclusão do valor é, portanto, o gesto final da purificação, que rompe a última corda que ainda vinculava a teoria econômica a determinações externas.

131Orléan sustenta sua vinculação da teoria do valor-utilidade a um substancialismo com base em autores posteriores, como Kelvin Lancaster, que nos anos 1960 propõe calcular a utilidade a partir de características físicas e químicas, como o valor nutricional.

Dentre os pais do marginalismo, Jevons é também o autor da obra que mais extensamente trata do dinheiro, com a mesma lógica mecânica de seu pensamento em geral: *Money and the Mechanism of Exchange*, de 1875. É de Jevons o célebre exemplo da cantora paga por um concerto com porcos, perus, galinhas, cocos e outros gêneros alimentícios. A expressão "dupla coincidência de desejos" também é da lavra de Jevons. No entanto, a conexão entre a expressão monetária das relações de utilidade no conjunto da economia e o mecanismo monetário figura como contingente: a moeda apenas se soma à lógica da utilidade já estabelecida previamente. É apenas o vetor para a quantificação das relações de preferência, de modo que, pode-se dizer, opera o cálculo benthamita sem ter, para isso, uma essência ou uma operatividade própria. Como ocorre com a maior parte dos economistas desde então, as preocupações de Jevons ao tratar de dinheiro dizem respeito mais especificamente ao setor bancário e ao financiamento da produção.

Para Smithin (1994, pp. 13-14), como para Hellwig, a principal explicação para a ausência do dinheiro como elemento central da moderna teoria econômica é sua raiz *walrasiana*. Laidler (1988) também lança a culpa das dificuldades de reintroduzir a moeda em Walras. O modelo do equilíbrio geral walrasiano, cuja expressão mais conhecida é a afirmação de que o equilíbrio em $n-1$ mercados implica a existência de equilíbrio também no n -ésimo mercado¹³², põe em ação um sistema de trocas em que a moeda está efetivamente excluída e os preços designam proporções entre bens. A coordenação, porém, não é tão suave como pode parecer à primeira vista, já que envolve um processo de descoberta dos preços relativos, o "*tâtonnement*" (tatear), e pressupõe que as transações ocorram sempre ao preço de equilíbrio – mais especificamente, as transações só ocorrem uma vez que o preço de equilíbrio tenha sido definido. Jaffé (1983) reconstitui a teoria do *tâtonnement* a partir do esforço de Walras para fazer coincidir o processo empírico de descoberta de preços com seu modelo de equilíbrio geral por meio da competição perfeita.

Para Jaffé, Walras não consegue fazer essa demonstração pelo lado empírico. Para tal, seria necessário aceitar a existência de transações feitas a preços fora do equilíbrio, o que desarranjaria a série de equações. O modelo de equilíbrio geral necessita então abstrair o processo cronológico da descoberta de preços, o que faz desse processo algo que precede a troca, interação concretamente econômica. Daí o recurso à comparação com certos mercados locais, em que comissários gritavam preços (*crieurs*), ou a possibilidade expressa em artigos e apresentações orais (Jaffé, 1983, p. 292) de recorrer a um *calculateur*¹³³ que descubra os preços de equilíbrio antes das transações. O tempo é referido a uma esfera abstrata, um tempo lógico desconectado do devir, muito semelhante ao que se passa com a noção de "longo prazo", isto é, um tempo que transcende o humano, tempo mítico. No caso de Walras, trata-se de um tempo suspenso, extraído à concretude da interação humana.

132 Outra expressão da Lei de Walras é que com concorrência perfeita a somatória das demandas de todos os n produtos, ponderada pelo preço, é nula.

133 Para Jaffé, trata-se de uma máquina, mas o termo pode se referir também a um ser humano.

Esta dificuldade levou à invenção posterior (e apócrifa) de um personagem revelador, a figura conhecida como "leiloeiro (ou comissário) walrasiano". Esta figura heurística exerce um papel de mediação que concentra as manifestações de demanda e oferta, com suas expectativas de preços, em suas próprias mãos. O comissário walrasiano é um instrumento curioso e fascinante, porque ao mesmo tempo em que é introduzido para demonstrar a perfeição do mecanismo de concorrência, representa a imagem da absoluta centralização. O equilíbrio geral com leiloeiro walrasiano permite pensar o modo de relação no sistema econômico limitado àquela entre o indivíduo auto-interessado e os bens que lhe parecem úteis por qualquer motivo. De fato, *qualquer motivo* é válido para Walras, em sua definição da utilidade, que exclui considerações sobre a natureza da utilidade: "[q]ue uma substância seja procurada por um médico para curar um enfermo, ou por um assassino para envenenar sua família, é uma questão muito importante sob outros pontos de vista, mas completamente desprezível sob o nosso" (Walras, 1982, pp. 45-46). As relações a outrem são excluídas (Orléan, 2011, p. 59), o que permite pensar a economia como satisfação do consumo, desprovida de significação social, incluindo as questões de prestígio e diferenciais de posição (que podem ser reintroduzidas apenas como expressão de valores de uso precificados). No entanto, o comissário, os gritadores e a calculadora são também figuras da mediação. Se a única interação de fato econômica a entrar no modelo é a troca, esses dispositivos, tanto os humanos quanto o mecânico, são mediadores com outras esferas da existência social. Na ausência da imagem mediadora da moeda, coloca-se em seu lugar algum outro dispositivo, que pode mesmo ser um pequeno "soberano do mercado", o comissário. E também pode ser um maquinário mais complexo, uma espécie de algoritmo que entrega pronta a coordenação. A mediação, porém, permanece.

Quando Laidler (1988) critica teorias mais recentes que buscam aprofundar a eliminação do dinheiro pela afirmação de tecnologias contábeis capazes de produzir *ipso facto* um sistema de preços relativos sem mediação, não é casual que ele seja conduzido pela própria argumentação a apresentar o dinheiro como o fenômeno real que ocupa o lugar da ficção ideal do comissário que descobre preços relativos. Na falta desse agente soberano, a temporalidade das transações se torna estocástica, o que envolve a necessidade de poupar mercadorias para transações posteriores, ou seja, a preços melhores, o que, por sua vez, conduz à noção de dinheiro como reserva de valor (1988, p. 696). Com efeito, Walras deriva sua noção de dinheiro da reserva de capital, ou seja, como estoque de riqueza, ao passo que para pensar as trocas lhe basta o *numerário*, a mercadoria que serve como unidade de conta. Assim, onde se poderia identificar um papel para a moeda, sem com isso romper com a purificação, o modelo walrasiano introduz formas que, na terminologia de Latour, são *híbridas*. No texto de Walras, recorre-se à suspensão do tempo: onde o devir causaria desequilíbrios pela manifestação concreta dos desejos, exclui-se a possibilidade de tais manifestações, isto é, da interação como um todo, deixando a cargo de corretores ou do calculador, humano ou mecânico, a

responsabilidade de absorver a carga cronológica e entregar o formato dos preços, inteiramente purificado, para que ocorram as trocas em equilíbrio. Na posteridade, surge uma personagem ainda mais enigmática para exercer o papel de mediador: o comissário. Onde se procura articular a coordenação interna do sistema, surge um indivíduo dotado de consciência, vontade e soberania.

Neste ponto, convergem as teses do institucionalismo monetário e a problemática latouriana da purificação. Tanto o conceito de soberania quanto o de confiança ética, para os institucionalistas, remetem à faculdade do dinheiro de vincular a comunidade ao que a transcende. Neste sentido, a função comercial do dinheiro, e mesmo sua operação como capital, são exercidas como contrapartida para sua função política, seu caráter de mantenedor da agregação social. A purificação da esfera econômica representa a excisão do vínculo político e social, a rejeição do contato com a transcendência em relação à troca direta. Resta ainda a questão da mediação, que a concepção instrumental (Orléan, 2016) recusa atribuir à moeda. Daí o recurso a figuras como o leiloeiro, o numerário, as dotações (Edgeworth), as preferências reveladas. Para Orléan (2011, p. 62), mesmo esta exclusão da moeda só é possível porque a definição da utilidade é estritamente individual. Não há rivalidade, os comportamentos de cada um não são influenciados pelos demais, a inveja e o prestígio estão excluídos. Esta característica é inseparável do caráter estático da análise, seja pela recusa a pensar o tempo, seja por pensá-lo como meramente intertemporal, duplamente estático, sem reconhecer a temporalidade como devir. Trata-se de um pressuposto de *moderação* atribuído ao agente econômico (*idem*), mas também é uma decorrência lógica de um modo de pensar baseado no equilíbrio, em que todos os agentes terminam o processo satisfeitos com o que lhes coube – ou seja, cada ciclo se esgota plenamente. É porque a esfera do comércio está purificada que o devir pode ser completamente excluído, deixando protagonistas que "permanecem frios e imperturbáveis em todas as circunstâncias, desprovidos de afetos afora seu interesse pelos bens úteis" (*idem*, p. 63).

Sistematizado por Alfred Marshall, o modelo walrasiano serviu de base ao desenvolvimento da microeconomia, sendo enriquecido por noções como as dotações iniciais de Edgeworth, a eficiência de Pareto¹³⁴ e as preferências reveladas. A noção de preferência revelada, desenvolvida por Paul Samuelson em 1938, visava na origem contornar o fato de que calcular funções de utilidade não é possível, como Jevons afirmara. A preferência, ela mesma, não precisa se vincular a realidade alguma que não seja o comportamento do consumidor enquanto consumidor, ou seja, enquanto agente econômico. Mais adiante, o modelo recebeu sua formalização definitiva no teorema de Arrow-Debreu, que se tornou a principal referência para os modelos de equilíbrio geral, estando também na base dos posteriores modelos dinâmicos (DSGE).

Orléan chama a atenção também para a necessidade de que a função de utilidade seja definida como convexa, ou seja, que a utilidade marginal dos bens seja decrescente (2011, p. 64). A

134 Vilfredo Pareto foi discípulo e sucessor de Walras em Lausanne.

convexidade exclui a existência de comportamentos neuróticos ou monomaniacos (*idem*, p. 65), do tipo "quanto mais tenho, mais quero", que tenderiam a impedir a chegada a um equilíbrio uma vez que se levasse em conta a existência de múltiplos consumidores. Bens com retornos crescentes de adoção, notadamente aqueles em que os aumentos de demanda retro-alimentam a própria demanda, ou bens em que se verifica a "path dependency"¹³⁵ não entram nesse modelo (*idem*, p. 85). Também se exclui a possibilidade de que um bem seja adquirido com a finalidade de acumulação com vistas ao prestígio, o "consumo conspícuo" de Veblen. Mais importante, está excluída a possibilidade de um bem cuja existência se justifique especificamente pela possibilidade de trazer prestígio com sua acumulação, ou seja, o entesouramento. O dinheiro, então, não tem lugar no modelo se houver algum motivo para possuí-lo que não a aquisição de outros bens. Como diz Laidler (1988), as tentativas de reinserir o dinheiro no modelo de equilíbrio geral são interessantes mais por aquilo que suas falhas revelam do que pelos eventuais êxitos.

Somando-se a neutralidade da moeda, as expectativas intertemporais, a racionalidade dos agentes econômicos, chega-se à noção dos mercados eficientes, capazes de atingir o maior nível de produto de acordo com a disponibilidade dos fatores. A eficiência dos mercados é corolário da purificação da esfera econômica e reflete a idéia de uma forma de perfeição medida *apenas* pelo nível de produto. Ou seja, por um agenciamento das capacidades de satisfazer a utilidade de agentes econômicos na medida em que possa ser expressa pela propensão a realizar uma troca aceitando um determinado nível de preços. "Uma vez que o mercado é (...) o mecanismo de regulação econômica por excelência, nada mais importante do que respeitar suas regras, impedindo que interferências consideradas espúrias, como as ações discricionárias do Estado, venham a interferir", diz Mollo (2004, p. 330). Sem a purificação, esse quadro de referências não teria poder significativo e a noção de mercados eficientes não poderia ser enunciada.

Tampouco se pode negligenciar o caráter normativo da teoria purificada dos mercados. O agente econômico racional é um horizonte para a prática humana em que os indivíduos e grupos *devem* se espelhar para poder sobreviver e prosperar na moderna economia de mercado. Os modelos econométricos se baseiam nas escolhas feitas pelos agentes de acordo com a restrição orçamentária a que estão sujeitos, de modo que o orçamento se torna um universo de ações possíveis, cujos componentes (cada preferência individual por cestos de bens) são aritmeticamente determinados pela capacidade de pagar – em outras palavras, pelo acesso à moeda, entendida como meramente instrumental. A racionalidade econômica só pode se verificar empiricamente, portanto, no agregado, embora seja um postulado individualista: é na tomada de decisões do conjunto dos orçamentos que o equilíbrio é atingido. Comportamentos desviantes são atribuídos a limitações

135A noção de "path dependence" (às vezes grafada *path dependency*) designa processos dinâmicos em que um conhecimento ou estado anterior determina as decisões ou eventos posteriores. É de se notar que é o único conceito usado em economia que reconhece um caráter transdutivo para eventos que se prolongam no tempo.

externas dessa racionalidade ou insuficiência de informação. Na prática, porém, o economista pode tentar corrigir esses desvios, com educação financeira, legislação e a monetização de domínios da realidade que não se prestam por si mesmos à lógica do mercado. O sucesso popular da série de livros de Steven Levitt e Stephen J. Dubner em torno da noção de "freakonomics" é um indicativo do papel da vertente conhecida como "microeconomia aplicada" na produção de aproximações tão perfeitas quanto possível de agentes econômicos puros. O meio para tanto é, naturalmente, o mecanismo de preços. Onde for possível incluir alguma forma de precificação, é possível induzir o surgimento, mesmo que parcial, de um comportamento que a microeconomia consideraria racional. No eixo horizontal do esquema operatório da moeda, esse é o papel do dinheiro.

5. Tentativas de reintrodução da moeda

O desconforto do equilíbrio geral, walrasiano de berço, aperfeiçoado por Arrow e Debreu, transparece na chamada "crítica de Hahn", formulada em 1981: o maior desafio para o economista teórico é que o melhor modelo (isto é, o de Arrow-Debreu) não tem lugar para o dinheiro (Hahn, 1981, p. 1). Ou seja, considerar o dinheiro como uma mercadoria implica considerar que ele tem um preço, isto é, que haja algum motivo particular para desejá-lo, para além da possibilidade de consumir outros bens; mas se há um equilíbrio geral, isto significa que todos consomem o que desejam, então o único preço possível para o dinheiro é zero. Ou o dinheiro não é mercadoria, ou é preciso reformar o modelo para que haja um lugar para o dinheiro como mercadoria, dotada de preço, e ainda assim ser possível chegar ao equilíbrio em todos os mercados. Mas a moeda não tem uma curva de demanda convexa e negativamente inclinada, o que viola um pressuposto do modelo. Don Patinkin operou a primeira tentativa de reintroduzir a moeda no modelo, fazendo das quantidades no equilíbrio uma função da oferta de moeda, além dos preços relativos. No entanto, Patinkin resolve o problema do valor de uso da moeda (seu preço superior a zero) com a introdução do fator de incerteza, semelhante ao "motivo de especulação" de Keynes, associado à resolução da falta de sincronia entre compras e vendas, ou seja, uma questão de liquidez ou capital de giro. Mas o modelo de equilíbrio geral de Arrow e Debreu exclui a incerteza, já que todos os mercados, incluindo os futuros, estão incluídos na determinação de preços pelo leiloeiro, ou, nas palavras de Hahn, "o futuro está colapsado no presente" (1981, p. 132).

Desde os anos 1950, uma série de modelos tentaram introduzir o dinheiro nos modelos de equilíbrio geral ou, simplesmente, na moldura neoclássica. Smithin (2000, p. 194) elenca os principais: a moeda na função de utilidade, o "cash in advance", as gerações sobrepostas (ou imbricadas). "No entanto, em última instância, a essência do modelo walrasiano fundado em escambo é *precisamente* que o dinheiro não é necessário nem para realizar as transações de troca, nem para iniciar a produção", diz Smithin. Para Hoover (1988), todos eles buscavam responder à

injunção de Hicks para pensar o dinheiro "na mesma análise teórica do preço que serve de padrão para outras áreas da economia" (1988, p. 150).

O monetarismo foi a iniciativa mais bem-sucedida. No entanto, David Laidler constata um paralelo "curioso" entre a "revolução keynesiana" e a "contra-revolução monetarista": ambas "foram postas em movimento por economistas convencidos da importância central do dinheiro para os processos econômicos que investigavam, e ambas acabaram levando a visões do mundo em que o dinheiro exerce um papel menor" (1988, p. 688). Laidler se refere, por um lado, ao modelo IS-LM criado por Hicks para interpretar o keynesianismo e à tese da neutralidade no longo prazo da moeda. O objetivo de Laidler no artigo é mostrar que, apesar dos esforços originais de seus criadores para escapar ao quadro walrasiano, ambas as escolas acabaram sendo absorvidas pelo campo gravitacional dos modelos de equilíbrio geral. Mas a análise walrasiana "não permite levar o dinheiro a sério; se levamos o dinheiro a sério no sentido de olhar a troca monetária como alternativa e não suplemento (...), muito da rigidez aparentemente anômala em que parece fundar-se a importância do dinheiro pode ser entendida a partir do comportamento maximizador" (*idem*).

Sobre o monetarismo, vale começar mencionando a fórmula de Friedman pela qual "o dinheiro importa". O monetarismo tem como ponto de partida a teoria quantitativa, mas abre nela uma brecha importante, ao afirmar que no curto prazo a oferta de moeda afeta o nível de preços e, portanto, a manutenção da estabilidade do crescimento dessa oferta, um exercício com claros fumos ascéticos, é um papel que pode e deve caber aos bancos centrais. Formulando no sentido inverso, esta afirmativa se traduz como dever, talvez único, da autoridade pública de manter o crescimento do estoque nominal de moeda estável¹³⁶. Portanto, o monetarismo tem o mérito de reconhecer não apenas o papel híbrido da moeda, que já aparece em filigrana na teoria quantitativa da moeda tal como a viam Cantillon, Hume e os defensores da "currency school" (Laidler, 1991), mas também seu caráter técnico, já que a oferta de moeda deve ser administrada, fazendo-se cercar por bons dados e boas teorias sobre os mecanismos diretos e indiretos de transmissão, ou seja, tanto o efeito sobre o consumo quanto sobre a taxa de juros e a lucratividade.

Os modelos de Friedman buscam demonstrar que os efeitos da variação de oferta monetária são verdadeiros no curto prazo, mas o que mantém o monetarismo firmemente atrelado à teoria quantitativa é a afirmação de que, no longo prazo, os efeitos se anulam e a moeda é, por fim, neutra. É para evitar ou minorar os ciclos de impacto da variação da oferta de moeda que a autoridade central deve se dedicar ao exercício ascético de manter o estoque nominal estável, isto é, crescendo a uma taxa razoavelmente fixa (os estudos históricos de Friedman com Anna Schwartz os levaram a estimar em cerca de 2% essa taxa). Aglietta e Orléan (2002, p. 19), no entanto, perguntam: como se define o longo prazo? É aquele em que a moeda se revela como neutra.

¹³⁶ O estoque real, por sua vez, é dependente da atividade bancária, de modo que está além do controle direto da autoridade central. Assim, o estoque nominal de moeda é exógeno ao sistema econômico, mas o real é endógeno.

Este é o ponto que deve reter a atenção. A noção de longo prazo remete à célebre afirmação de Keynes de que estaremos todos mortos no longo prazo. Para além das intenções de Keynes, esta afirmação, que figura no último capítulo da *Teoria Geral*, sugere uma função operativa importante para a noção de longo prazo em economia – ao menos a economia neoclássica. O longo prazo é um tempo lógico e se refere aos efeitos mais afastados que uma variação pode possuir. Sendo lógico, é também um período indeterminado, de modo que se refere à temporalidade que está além das relações presentes. O longo prazo, como sugere a crítica de Aglietta e Orléan, é o tempo que transcende; o tempo que remete à morte, como na fórmula de Keynes. Para empregar a terminologia do institucionalismo monetário, é o tempo da confiança ética, da soberania, das dívidas verticais.

Afirmar a neutralidade da moeda no longo prazo, portanto, resulta ser uma afirmação velada de sua soberania. Se as variações da oferta de moeda não afetam as variáveis ditas reais, ela se mantém teoricamente fora das determinações do sistema económico como um todo, mas com um modo particular de exterioridade: a exterioridade que engloba. É a garantia da estabilidade da moeda, empiricamente operada e de carácter ascético, por meio do controle do estoque (nominal), que se traduz em garantia de estabilidade do sistema económico. O descontrole da administração do estoque de moeda conduz ao descontrole do sistema como um todo.

No monetarismo, a moeda está afirmada como mediadora de modo explícito; a mediação é reconhecida como modo de manter a pureza do sistema económico, ao contrário do que ocorre na teoria quantitativa pura, com a fórmula de Irving Fisher ($MV=PY$) em que a velocidade da moeda (V) é constante. Choques reais da economia, como variações em preços-chave, são absorvidos de um modo ou de outro pela economia, que reencontra um ponto de equilíbrio. Fenômenos afetivos, como o motivo especulativo de deter moeda em Keynes, a preferência pela liquidez, os "espíritos animais", não têm lugar, se a administração central realiza corretamente seu exercício ascético.

Por outro lado, observe-se o que ocorre quando se introduz a crítica de Lucas: para Robert Lucas, a idéia de que fosse possível manter o crescimento alto por meio da tolerância com um certo nível de inflação (como expressa na curva de Philips) se ressentia de não levar em conta as expectativas dos agentes, capazes de se antecipar aos movimentos da autoridade central. Com a hipótese das expectativas racionais, a neutralidade da moeda que Friedman reservou para o longo prazo retorna ao curto, uma vez que os agentes se antecipam a variações no estoque monetário ao precificar os ativos futuros. Os únicos choques que poderiam ter efeito real na economia seriam os que pegassem os agentes desprevenidos. Mas esta perspectiva traz consigo aquilo que os modelos prefeririam deixar de fora: o aspecto agonístico, ritualístico, afetivo em suma, dos processos de tomada de forma em torno da moeda. Sem surpresas, a figura perturbadora dos atores dotados de afetividade e partícipes de um ritual em que o sentido do dinheiro se define é estrangulada tão logo nasce. O instrumento usado no estrangulamento é a categoria das expectativas racionais, que,

primeiramente, abrem aos agentes as portas do conhecimento do futuro e, com isso, permitem manter intacta a teoria quantitativa – uma vez que desaparece qualquer motivo para o entesouramento ou a detenção de moeda por ela mesma. Em seguida, as expectativas racionais permitem homogeneizar os agentes, eliminando toda espessura do campo social. Modelos dinâmicos estocásticos de equilíbrio geral (DSGE) se baseiam fortemente nessa categoria.

5.1 Heterodoxias

Para entender a necessidade de exclusão da moeda, ainda no exame do discurso econômico, passemos às doutrinas que buscam percorrer o caminho inverso, ou seja, reintroduzir a moeda na investigação econômica. A economista Maria de Lourdes Rollemberg Mollo propõe uma classificação de “graus de ortodoxia” para as teses econômicas, segundo o nível de aceitação da neutralidade da moeda¹³⁷, seja na forma da lei de Say, seja na teoria quantitativa. “É preciso que a moeda seja vista como algo não desejável por si mesma para que não haja vazamentos no fluxo circular de renda que garante a Lei de Say” (2004, p. 324), escreve Mollo, empregando um termo que explicita o fechamento do ciclo das trocas já nos primórdios da teoria. Têm papel relevante, neste caso, o entesouramento (que invalida a lei de Say em estado puro), o crédito (que produz interesse pela moeda enquanto tal) e o embate em torno da endogenia ou da exogenia da moeda, isto é, se os agentes criam moeda e a destroem livremente ou se uma autoridade considerada externa ao mercado é predominantemente responsável pela oferta de moeda dentro de um circuito de trocas (e assim a moeda é denominada *outside money*). Portanto, a tese da exogenia da oferta de moeda respeita a constituição segundo a qual a esfera das trocas econômicas é autônoma, sem vínculos originários com outras esferas da vida e sem pontos de contato particulares, para efeitos epistêmicos, com fenômenos naturais, e o afastamento da moeda é crucial para obter essa autonomia. Como vimos no caso do monetarismo, as teorias podem assumir formas intermediárias ou híbridas entre a exogenia e a endogenia absolutas.

Vale notar que a teoria da endogenia da moeda, pela qual o próprio mercado *cria* moeda à medida em que precise dela, através do sistema bancário, é considerada eminentemente heterodoxa e perturba o edifício da pureza econômica. Gerada pela interação dos atores sociais, como assinala Théret (2008), a operação da moeda implica dimensões que ultrapassam a mera troca mercantil, ou seja, possui determinantes afetivos, políticos, jurídicos, agonísticos, mesmo quando a teoria que afirma a endogenia não os explicita. A noção de endogenia não é idêntica, no entanto, à de gênese espontânea da moeda, endossada por autores como Smith e Menger. A gênese mercadológica da moeda é aquela em que se atribui a uma mercadoria o papel de moeda, que acaba recaindo no ouro

¹³⁷“Neutralidade da moeda é uma expressão curta para a proposição básica da teoria quantitativa de que apenas o nível de preços, e não o nível do produto real, é afetado pela quantidade de dinheiro que circula”, segundo Don Patinkin, *apud* Mollo, *op. cit.*

e na prata: a partir desse momento, a oferta de moeda é exógena. A tese da endogenia, ao contrário, sustenta que a oferta de moeda é produzida pelos atores do próprio sistema, com o crédito, na medida em que se financiam (daí o papel crucial dos bancos). Assim, esta tese está a contrapelo da purificação. As motivações para que agentes, notadamente as instituições financeiras, produzam moeda não sendo estritamente econômicas, o caráter mediador da moeda é ressaltado.

Qual é o vínculo entre o pensamento de uma esfera imanente de trocas e a tese da moeda neutra? Para Mollo, a moeda neutra é um sustentáculo da ortodoxia na teoria econômica. Desde a Lei de Say¹³⁸, seja através de sua descrição como “mercadoria mais vendável” em Menger ou no triunfo da teoria quantitativa, a idéia de que o instrumento monetário é neutro, ou seja, nada mais realiza senão a mediação de trocas entre mercadorias, foi central para a definição da ortodoxia em economia. Daí a expressão de Böhm-Bawerk, pela qual a moeda seria um “véu” (*Geldschleier*) a escamotear as relações *reais* da troca econômica. A expressão é retomada por Irving Fisher, que lhe acrescenta a noção de “ilusão monetária” para designar a tendência das famílias e indivíduos a pensar em termos nominais, sem levar em conta a inflação. Uma consequência dessa concepção é o esvaziamento da pertinência social, psíquica, política, simbólica, mesmo mística da moeda, estudada sob o prisma das relações econômicas. Tal é a eficácia de um trabalho de purificação que isola a relação das trocas e absorve a ontogênese de qualquer fenômeno que lhe seja relacionado.

Ao invocar a proliferação de teorias econômicas e monetárias heterodoxas, como o keynesianismo e o marxismo, Mollo explicita o desconforto de vertentes de pesquisadores na área econômica com sua própria constituição, a par com suas tentativas de contornar esse desconforto fazendo adaptações, no interior do campo ortodoxo: noções como rigidez de preços, expectativas adaptativas e neutralidade a longo prazo seriam formas de contornar ruídos na constituição moderna da economia causados pelo problema da moeda. O postulado da racionalidade dos agentes também se coloca em interação direta com a problemática da moeda. O agente, dotado de sua curva de utilidade e mobilizado por suas preferências, deve agir de modo a maximizar a alocação de valores, isto é, bens, e assim “os que aceitam a Lei de Say precisam rejeitar que o entesouramento seja racional. Com isso, o fluxo circular da renda não se rompe e a moeda não provoca problemas no funcionamento econômico”, afirma Mollo (2004, p. 324). A esfera econômica se mantém coesa na medida em que cabe à moeda circular entre os agentes e escudá-los daquilo que pertença ao não-econômico, então “a moeda é neutra e é a neutralidade da moeda que impede que ela afete de forma danosa o equilíbrio garantido pela Lei de Say” (*idem*, p. 325). Mesmo quando o tempo é inserido na

¹³⁸ Formulada por Jean-Baptiste Say em 1803, na obra *Traité d'Économie Politique*. Segundo essa lei, que inaugura formalmente a tese do mercado que encontra seu próprio equilíbrio, ou seja, sem a necessidade de uma intervenção estatal, o mesmo processo de produção que cria os produtos cria também a demanda através dos mercados. Vulgarmente, a Lei é expressa na fórmula segundo a qual “a oferta cria sua própria demanda”, mas o sentido dessa frase deve ser apreendido no conjunto dos mercados de uma economia, de tal maneira que toda moeda presente em uma economia circula constantemente e é neutra em relação aos bens transacionados. Cf. Mollo (2004).

equação de equilíbrio, a ortodoxia monetária necessita igualar o poupado ao emprestado (e investido), obtendo assim um sistema em que o entesouramento não aparece.

A introdução do tempo como variável de acomodação dos preços também é determinante para a neutralidade, cujo cerne está na afirmação de que a quantidade de dinheiro que circula pode apenas afetar o nível de preços, não o produto real. O preço é o ponto de contato entre a economia como esfera autônoma e o instrumento de mediação, a moeda, com outros fatores, como disputas políticas, descobertas de jazidas, guerras e catástrofes, períodos de descontrole fiscal. As diferentes concepções da neutralidade, diz Mollo, dizem respeito ao prazo em que ela se verifica no modelo, ao grau da neutralidade e a suas razões, de modo que o economista ortodoxo pode afirmar que todo estímulo provocado por expansão monetária é temporário e revertido. Para Friedman, Patinkin e Lucas, o agente é capaz de operar, em projeções, o cálculo da quantidade real de moeda, do verdadeiro estado dos fatores reais de produção, em comparação com as variações da oferta de moeda. Na formulação de Lucas, pai da teoria das expectativas racionais, o agente econômico é concebido como um indivíduo que realiza a cisão entre o econômico enquanto esfera purificada e todo o demais. O nível de preços é o meio de que esse agente dispõe para tal, de modo que o espaçamento entre a moeda e o preço é seu espaço de ação por excelência.

Sobre a heterodoxia, Mollo escreve que:

“a ideia de moeda não neutra, para os heterodoxos, relaciona-se com o papel que concebem para a moeda e o crédito (...). Enquanto para os ortodoxos a moeda é um véu e a concessão de crédito é uma transferência de fundos poupados para financiar o investimento, (...) para os heterodoxos, (...) a moeda é fundamental na conexão ou coordenação da economia e o crédito rompe a restrição orçamentária e tem um papel ativo, potencializando a produção” (*idem*, p. 332).

A coordenação da economia, conforme citada por Mollo, não é harmônica, “implicando conflitos, instabilidades e crises”. Por isso, a heterodoxia é um problema para a teoria econômica, como partícipe da constituição moderna, ao colocar em foco o processo de mediação pelo qual a esfera das trocas e da produção é purificada. Neste ponto, o problema da não neutralidade da moeda é o vetor pelo qual se reintroduz a hibridez no pensamento econômico, o que implica um passo para além da constituição moderna, ou seja, o risco de ser obrigado a introduzir no pensamento sobre troca, financiamento e produção questões pertinentes a outras esferas. Essas impurezas podem ser de ordem afetiva (a incerteza, que o keynesianismo explora como categoria central para a economia como um todo, resultando na preferência pela liquidez e passando pela frequentemente citada expressão dos “espíritos animais”), política (como a luta pela distribuição de renda) ou outra.

A evolução do pensamento monetário de John Hicks ilustra o papel da moeda endógena na construção de uma economia heterodoxa. Em 1967, o economista argumentava que as economias com setor bancário e financeiro mais desenvolvido tendem a desenvolver instrumentos monetários cada vez mais endógenos, por meio do crédito. Em *A Market Theory of Money*, livro póstumo, o

papel do crédito como fundador da moeda é estendido para qualquer economia. Hicks passa, portanto, de uma concepção clássica da moeda-mercadoria, que se desenvolve produzindo derivações na figura de ativos financeiros, eles mesmos operando como moeda na economia, para uma teoria efetivamente creditícia da moeda. Nesse movimento, ele parte do pressuposto de que, para funcionar de fato, qualquer economia, com qualquer nível de desenvolvimento, necessita de pagamentos diferidos ou antecipados. A troca ou comércio com entrega imediata, base do pensamento clássico, é a exceção, ou ao menos um caso pontual. O argumento de Hicks assume o princípio de que, a partir do momento em que um negócio é contratado, ou seja, que um contrato é assinado, surgem duas dívidas, uma denominada em dinheiro, a outra em bens. As funções do dinheiro, como meio de pagamento (ou seja, de cancelamento da dívida monetária) e como unidade de conta (ou *padrão* de pagamento) derivam da inscrição contratual das dívidas.

Encontra-se nessa formulação tanto o princípio tradicional da moeda como crédito ou dívida, o célebre "IOU", quanto a abordagem mais positiva (no sentido dialético, não lógico) dessa mesma abordagem, que remete ao Nietzsche da *Genealogia da Moral*: a dívida como instância da promessa. Assim, ainda que sua intenção seja apenas a de oferecer uma explicação mais eficaz para a realidade da moeda na economia capitalista avançada, ao recuperar um conceito generalizado de moeda-crédito Hicks reintroduz a amplitude da operatividade da moeda. Afinal, uma vez que se trate de uma operação de compra e venda (ou de empréstimo), e que, portanto, se trata de uma transferência de posse (ou, introduzindo o sentido jurídico, de propriedade), a forma *atual* da promessa está determinada pelos instrumentos em que se inscreve, ou seja, o contrato propriamente dito e a moeda, mesmo que apenas como unidade de conta e padrão de cancelamento.

Descrevendo a relação dessa maneira, expõe-se aquilo que o modelo purificado da moeda-mercadoria toma como ponto de partida, a relação contratual entre indivíduos autônomos e proprietários de bens discretos. Esta relação envolve um espaçamento preenchido por incerteza, pelo compromisso e pela promessa. A decisão pela relação contratual ocorre após deliberação sobre ganhos possíveis que estão além da relação ela mesma. A própria consideração do que seja ganho é parte do problema: o ganho é determinado em termos monetários, de modo que remete não apenas ao cálculo de lucratividade, mas à posição relativa que permite obter, em termos de poder e prestígio. Mas o economista não pode se permitir chegar a esse ponto da cadeia de relações, limitando-se a expressar a relação entre a moeda e as convenções sociais ou a lei.

5.1.1 Keynesianismo

No keynesianismo do pós-guerra, pressões inflacionárias refletem a atuação de fatores não econômicos, como as disputas sociais em torno da renda disponível, consagradas na expressão "conflito distributivo". Custos e choques externos, crises políticas, quebras de safra e desastres

naturais, são levados em conta na investigação de fenômenos inflacionários. O resultado, nos termos de Mollo, é que "a moeda é garantia contra a incerteza que permeia a economia por ser o ativo mais líquido, e nesse sentido influencia decisões importantes dos agentes econômicos", e a razão para isso explicita o caráter fronteiro do pensamento econômico heterodoxo, no que diz respeito à purificação da esfera econômica. "É a moeda que articula no tempo tais decisões e resultados, num contexto de tempo histórico, diferentemente do tempo lógico dos ortodoxos" (p. 336). Porém, mesmo para o heterodoxo keynesiano a moeda exerce um papel de modulação com o universo não econômico. A incerteza na tomada de decisões é objeto de contratos monetários com os quais os agentes se esforçam por obter garantias e segurança. A expectativa, o temor do futuro, o universo das possibilidades pertinentes ao não econômico são introduzidos na esfera econômica pelo dispositivo modulador, a moeda. Na heterodoxia keynesiana, o papel modulador da moeda é, portanto, reforçado, mas não inteiramente descolado da purificação da esfera econômica.

A mediação não-dita da constituição moderna latouriana aparece, portanto, em filigrana no pensamento keynesiano, forjado no período financeiramente turbulento do entre-guerras, antes mesmo da crise dos anos 1930¹³⁹. Em 1933, Keynes publica um artigo em que se ressentia da falta de uma "teoria monetária da produção" (Keynes, 1933), o que se distingue da teoria da economia real em que a moeda é meramente introduzida, que ele denomina uma "economia real de troca". Numa economia monetária, o dinheiro seria um dos fatores que explicam as vicissitudes da produção. Keynes busca introduzir na teoria o fato de que a produção visa ganhos de natureza monetária.

Há dois elementos nessa reintrodução do dinheiro como finalidade da produção que devemos reter. O primeiro é a associação entre o dinheiro e a incerteza, ou seja, ao futuro; Keynes critica a teoria clássica por ignorar o desconhecimento do futuro, apesar de a economia se desenrolar "indo de um passado irrevogável para um futuro incerto" (Davidson, 2007). O segundo é que o dinheiro se apresenta no sistema econômico sempre de um modo inseparável dos contratos. Com efeito, Keynes (1930) abre o *Tratado Sobre a Moeda* afirmando que o dinheiro *nasce* junto com os contratos. Vemos como Keynes reintroduz a questão do dinheiro como um instrumento que agencia intenções, ou seja, afetos, e que reinsere a dimensão de desejo no corpo teórico que dele quis purificar-se. Keynes se refere ao dinheiro enquanto reserva de valor como "barômetro" da incerteza: a moeda é explicitamente comparada a um *instrumento*, suscitando a possibilidade de que *ela mesma* seja considerada instrumento, mediadora.

Para chegar a sua economia monetária, Keynes coloca o dinheiro na posição de motivador para o processo produtivo, de um modo que vai além do mero fomento ou incentivo à produção. Se a produção ocorre visando o dinheiro, então as disputas em torno do dinheiro, notadamente no

139 Cf. Eichengreen (2000).

mercado financeiro, determinam os volumes e os compromissos envolvidos na produção. Se o dinheiro é retido com fins especulativos, então a própria demanda, que diretamente determina decisões de investimento, figura como função dos rituais agonísticos em torno do dinheiro. Keynes põe a finança no centro das determinações econômicas, algo que muitos de seus seguidores, satisfeitos com modelos como o IS/LM, deixarão de lado.

Vale observar, no entanto, que mesmo Keynes não leva às últimas consequências suas teses sobre o dinheiro, quando chega à escrita da *Teoria Geral*. A moeda mediadora, agenciadora de afetos e instrumento diante da incerteza tem seu papel bastante reduzido no capítulo 17 dessa obra, onde o aspecto perturbador da moeda se concentra em seu prêmio de liquidez, enquanto ativo, que é sempre superior aos custos de manutenção. Como observa Paulani (1991, p. 94):

Se, nos rascunhos, Keynes põe a finalidade da produção de riqueza real no lugar correto e percebe a importância do dinheiro e a insuficiência da teoria ortodoxa, na *Teoria Geral*, essa especificidade do capitalismo (...) quase desaparece, porque aí a finalidade da produção de riqueza real não mais está colocada no ponto de partida: a existência do dinheiro enquanto tal é que toma o seu lugar.

Com efeito, a *Teoria Geral* carrega uma linguagem mais técnica do que os artigos anteriores, de modo que a questão se desloca da natureza efetivamente monetária da produção (por meio do contrato e, portanto, do compromisso) para as relações de causa e efeito implicadas na variação da demanda, do produto e da liquidez. Neste contexto, a contribuição mais relevante do ponto de vista desta investigação é deixar de pensar a velocidade da moeda como fixa. Ao contrário do que se encontra na teoria quantitativa, em Keynes a incerteza e a preferência pela liquidez, sobretudo em momentos de crise, fazem com que a moeda circule com velocidades diferentes, a ponto de ser represada em tempos de maior incerteza e nas recessões. Este é um ponto sensível, primeiramente, porque inverte a ordem de causalidade habitual da teoria econômica, colocando a relação com a moeda (ativo líquido) como anterior e determinante para a taxa de juros e para a eficiência marginal do capital. Com a moeda represada em tempos de incerteza e recessão, a demanda agregada reprimida inibe o investimento e afeta o nível de emprego e o produto.

Há, no entanto, um segundo aspecto em que a variação da velocidade e o represamento da moeda ressoam com a problemática desta investigação. Que o dinheiro seja represado em tempos de maior incerteza graças a seu caráter líquido manifesta a ambivalência da moeda, tal como teorizada pelo institucionalismo monetário – ou, nos termos de Marx, a contradição de seu conceito. Está sugerida portanto na noção de preferência pela liquidez a idéia de que o dinheiro, em diferentes circunstâncias, exerce ao mesmo tempo o papel de objeto que circula, passa de mão em mão, no jogo dos compromissos e das promessas, e o papel de bem inalienável. Evidentemente, o dinheiro é sempre alienável, e facilmente, mas que seja preferível alienar-se de tudo para manter o acesso rápido ao dinheiro, sua posse efetiva, é revelador do modo como opera a moeda *enquanto dinheiro*. Aquele que detém moeda (líquida) em tempos de crise, sobretudo se há deflação envolvida, assume

uma posição vantajosa, porque corre um risco menor de insolvência e, com isso, não se vê forçado a abrir mão de outros ativos. Aquele que precisa obter dinheiro imediatamente pode se ver obrigado a abrir mãos de ativos perfeitamente rentáveis. Nos momentos de crise, o teor agonístico do sistema econômico mais desenvolvido se explicita, não só por meio de sua dimensão concorrencial, como em Marx, mas também como uma seqüência de gestos que operam a tomada de forma das posições relativas de poder e prestígio.

Com Keynes, é possível observar a operação da moeda em sua forma hierarquizada, de um modo que a economia neoclássica não permite ver e escamoteia com razoável competência. O acesso a linhas de crédito é um modo possível de demarcação dos extratos participantes dos ritos de tomada de forma, por oposição aos extratos que sentem as flutuações da situação econômica em seu próprio cotidiano, isto é, por meio do desemprego, da perda de poder de compra, do endividamento para toda a vida. Pode-se reconstruir a arquitetura da moeda a partir dos argumentos de Keynes, ao passo que a economia neoclássica, inspirada nos modelos de equilíbrio geral, não deixa espaço para essa reconstrução.

Esta perspectiva ilumina de modo diferente a passagem da *Teoria Geral* em que Keynes discute a categoria de poupança, que a teoria econômica hegemônica trata como renúncia ao consumo presente em vistas de consumo futuro. Ao contrário, Keynes cita um "desejo de 'riqueza' como tal" (1937, p. 168), definindo-a como "possibilidade de consumir um artigo indeterminado em uma data indeterminada" (*idem*). A indeterminação explicita o transbordamento do mero campo econômico, uma vez que a riqueza, entendida assim, significa um poder de comandar uma tomada de forma, um gesto – como trabalho –, uma instância de produção. Aglietta e Orléan empregam o termo "riqueza" para denominar, em parte de sua obra conjunta, aquilo que é absolutamente desejável, e em torno da qual gravitam os demais instrumentos monetários e financeiros.

Por sua vez, Keynes parte desta constatação para reintroduzir a moeda no cerne das decisões de investimento (que, vale lembrar, ainda dependerão do "motivo finança", a disponibilidade pelos bancos da soma necessária). O objetivo é superar a falácia de que "o proprietário de riqueza deseja um bem de capital *por si mesmo*, quando, na realidade, o que ele realmente deseja é o seu *rendimento provável*" (*idem*). Lendo esta passagem a partir da noção de uma arquitetura da moeda em que a tomada de forma é central e o caráter agonístico de disputa de poder e prestígio é intrínseco, vê-se como Keynes intui o fato de que o dinheiro e a finança não apenas estimulam a produção, que os precede logicamente, mas que, ao contrário, a perspectiva do dinheiro determina a modalidade e a efetivação de uma produção. A produção ocorre *em vista* do rendimento, do qual a demanda efetiva é um meio necessário, mas não um fim. Por sua vez, diz Keynes, "[a] criação de riqueza nova depende inteiramente de que o seu rendimento provável alcance o nível estabelecido para a taxa corrente de juros" (*idem*). O arremate se encontra no item seguinte: Keynes sugere que

não se diga do capital que é *produtivo*, mas que "ele fornece no curso da sua existência um rendimento excedente sobre seu custo original" (*idem*, p. 169).

A tese do dinheiro como bem mais líquido, cuja taxa de juros é a referência para que a economia possa efetivamente produzir no pleno emprego, decorre dessa reflexão. A moeda se diferencia dos demais bens de capital por "um rendimento nulo, um custo de manutenção insignificante, porém um prêmio de liquidez substancial" (*idem*, p. 178). Neste ponto, não se trata de uma definição do dinheiro, mas do modo como ele se apresenta ao agente econômico em suas escolhas de alocação. No entanto, elementos definidores do esquema operatório da moeda reaparecem de supetão, sobretudo quando Keynes exercita seu domínio da linguagem:

(...) o desemprego aumenta porque as pessoas querem a Lua; os homens não podem conseguir emprego quando o objeto de seus desejos (isto é, o dinheiro) é uma coisa que não se produz e cuja demanda não pode ser facilmente contida. O único remédio consiste em persuadir o público de que Lua e queijo verde são praticamente a mesma coisa, e a fazer funcionar uma fábrica de queijo verde (isto é, um banco central) sob o controle do poder público (*idem*).

Esta passagem reconhece a analogia afetiva, operatória, entre um elemento-chave do esquema da moeda e a transcendência. O desejo da lua remete à aspiração ao que está para além do planeta e do alcance, mas cuja presença e trajetória são garantidas. O dinheiro impresso, que pode ser multiplicado à vontade pela autoridade central (sob controle público, acrescenta o economista), funciona tanto melhor quanto mais ele se passa por *a mesma coisa* que essa imagem transcendente. O exercício ascético dos monetaristas não tem outra finalidade senão essa: fazer passar o dinheiro por algo tão fixo, distante e confiável quanto a Lua do padrão-ouro. O preço, naturalmente, é que os ritos de articulação determinem formas extremadas de posse da riqueza, resultando em desemprego, no plano econômico – e, no plano político, os efeitos são mais difíceis de prever.

Do ponto de vista prático, Keynes se diferencia de seus pares ao reintroduzir a possibilidade e mesmo a importância da política econômica como exercício de estabilização e totalização do sistema econômico, devido à relação com a incerteza, a probabilidade e o caráter linguístico dos jogos econômicos (Schwartz, 2000). Mas o modo como Keynes supera, ao menos em parte, a purificação operada pela moeda em seu pensamento transparece em sua atividade prática, sobretudo como representante britânico na conferência de Bretton Woods. Não só Keynes previu que as consequências do retorno ao padrão-ouro (*The Economic Consequences of Mr. Churchill*, de 1925) e das reparações impostas à Alemanha (*The Economic Consequences of the Peace*, 1919) seriam *políticas*, como se esforçou por divisar um plano para o equilíbrio monetário da economia global ao fim da Segunda Guerra Mundial. Seu projeto para a câmara internacional de compensação (ICU, *International Clearing Union*), apoiada na moeda global denominada "bancor", visava prover tecnicamente um equilíbrio ao sistema financeiro mundial que faria desse sistema algo parecido

com o eixo horizontal do esquema da moeda¹⁴⁰.

Lamentavelmente, tomar o eixo horizontal como toda a realidade da operação da moeda é um equívoco, tornado claro pela participação do representante dos Estados Unidos, Harry Dexter White (Steil, 2013). White estava encarregado de formular um sistema econômico e financeiro global que fosse adequado à realidade concreta do poder geopolítico acumulado pelos Estados Unidos ao fim do conflito, para além do poder econômico daquele que era o grande credor, o grande exportador e a grande potência industrial e tecnológica, sem par, que emergia no período. Assim nasceu o sistema de Bretton-Woods, desequilibrado do ponto de vista técnico de Keynes, mas eficaz como exercício de controle geopolítico sobre o eixo horizontal das trocas. Harry Dexter White encarna o terceiro eixo, a esfera das tomadas de forma, cruel e estético, justificando seu exercício de força e energia pela remissão constante às possibilidades verticais da estabilidade do sistema econômico (por meio da finança) e da *pax americana*. Como aponta Varoufakis (2011), o sistema que se montou a partir de Bretton Woods (que Varoufakis denomina "plano global") garantia que o ciclo da produção e da finança mantivesse a relação de dependência em relação à potência dominante, pelo menos até a crise do fim dos anos 1960. O eixo horizontal, ele mesmo, teve de se subordinar, como sói acontecer, à lógica sistêmica instituída pelas mãos de White.

Conclusão

Com a preeminência do esquema monetário, construída paulatinamente na era moderna, ao mesmo tempo em que a moeda perdia espaço na teoria econômica, seu efetivo e concreto esquema operatório se tornava dominante. A história dessa dominância é a história da emergência do trabalho abstrato – uma vez que o compromisso envolvido na relação de trabalho é um compromisso monetário –, da sociedade de consumo – uma vez que a satisfação das necessidades é subsumida ao imperativo do crescimento –, e da atividade criativa como produção, com seu correlato, o produzido como mercadoria – na medida em que seu valor de uso passa a ser trampolim para a realização do valor no mercado. Tudo isso sob a égide da norma de reembolso estabelecida na esfera da finança, onde se determinam as relações de prestígio e poder, a confiança nos ativos privados, a extensão dos financiamentos.

Neste sentido, cabe um olhar um pouco mais detido sobre a noção da neutralidade da moeda, irmã gêmea da analogia instrumental. Os campeões da moeda neutra, de Hume a Lucas, são todos autores que pensam o exercício das potências (econômicas) humanas como independentes da imagem que lhes dê forma, ou seja, como uma economia real com aquela forma, aquele gestual, precisos e determinados. De Law a Keynes, os opositores da moeda neutra são aqueles que pensam em estados de penúria e funcionamento incompleto da economia: direcionamento (emprego) apenas

¹⁴⁰ A respeito da conferência de Bretton Woods, cf. Van Dormael, 1978. Para uma visão mais ampla, incluindo a participação de países periféricos, cf. Scott-Smith e Rofo (eds.), 2017.

parcial das potências. Por esse ângulo, falta *dar forma*, mas como trabalho, produção e consumo, aos potenciais de ação, aos esquematismos corporais e coletivos. Esses autores se colocam sob a mesma égide do esquema operatório: é preciso poder determinar as atividades na lógica de operação da moeda, como produção, consumo, trabalho. Considerando a moeda neutra ou não, parte-se do princípio de que é ela que informa a significação, em todo o campo social, das atividades. Por outro lado, também se pode afirmar que mesmo o economista que subscreve à tese da moeda neutra aceita, mas implicitamente, que a distribuição completa das potências no território, a determinação completa das atividades, é uma realidade predeterminada, sobrecodificada por um mecanismo: o *mecanismo dos preços*, brilhantemente descrito pela microeconomia, esse sofisticado estudo da lógica e dos fenômenos *orçamentários*. A rejeição ao excesso de emissão, por este prisma, consiste em argumentar que a moeda suplementar não convocará novas energias; as energias estão todas atualizadas, todas as capacidades encontraram um modo de tomar forma, individuar-se, ressoar com o coletivo tomado como totalidade: trabalhar, produzir, consumir. A moeda emitida a mais implicaria um compromisso, uma promessa, a que o campo heterogêneo e amorfo das capacidades não seria capaz de responder. Daí os desequilíbrios, as crises, as distorções no sistema.

A abordagem econômica da moeda, ao menos a hegemônica, tende a reduzir o conceito de moeda ao de meio circulante (daí as noções de M_1 , M_2 etc.). Pode-se então perguntar: o que é que circula? Ora, como vimos, são possibilidades para a atividade, a ação, determinada segundo o esquema operatório. São significações, categorias de grupo, que ressoam com os corpos no coletivo. Assim, a imagem que circula, em cada etapa de sua circulação, remete a uma imagem de fixidez, ou seja, no eixo horizontal da circulação da moeda – comercial, salarial, consumidora – manifesta-se em cada ponto o eixo vertical: daí a noção presente em Simmel, da moeda como reivindicação sobre a totalidade (enunciada) do social: pontualmente, a operação da moeda carrega uma afirmação de totalidade. Esta é a principal falha na compreensão tradicional da moeda: a ausência de remissão entre a horizontalidade da circulação e a verticalidade das significações.

A esta falha se soma o esquecimento do processo pelo qual esses eixos tomam corpo, preenchendo-se com categorias. Essas categorias, afinal, são a forma da arquitetura monetária; determinam os gestos e determinam também um aspecto de personalidade que é a significação do indivíduo no social – o corpo social do indivíduo, nos termos de Simondon. Tudo isso são sociações: a profissão, o nível de renda etc., a ponto de pesquisas empíricas quantitativas estratificarem as populações pelo nível de renda, independentemente dos comportamentos implicados pelo pertencimento a tal ou tal classe social – daí a denominação de "nova classe média" para a "Classe C", um estrato definido segundo uma banda de renda familiar.

Acontece que a circulação promove a satisfação de necessidades, como dirá a teoria econômica, mas também atualiza, preenche de vibração, ressonância e desejo, toda uma estrutura de

significações pelas quais o transindividual mantém sua estrutura como social, individuando-se em cada indivíduo, como membrana de duas faces, voltada para o psíquico e o coletivo. Na determinação de emoções psíquicas, de gestos corporais e de esquemas de interação coletiva, a circulação horizontal afirma e atualiza a significação vertical, a referência ao todo, a soberania, o modo de acesso ao transcendente e à espiritualidade. Se a moeda é capaz de determinar significações e gestos, é porque ela absorve e conduz potenciais oriundos do pré-individual, transduzindo a cada vez (a cada transação, a cada contrato, a cada estatística e balanço contábil) todo esse virtual, rumo a uma atualização que lhe é característica. O tempo da moeda é o tempo dos corpos, em tensão constante com o tempo do mundo físico, ou natural. O imperativo de lucro e renda é a forma contemporânea da norma de reembolso, do compromisso que fecha e reabre o ciclo, na esfera da tomada de forma. O frio cálculo econômico se confunde com uma ética, ela mesma multiforme: do calvinismo ao "*work ethic*", da teologia da prosperidade ao empreendedorismo.

A preeminência do esquema operatório da moeda nas determinações dos modos de vida, dos comportamentos, das atividades, somada ao fato de que o esquema se tornou tão ubíquo que não nos damos conta dele, faz com que ignoremos sua presença ao avaliar, teorizar e projetar os determinantes de nossa própria vida. Tratamos as questões mais prementes do dia como se não fossem regidas por imagens de fundo, como se não se realizassem por meio de imagens da tecnicidade, como se não tivessem essas determinações formuladas em atividades rituais e periódicas de tomada de forma dos desejos. Ao formular pensamentos sobre as rotas de comércio, a financeirização, a desigualdade (abordada sem uma reflexão mais aprofundada sobre suas implicações psicossociais, tomada a partir de seu sentido de diferencial de renda, diretamente, acriticamente), acabamos expressando pensamentos sobre a arquitetura vigente do esquema operatório da moeda, mas sem perceber.

Um efeito notável da crise econômica iniciada em 2007/2008 foi a ressurreição da atenção teórica em economia com a moeda, a dívida, a política e o poder. Em diversas declarações e publicações da atual década, a intuição silenciada de que há outros eixos, além do horizontal, indispensáveis à existência e à operação da moeda, aparece em filigrana. Mario Draghi, presidente do Banco Central Europeu que comandou a expansão monetária conhecido como QE (*quantitative easing*) na zona do euro, declarou na Alemanha, em 2017, durante um encontro de economistas agraciados com o prêmio do Banco Central sueco em memória de Alfred Nobel, que a crise serviu para demonstrar que os bancos centrais são, sim, capazes de comandar e manter estável a economia, contanto que baseiem suas políticas no que dizem os pesquisadores da economia¹⁴¹. O próprio Draghi é um exemplo de como a soberania é um alicerce da moeda, no sentido que Thérét dá a essa expressão (cap. 8). O economista italiano assumiu o BCE em 2012 afirmando que a instituição faria

141 Draghi concedeu a palestra de abertura dos Lindau Nobel Meetings em Economics de 2017. Para a íntegra da palestra, cf: <http://www.mediatheque.lindau-nobel.org/videos/37270/speech-mario-draghi/meeting-2017-eco>.

o que fosse necessário (*whatever it takes*) para garantir a sobrevivência da moeda comum europeia, à época ameaçada de esfacelamento pela crise que atingia a Grécia e demais países periféricos do continente. E acrescentou: "acreditem, será o suficiente"¹⁴². Este discurso de Draghi é a quintessência da enunciação performativa: pelo simples fato de ser enunciada, instaura o que enuncia (*cf.* Lebaron 2015; Desmedt e Llorca 2017). Informados de que não seriam capazes de conduzir à quebra da zona do euro, os investidores que apostavam contra a moeda e, particularmente, contra os países periféricos (sobretudo Grécia), tiveram de recalculas suas apostas.

O episódio manifesta uma determinação de posições que em nada deve à lógica do Kula. A declaração de Draghi expõe o funcionamento da esfera articuladora. Perante as pressões da finança em escala global, o titular da instituição que encarna o sistema homogêneo da moeda, no sentido do institucionalismo monetário, afirmou sua posição de dominância e foi acatado. Lançou-se nesse momento um ciclo em que as posições relativas de prestígio estavam marcadas. Por que foi necessário passar por esse rito de afirmação do sistema, do poder, das posições relativas? Porque o eixo vertical, em que a confiança ética na unificação da Europa passa pela manutenção da moeda comum – necessariamente, no entender dos arquitetos atuais dessa unificação – precisava ser reforçado, ainda que em detrimento do eixo horizontal, em que as relações bilaterais de troca e financiamento seguiram atrofiadas ainda por um bom período. Não há garantia de que esse quadro de relações perdurará: haverá outros desafios. Ao demonstrar o peso do sistema centralizado, Draghi estava apoiado em forças que não são monetárias: o peso da política estatal alemã e a autoridade do governo de Angela Merkel para determinar a coesão da economia europeia. A mudança nas condições geopolíticas, no interior da Europa ou no planeta como um todo, podem relançar a disputa, abrindo um novo ciclo. Mas o modo como a finança e a economia serão afetados passará necessariamente pela imagem moduladora, a moeda; a partir dela, o esquema operatório da moeda poderá tomar a forma de outra arquitetura.

E no entanto, o presidente do BCE recorre à pesquisa em economia. Ora, é notório que o principal da pesquisa em economia financeira e monetária antes da crise recorria, além dos modelos dinâmicos e estocásticos de equilíbrio geral (DSGE), a conceitos como a hipótese dos mercados eficientes e a teoria do ciclo real de negócios. A hipótese do mercado eficiente faz do preço um sinal, ao sentido de Hayek, de extrema eficiência, revelando todo o conhecimento disponível a respeito de um ativo. Assim, não cabe na definição de um preço o papel de comportamentos de manada, miméticos, irracionais, nem o jogo das disputas e apostas. Orléan (2011), recuperando Keynes, demonstra o absurdo dessa hipótese por meio do caráter auto-referencial da formação de preços no mercado de capitais: trata-se, na analogia de Keynes, de um concurso em que é preciso avaliar não o valor daquele ativo diretamente, mas o valor que se espera que os demais investidores

142 *Cf.* <https://www.youtube.com/watch?v=tB2CM2ngpQg>

vão atribuir ao ativo. Já a teoria dos ciclos reais parte do princípio de que todo choque possível ao equilíbrio de uma economia é externo. Não há nada endógeno que possa provocar uma crise, nem mesmo o comportamento irresponsável de agentes financeiros.

Pressupostos como esses são precisamente aquilo que foi por água abaixo a partir da crise de 2007/2008. Um sistema monetário é capaz de colocar a si próprio em crise existencial; é necessário o gesto soberano para restabelecer algum grau de confiança, como foi o caso de 1923 na Alemanha, no "milagre Poincaré" francês e no anúncio de Draghi. Sintomático a esse respeito é o simpósio organizado por Robert Skidelsky e Nan Craig em 2015, e que resultou no livro *"Who Runs the Economy: The Role of Power in Economics"* (*Quem Dirige a Economia: o Papel do Poder na Teoria Econômica*, 2016). Os participantes do evento concluíram que "o poder é insuficientemente teorizado pela economia" (2016, p. 2). Neste capítulo, vimos o motivo e o percurso, no que se refere à moeda. Outra conclusão relevante do encontro se aproxima de argumentos levantados nesta pesquisa: "[a] disciplina supostamente neutra da economia não descreve, simplesmente, o comportamento humano, mas na verdade o molda" (*idem*). Assim, o historiador Anthony Giddens chega a dizer que a teoria econômica neoclássica está em "estado de negação do poder" e "retrata a economia como se o poder não estivesse ali" (*idem*, p. 3). No conjunto dos autores, o único que avança na direção de mostrar o papel do apagamento da moeda na constituição dessa economia que "nega o poder" é o ex-regulador financeiro britânico Adair Turner, para quem a teoria econômica não enxergou a financeirização e o papel do crédito para o consumo (*idem*, p. 12).

O simpósio de Skidelsky e Craig não é exceção ao suscitar questões importantes sem penetrar nos mecanismos afetivos e imagéticos que causam as perturbações identificadas. De fato, os eixos do esquema operatório da moeda ressurgem nas discussões quase sempre por via indireta. É assim que a ampla discussão de Piketty (2013) sobre a desigualdade histórica no capitalismo é reduzida a uma tendência do retorno sobre o capital superar a taxa de crescimento da economia ($r > g$), concentrando cada vez mais recursos nas mãos de investidores que recebem renda. Wolfgang Streeck, nos dois livros que discutem a crise do capitalismo contemporâneo (*Gekaufte Zeit*, tempo comprado, de 2013, e *Como o Capitalismo Vai Acabar*, de 2016), descreve a passagem do Estado fordista para o neoliberal em termos do conflito entre *Staatsvolk* e *Marktvolk*. Ou seja, entre a parcela da população cujo acesso a formas de poder instituído se dá por meio de pressão sobre o governo e a parcela, bem menor, que controla os mecanismos dos mercados e exerce, assim, seu poder diretamente – por meio da moeda.

Já Graeber (2011), em seu vasto estudo histórico e etnológico sobre a dívida, busca deslocar o debate público sobre o tema, tal como se instalou durante o período de crise e recessão. Para Graeber, o entendimento da dívida é impregnado de valores morais, não econômicos, sobretudo no momento em que se afirma que toda dívida deve ser paga – do ponto de vista estritamente

econômico, esta afirmação é falsa, mas verdadeira do ponto de vista moral. A relação entre dinheiro de crédito e dinheiro metálico é apresentada por Graeber como função do tipo de sociedade em que se instala, de modo que impérios fundados na agricultura tendem a adotar moedas na forma de mercadoria, ao passo que sociedades comerciais fundam seu dinheiro no crédito. Baseando-se nessa distinção (que envolve uma oscilação histórica entre os dois tipos de relação sociedade/moeda), Graeber insiste no papel do poder financeiro, geopolítico, mas sobretudo militar dos EUA na manutenção do sistema monetário global pós-Bretton Woods – aquele a que Varoufakis se refere como *minotauro*. O dólar é aceito, também, porque qualquer ameaça à estabilidade do sistema pode ser confrontada pela atuação das forças armadas americanas, em qualquer ponto do globo.

Se Graeber tiver razão, estamos diante de uma afirmação da soberania, ao estilo do institucionalismo monetário; trata-se da constatação de uma soberania que, tudo somado, não possui rivais. A rivalidade que vem se erguendo, paulatinamente, por meio do projeto chinês de projeção global, se ameaça parcialmente a soberania americana em termos comerciais e geopolíticos, não chega a ter efeito sobre seu peso militar. A confiança no sentido *ético* avançada pelos institucionalistas pode recair inteiramente sobre o dólar, símbolo de estabilidade e durabilidade que transcende a vida dos negociantes e aponta para o indeterminado, para não dizer – o eterno. Em que pese toda a disputa financeira operada por meio do dólar, sua capacidade de operar o eixo vertical persiste intocada. A questão que se coloca, porém, diz respeito à hipótese de que esse poder militar comece a se corroer, de par com a corrosão comercial, geopolítica e financeira dos EUA, instaurando a disputa de soberania sugerida no institucionalismo e silenciada na tradição econômica. Neste momento, com efeito, pode-se esperar que sobrevenha uma transformação sistêmica de monta, reconfigurando a arquitetura global do esquema operatório da moeda.

Conclusão

O contexto histórico em que se desenrolou esta investigação é o de um início de século marcado pela noção de *crise*. O impasse financeiro ocupa um lugar central nos discursos de crise, principalmente a partir de 2008. Mas é praticamente unânime que o conjunto de crises transborda as fronteiras do econômico. Como insistem Naomi Klein (2014), Saskia Sassen (2016), Wolfgang Streeck (2014), Paul Jorion (2012), Paulo Arantes (2014) e outros, os impasses financeiros estão vinculados, como causa ou não, à crise ambiental, à crise do trabalho, à ascensão de forças políticas anti-humanistas. São imagens de um estado generalizado de crise que afeta as bases da vida humana, tal como a concebemos correntemente. E não é difícil constatar que o esquema operatório da moeda, em sua atual arquitetura, é um dos eixos desse estado de crise. Afinal, trata-se de uma das dinâmicas elementares da polarização e da tomada de forma no ambiente coletivo. Lançar luz sobre esse esquema é o primeiro passo para inventar a partir dele, usá-lo como ponto de partida para reconfigurar o campo de imagens que dá forma às categorias de nosso modo de existência.

É preciso reconhecer que uma crise que afeta o ambiente natural como um todo, o planeta, a capacidade de se manter vivo na Terra como espécie (além de um sem-número de outras espécies também ameaçadas), é uma crise cósmica, na medida em que se entenda por *cosmos* a instância suprema de um *mundo*. É, portanto, uma crise que afeta a duração da humanidade não só para o futuro (sua continuidade) como para o passado: o risco de auto-destruição do humano é também o risco de destruição da memória do humano, de seus devires, de todos os rastos que constituem o que denominamos *história*. A crise afeta o eixo vertical das significações de fundo. Logo, o princípio da autenticação cosmológica de Weiner se expande para além da marcação de poder e prestígio no interior de um campo social determinado, tornando-se a autenticação existencial de toda a categoria de *humanidade*. A crise da autenticação cosmológica implicada na crise ambiental (cósmica) é a crise da autenticação da humanidade como categoria, como concretude, como existência. É a referência e o vínculo a todo passado e todo futuro que signifiquem para o humano. Por isso, todo instrumento técnico, todo objeto de culto, toda metafísica, todo esquema monetário (e jurídico, linguístico, político etc.) terá de levar em conta este problema de base: o que o esquema deverá ser capaz de autenticar é a justificação e o sustento da própria existência da humanidade. Justificar e sustentar a sobrevivência da humanidade; justificar e sustentar a história; justificar e sustentar todos os sistemas, grupos, formas, que se disseminam a partir dessa primeira autenticação. Este é o desafio perante a invenção monetária. Não é por acaso que tantas iniciativas de invenção monetária evocam a relação direta do corpo com a comunidade, o território e, mais adiante, o planeta.

Esta investigação se insere, portanto, no âmbito de um projeto de longo prazo, orientado pela problemática da articulação entre a atividade humana (determinada ou não como trabalho e produção), seus modos de existência (com a tecnicidade, as categorias de grupo, as imagens, as

significações envolvidas) e a natureza entendida como *physis*. Uma relação que não é de partida epistemológica, mas prática e técnica. É um projeto de investigação orientado pela amplitude da noção de crise que nos assombra e a urgência que ela implica; um projeto perpassado por problemas de tecnicidade, invenção, imaginação e atividade, objetivando ser atividade reflexiva, que integre no campo das imagens o caráter relacional da *physis*, aquela que atravessa os corpos humanos e aquela com que ele se relaciona exteriormente. O ponto de partida desse projeto foi a moeda, e este texto é seu primeiro fruto. Não deve ser obscuro por que a moeda é ponto de partida privilegiado: objeto misterioso, abrangente, sufocante, fascinante, ubíquo, dadivoso e tirânico. A moeda é o primeiro alvo da investigação porque impregna todo o conjunto dos problemas a serem enfrentados pelo pensamento reflexivo, mas também pelas ciências, pela política, por todo o escopo da atividade inventiva. Em cada crise do nosso conjunto crítico contemporâneo, pode-se identificar a imagem da moeda operando, com maior ou menor intensidade.

Tome-se como exemplo a crise do trabalho, expressa em noções como o "fim do emprego" (Stiegler, 2015) ou a perda de ocupações para as máquinas¹⁴³. A causa dessa destruição projetada de postos de trabalho se encontra, sobretudo, na automação do processo produtivo, mas também do fornecimento de serviços, muitos deles serviços sofisticados. O que essas projeções presumem é que o excesso de técnica, ou de tecnologia, explica e conduz a crise do trabalho, ou, melhor dizendo, crise do emprego (*cf.* Stiegler, *op. cit.*). Vimos que, para Simondon, a automação é uma tecnicidade imperfeita, porque restringe a ressonância entre a máquina, os corpos e o meio tecnogeográfico. Mas o mesmo avanço tecnológico que pode produzir uma automação restritiva, que esconde do humano a operação técnica e exclui os humanos da gênese de seu próprio modo de vida, também pode produzir objetos técnicos que expandem as possibilidades da tecnicidade humana, reforçando no gesto técnico seus aspectos mais marcadamente refletidos, de *proairesis*.

Há, porém, um imperativo que empurra a inovação tecnológica na direção do automatismo e da exclusão do humano, e este imperativo é o da norma de reembolso, na forma específica do circuito do capital, tal como aparece em Marx e é desenvolvido pelo institucionalismo monetário. O lugar central ocupado pelo esquema operatório da moeda se revela por essa orientação do devir que empurra na direção de uma maior alienação, uma maior abstração, uma maior autovalorização do capital. Em seus cadernos de 1876, Nietzsche associava a decadência da cultura europeia, rumo ao niilismo, a uma "cultura do nervosismo e da superatividade", que "se revela em particular na forma que o trabalho assume: totalmente dissociado do prazer, torna-se uma escravidão" (Wotling, 2013, p. 377). Tanto Marx quanto Smith, antes dele, haviam associado esse fenômeno ao trabalho fabril, mecanizado. Nietzsche vai além, afirmando que o indivíduo se define "antes de tudo por sua utilidade no processo do trabalho", fazendo da máquina o modelo do europeu moderno: "é próprio

¹⁴³<http://www.technologyreview.com/s/610005/every-study-we-could-find-on-what-automation-will-do-to-jobs-in-one-chart/>

dessa cultura produzir indivíduos intercambiáveis, com aspirações e carências mais que modestas, engrenagens idênticas, facilmente substituíveis" (*idem*, p. 378), redundando em esgotamento e esterilidade. Em 2013, David Graeber publicou um longo artigo na imprensa sobre *Bullshit Jobs* (cuja tradução mais fiel seria "empregos à toa"), argumentando que boa parte dos empregos criados hoje no mundo estão na área de uma administração burocratizada e desnecessária, *apenas para que as pessoas possuam, de fato, um emprego*, ou seja, para que sua atividade esteja determinada pelo imperativo do esquema da moeda. Gorz (1988) relata a transformação do conceito de trabalho no rumo de sua abstração real, a partir da compressão dos meios de vida na direção da subsistência, tornando o trabalho constante, diário, diuturno, um imperativo. Assim, "[a] racionalização econômica do trabalho não consistiu meramente em tornar atividades produtivas preexistentes mais metódicas e melhor adaptadas ao objeto", argumenta, mas foi "uma revolução, uma subversão do modo de vida, de valores, de relações sociais e com a natureza, a *invenção* de algo que nunca existira" (Gorz, 1988, p. 21). Nos termos de Jevons, incorporados ao vocabulário microeconômico, a atividade humana, na forma de trabalho, passou a ter "desutilidade".

Este é o tipo de atividade que se encontra em crise. Uma atividade determinada pela norma de reembolso, a lógica e a ética do trabalho. A partir desta constatação, emerge a questão da invenção monetária: ela aponta o caminho, para além da compensação pelo desemprego, para além da oposição entre trabalho e lazer, como se a atividade técnica não pudesse recobrir os dois lados? Este é um ponto crucial para pensar uma invenção monetária que, de fato, constitua uma arquitetura da moeda adequada à tecnologia digital que avança. Tal invenção levaria em conta os modos como são determinados, socialmente, movimentos tão elementares como o agir, o fazer, o criar. Deve-se perguntar se as determinações que tomamos como *definições* não recobrem um trabalho de exclusão e confinamento. A invenção deve buscar respostas que não reduzam o agir ao produzir, que não conduzam à determinação da criação como produtiva, para aumentar a produtividade, acelerar os mercados. Que seja, ao contrário, a concretização da capacidade imaginativa, técnica, construtiva, desejante, do humano, e não a resposta ao compromisso de um reembolso e de um crédito.

Outro ponto a levantar é o da relação entre o esquema operatório da moeda e a crise ambiental, conhecida como *antropoceno*. Neste caso, o imperativo da norma de reembolso se revela com ainda maior clareza: a continuidade da exploração de combustíveis fósseis, a expansão de minas e lavouras de soja, a profusão de bens de consumo descartáveis, o intenso tráfego aéreo e marítimo, por um lado não existem com o fim imediato de expandir o bem-estar, mas de garantir o retorno de acionistas; por outro, não podem ser desinflados com suficiente velocidade para evitar o pior, porque é necessário responder às exigências de pagamento do sistema financeiro global. John Bellamy Foster, pensador marxista, se refere a uma "fratura metabólica" (*metabolic rift*) para designar o divórcio entre a dinâmica da atividade humana e a dinâmica do ecossistema planetário.

Esta fratura é o problema concreto perante a imaginação e a invenção monetárias do século XXI.

1. Propostas colocadas

É verdade que existem, hoje, idéias e iniciativas que apontam nessa direção, ou em direções parecidas. Deve-se lançar um olhar para essas iniciativas e perguntar de que modo elas produzem desvios nas arquiteturas contemporâneas do esquema monetário. Ganhou corpo em anos recentes a proposta de renda básica universal que havia sido brevemente sugerida por figuras como Thomas Paine, Martin Luther King e Bertrand Russell. Trata-se de um pagamento periódico fixo entregue a todos os indivíduos da sociedade, independentemente da capacidade para trabalhar ou outras fontes de renda. Em 2016, a Suíça rejeitou a proposta de instituir uma renda básica incondicionada, mas nos anos seguintes a Finlândia, o Canadá e a Índia fizeram experimentos restritos com a idéia. A depender do desenho institucional que venha a ter, a renda básica universal pode ser um passo na direção de uma invenção monetária que extraia a atividade, a inventividade e a tecnicidade humana do paradigma do trabalho e da produção, do consumo e da mercadoria. Para tal, porém, é preciso que se constitua em algo mais do que compensação por pobreza extrema. Também não basta que seja uma substituta dos programas característicos do bem-estar social, fornecendo o pretexto para entregar bens públicos à exploração do mercado. Conjuguar a renda básica com a emissão de moedas complementares pode ser uma estratégia eficaz, contanto que forneça às populações a possibilidade de organizar sua atividade de um modo que seja determinado por mecanismos outros que a norma de reembolso financeira global ou o mecanismo de preços a ela submetido.

O movimento conhecido como *cultura maker* (Hatch, 2014) é um possível exemplo. Ainda que grande parte de seus aderentes esteja impregnado com a lógica competitiva e produtivista atual (o autor do livro indicado, Mark Hatch, se apresenta como CEO de uma revolucionária empresa de inovação), quando grupos e indivíduos abordam refletidamente os dispositivos técnicos de criação de objetos de uso, sua atividade deixa, em parte, de estar submetida a determinações estranhas à tecnicidade, liberando-se para trazer a primeiro plano o papel mediador da técnica, entre os corpos e o meio. A problemática da ressonância com a *physis* se torna disponível a partir desse ponto, para as resoluções, a mentalidade técnica e a criação. A normatividade técnica, na terminologia de Simondon, se ergue em confronto com a normatividade pecuniária, e pode adquirir predominância sobre ela. Em outro ambiente, a permacultura¹⁴⁴ tem se revelado uma atividade produtiva capaz de superar a produtividade da agricultura predatória de grande escala. A permacultura tem o traço distintivo de conjuguar o dinamismo e, sobretudo, a temporalidade dos processos biológicos, físicos e químicos com o dinamismo e a temporalidade dos cultivadores – que, por sua vez, estão em relação com a temporalidade e o dinamismo daqueles que adquirem seus produtos. Ora, quando

todos esses dinamismos e temporalidades estão sob o jugo da norma de reembolso da finança global, aí é que se verifica a barreira que oblitera o dinamismo biológico, posto sob o jugo do imperativo de produtividade (de curto prazo) que esgota terras, extingue ecossistemas, gera bens de consumo de menor qualidade e recorre a venenos, no esforço de atingir patamares de produtividade medidos simplesmente pelo retorno em dinheiro. Essa barreira, imposta pela arquitetura da moeda globalizada, é o maior empecilho à adoção generalizada de práticas de permacultura. Assim, a moeda, como a vivemos atualmente, nos afasta não apenas da *physis* tal como encarnada nesses processos biológicos, mas na nossa própria relação com ela. A relação introduzida pela moeda esvazia as ressonâncias da relação entre corpos e território.

Assim, a determinação da atividade como produção (regular, quantificada, centrada na mercadoria) abre o caminho a novas questões, capazes de relacionar a moeda a outros horizontes da tecnicidade. Se a crise do planeta é uma crise de crescimento (econômico) e o crescimento é medido pela produção – ou antes, pela circulação monetizada do produzido –, então o problema deve ser posto nos termos de Georgescu-Roegen (2013): a marca distintiva do crescimento é o número, marcado por meio da moeda. Mas a moeda é marca virtualmente infinita, ao contrário dos recursos com que ressoa. O ciclo da energia e da matéria é entrópico, o do dinheiro é cumulativo. Assim, pode-se questionar se idéias tais como o decrescimento planejado¹⁴⁵ podem ir adiante sem repensar o esquema operatório da moeda. Basta pensar em termos de orçamento de carbono ou taxa de carbono, ainda ancorados no esquema operatório de uma moeda que pode ser emitida e acumulada de modo indeterminado, e que circula globalmente nos circuitos financeiros? Não existe na moeda, tal como a conhecemos, uma potência de descontrole, de axiomatização nos termos de Deleuze e Guattari, de desterritorialização, que bloqueiam qualquer tentativa de controle mais sustentada?

A invenção monetária, neste contexto, deve ser uma invenção que atinja todo o esquema operatório da moeda, aproximando-se das demais grandes categorias, recuperando a dimensão de fato social total que a compartimentação das operações tende a obliterar. Nesse caso, como seria uma reforma do esquema monetário de amplo escopo? Decerto, teria de se efetuar antes de tudo pela transformação da esfera articuladora dos eixos do esquema. É aquela pela qual se determina o modo concreto como percebemos o mundo polarizado em significações, se determina o sentido e, portanto, como se concretizam o desejo e as modalidades da ação. Os demais eixos são decorrentes dessa fase, uma vez que neles se determinam o modo de percepção do transcendente (o que é que nos transcende, como, que parte temos nele?) e o cotidiano, o horizontal, o interindividual.

Boa parte das iniciativas de reforma visam eliminar ou controlar a dívida, em suas múltiplas formas, ou evitar que se multiplique descontroladamente. Mas há um desafio anterior, que diz respeito à definição de quais são as dívidas, o que é devido, em que sentido, por quem, para quem;

¹⁴⁵<http://www.resilience.org/stories/2016-04-21/limits-to-growth-policies-to-steer-the-economy-away-from-disaster/>

qual é o primeiro fundamento da dívida, aquela que se mantém em seus ciclos indefinidamente, apontando para a transcendência e o infinito; quais são as dívidas, ou seja, deveres, entre os corpos do campo social. De que maneira a dívida define modos de relação. Mais amplamente, qual é a promessa, qual é o compromisso, que estabelece o marco inicial de uma operação perene de marcações, capaz de povoar de significação a atividade humana em seus modos polifásicos de existência, de um jeito que ressoe efetivamente com as forças naturais, sem tornar inviável essa ressonância entre corpos humanos e outras estruturas e processos da *physis*.

2. Invenção monetária hoje

A invenção monetária esteve presente, mesmo que em caráter subsidiário, em todas as partes desta investigação. Como objeto da tecnicidade, todas as formas que assume a moeda, imagem da marcação, instrumento liberatório, vetor de soberania, todas as operações em que ela age como nexo de uma estrutura de significações, são frutos de um processo inventivo. Aqueles que inventam têm graus diversos de intenção inventiva e de concepção de que estão inventando, mas, como salientou Simondon, têm de inventar, porque seus fluxos de desejo, imaginação e categorias sociais encontram obstáculos e tensões. O fenômeno monetário como um todo diz respeito a uma atividade imaginativa, pela qual o campo psicossocial se configura. Diante de tensões internas, problemas enfrentados, o transindividual engendra significações; nele, esquematizam-se reciprocamente os gestos e as instituições dos grupos, sujeitos, corpos, entre si e em relação às potências do território (seu mundo) em que desenvolvem sua atividade, com que se relacionam.

A intenção inventiva em relação à moeda tem se acelerado em anos recentes. Talvez em reação à sucessão de crises econômicas e financeiras das últimas décadas, diferentes grupos sociais parecem ter se convencido de que é necessário dirigir o foco à moeda como vetor para a invenção de novos modos de viver. Perante a inovação financeira que se seguiu à desregulação dos anos 1980, a invenção monetária é uma seta que aponta para mudanças na arquitetura da moeda no capitalismo contemporâneo, e portanto para novas determinações de categorias sociais e gestos dos corpos. É a invenção em que os sujeitos, individual ou coletivamente, como grupo ou sociedade, identificam na construção de instrumentos liberatórios, moedas, paralelas ou alternativas, ou apenas usos novos para o dinheiro instituído, a possibilidade de realizar algo, obter um resultado desejado, produzir alterações na topologia de sua configuração social. A invenção monetária voluntária pode ter diferentes graus de ambição e motivação. Pode ser um modo de escapar a uma crise do dinheiro instituído (e, eventualmente, pode vir a substituí-lo); pode ser um modo de preencher uma falha ou incompletude na arquitetura monetária; pode ser um projeto para aperfeiçoar essa arquitetura ou apenas tirar vantagens da estrutura que ela possui em determinado momento. Pode também tentar ser um modo de instaurar uma nova arquitetura monetária por inteiro, de modo a ressaltar outros

centros de poder, outras hierarquias, outros modos de relação com o meio.

Mas como a invenção monetária atua sobre o esquema operatório da moeda? O esquema envolve a marcação de diferenciais de poder e prestígio, polarizando e pondo em movimento intensas cargas afetivas. Envolve a afirmação de formas reconhecidas para a transcendência; vínculos com a duração, passado distante e futuro indivisível; determina o acesso a modalidades do prestígio e do poder em seu modo de funcionamento social. Questionar a invenção monetária a partir de sua relação com o esquema operatório é preciso, se quisermos estimar a viabilidade e o alcance de uma invenção. Só conhecendo a transformação operada por tal ou tal modificação de arquiteturas monetárias é possível perguntar em que as invenções podem fazer face a problemas concretos. Como, em suma, as invenções cumprem o papel que lhes é atribuído. Ou seja, como a invenção monetária opera a resolução de incompatibilidades que convocam subjetividades humanas, algumas delas, hoje, ameaçando até a continuidade da espécie? Se admitimos que a moeda é um elemento de tecnicidade, faz a ligação entre sua imagem como fundo e totalidade por um lado, e por outro a multiplicidade das atividades no plano da subjetividade e dos corpos; e se sabemos que as determinações históricas da moeda (sobretudo enquanto dinheiro) operaram esse mesmo tipo de articulação, de relação de relações; essas questões se revelam como práticas e urgentes. Não como parâmetro para respostas instantâneas, mas como horizonte a partir do qual se pode avaliar os desenvolvimentos correntes tanto na esfera do poder instituído quanto dos esforços heterogêneos e contra-hegemônicos.

Uma questão subsidiária, mas também importante, sobre a invenção monetária apreendida assim é de que maneira, ao inventar por meio da moeda, seja inventando moedas, seja inventando meios de pagamento, ou ainda usos para as moedas, se está procedendo a uma reconfiguração dos modos de sobredeterminar a técnica pela qual os corpos (psíquicos, transindividuais) ressoam com os territórios, ou seja, seus mundos. Esta questão se impõe pelo fato de que parcela significativa das iniciativas de invenção monetária, sobretudo aquelas que se realizam por dentro e como parte dos sistemas monetário, econômico e financeiro instalados, se propõem a apenas aperfeiçoar os sistemas tal como existem, ou corrigir suas falhas. Outras iniciativas partem do pressuposto de que os próprios sistemas são indesejáveis e que a causa para essa indesejabilidade fundamental do modo como se organiza a economia, a subsistência do homem, está na arquitetura da moeda.

2.1 Tipos de invenção monetária

Uma invenção monetária que pretende reconfigurar a topologia das relações interpessoais propõe reconfigurações da significação no transindividual como um todo; é um ato, por definição, político. Mas não está claro quão transformadoras são as iniciativas de fato, se não soubermos como elas afetam o esquema operatório. Se corresponde integralmente ao esquema, então a invenção

implica as mesmas descargas afetivas, a mesma polaridade, o mesmo engendramento de simetria por meio da equivalência, a mesma referência à temporalidade transcendente, senão ao sagrado. Se, ao contrário, a invenção não corresponde ao esquema, de que maneira ela produz *modificações* no esquema? Uma limitação das invenções monetárias, hoje, está em sua referência quase exclusiva à moeda enquanto dinheiro. Têm foco quase exclusivo na criação de circuitos de trocas e finanças em que os instrumentos monetários inventados são formas modificadas do dinheiro. É preciso ainda questionar, nessas iniciativas, o que há de instrumento liberatório, o que há de paleomoeda, o que há de mobilizador de descargas afetivas, o que há de constituição de significações de grupo.

Para o sociólogo Jérôme Blanc, que realizou um trabalho exaustivo de catalogação de iniciativas monetárias paralelas à moeda central (moeda enquanto dinheiro), os diversos instrumentos monetários locais e comunitários, que vivem um processo de expansão desde fins do último século, são "momentos particulares (...) de uma tendência jamais interrompida de busca de novas formas de troca e produção" (Blanc, 2000, p. 218), ainda que mais acentuada em momentos de crise. Para além das invenções em relação ao eixo horizontal, a que Blanc se refere, a invenção que há nos usos, independentemente do objeto monetário, implica alguma reconfiguração de ritmos dos corpos e da operação das imagens, portanto da topologia dos grupos. Zelizer ressalta os usos do dinheiro para além do aspecto como dinheiro, revelando nas marcações, atribuições de sentido, a permanência da operação do eixo de determinação dos sentidos, em sua vastidão de formas.

Outra distinção que cabe ressaltar é colocada entre, por um lado, as moedas que aspiram a usos amplos (alto grau de reconhecimento), podendo constituir, assim, potenciais substitutos para as moedas nacionais; por outro, as *paramoedas*, "limitadas por princípio em seu emprego e portanto não representando perigo para as moedas nacionais"; e as que aspiram a algo maior e "poderiam substituir fortemente as moedas nacionais" (*idem*, p. 95). Esta distinção reforça a constatação de que o campo monetário, ou a arquitetura da moeda, contém tensões que não podem ser dissociadas de suas condições de operação. O campo monetário existe para transduzir um volume de afetividade e desejo sem limites, sem forma, e contém por isso a possibilidade de sua reconfiguração completa.

2.2 Território

A questão da relação com o território é central na operação da moeda, sobretudo na forma da marcação. O território, meio polarizado, povoado de sentido, é um ponto de partida privilegiado para a invenção monetária que vise escapar do circuito implicado pela moeda hegemônica e sua arquitetura. É o caso de moedas comunitárias (ou locais), círculos de troca e outros. São territórios já marcados por várias dinâmicas técnicas, da rede de cidades aos meios de transporte, de lavouras a canais. A invenção visa modificar o modo como as marcações ressoam com os corpos. É uma forma de fracionar a soberania monetária, sem comprometer a moeda central. Ainda assim, promove uma

reorientação da hierarquia na direção de um pólo mais restrito, capaz de operar como substituto de centros de poder, em maior ou menor escala. O centro emissor absorve choques e riscos como as instituições envolvidas nas disputas hierárquicas com o sistema centralizado, mas também recolhe os potenciais ganhos, seja para distribuir ou ampliar seu *status*. Do ponto de vista da produção de imagens e da categorização no transindividual, o que faz a emissão monetária local é cindir em duas partes a categoria de grupo mediada pela moeda e sua arquitetura. Formam-se dois tipos de grupo de interioridade, aquele que dirige as determinações do desejo para a amplitude maior da moeda central e aquele que as dirige para a amplitude menor do grupo local. A duplicidade dos círculos de atualização do desejo implica também uma duplicação dos ciclos; daí o interesse territorial da emissão de moedas paralelas ou sociais.

O aspecto inventivo, ao mesmo tempo político e técnico, das invenções de moedas paralelas se exprime nas crenças de que "a economia pode ser organizada em bases locais" (Blanc, 2000, p. 218), garantindo o controle sobre fluxos de renda e acelerando as trocas. Pode-se gerar riqueza localmente, mantendo-a em seguida no local, em oposição parcial ou completa a circuitos mais extensos de geração e distribuição de riquezas. Essas iniciativas visam a provocar uma dobra interna na topologia da economia hegemônica, nacional e global, favorecendo algumas formações de grupo em detrimento de outras. É a escolha, consciente e coletiva, de orientação de fluxos afetivos e gestos. Alguns casos buscam mais claramente o aperfeiçoamento de formas mercantis de interação; outras buscam "estimular o vínculo pela via da troca de bens, recusando frequentemente toda consideração monetária, a despeito da natureza monetária da organização das trocas" (*idem*, p. 251). Neste caso, o que a iniciativa ressalta é o caráter paleomonetário do instrumento liberatório.

As iniciativas territoriais de invenção monetária se dispersam numa miríade de sistemas locais de troca (LETS, da sigla em inglês *Local Exchange Trade System*), bancos populares que emitem moedas, prefeituras ou ONGs que recorrem a moedas sociais e bancos de tempo que se espalham pelo mundo. Boa parte desses exemplos incluem a emissão de moedas, tanto em papel quanto escritural (registro de débitos e créditos), ou ainda em versão digital. No conjunto, as iniciativas são denominadas "sistemas de moedas complementares" – ou CCS, da sigla em inglês (*complementary currency systems*). Os dados mais recentes sobre o número de moedas complementares no mundo datam de 2012 e foram recolhidos pelo extinto CCRC (Complementary Currency Resource Center); na época, a estimativa girava em torno de 3800 ocorrências de moedas sociais e complementares. No Brasil, são célebres os casos do Banco Palmas¹⁴⁶ (CE) e da Agência Popular Solano Trindade¹⁴⁷ (SP). Na África, moedas sociais têm sido usadas para garantir a circulação local de bens¹⁴⁸. A Europa vivenciou uma expansão de moedas complementares após a

146 <http://www.institutobancopalmas.org/>

147 <http://agenciasolanotrindade.wordpress.com/>

148 Um caso bem-sucedido é o sistema criado por Tim Jenkin na África do Sul: <http://www.community->

crise da dívida em 2011, com o surgimento ou a consolidação de exemplos como o Chiemgauer na Alemanha, o Brixton Pound no Reino Unido, o Sol-Violette na França, entre outros.

Blanc define os LETS¹⁴⁹ como uma "associação de pessoas que, graças a uma unidade de conta própria que singulariza o grupo, (...) permite a seus membros trocas em um quadro multilateral de serviços e bens (...) fora dos circuitos tradicionais de transações privadas" (*idem*, p. 237). Em muitos casos, são trocados serviços ou bens de segunda mão, mas também há casos mais profissionais, com finalidade de produzir um sistema durável de economia solidária¹⁵⁰. Em geral, os preços são definidos diretamente entre os parceiros da troca, e são contabilizados em forma de dívidas e créditos gerados no sistema central, com uma unidade de conta local, com finalidade de rejeição ao circuito comercial hegemônico. Com isso, "[a] lógica de conjunto não é bilateral, mas multilateral: os sistemas tornam multilaterais as dívidas e créditos nascidos de trocas bilaterais. É uma lógica distante da permuta, à qual esses sistemas muitas vezes são associados" (*idem*, p. 238).

Na maior parte das vezes, são sistemas inteiramente fechados, que não se comunicam com a economia da moeda hegemônica. Com isso, essas redes de solidariedade mútua e crédito local buscam formar espaços de proteção em relação aos eixos da moeda hegemônica e, por extensão, constituir-se em espaços de socialização de outra natureza. Para Blanc, esse fechamento obtém alguns importantes resultados de cunho psicossocial. Primeiramente, fortalece os vínculos locais nas comunidades, restituindo "à troca toda sua dimensão afetiva e simbólica, enquanto as trocas mercantis habituais tendem a negar a existência de um vínculo entre os parceiros da troca" (*idem*, p. 239). Novamente, encontramos a reintrodução da dimensão paleomonetária.

De modo amplo, os sistemas de troca local costumam fazer o esforço de ressaltar o valor, de cunho mais social do que econômico, do trabalho, realizado concretamente, dotado de sentido, e não apenas vendido no mercado como trabalho abstrato. A essa valorização do trabalho como gesto se soma a valorização da reciprocidade, na medida em que os sistemas implicam a disposição de habilidades pessoais para o conjunto dos participantes, em geral com estratégias de igualar valores calculando o tempo despendido. Do ponto de vista do esquema da moeda, o que esses dois esforços paralelos sugerem é que a instituição da rede de troca, empregando sistemas de crédito ou moedas com base exclusiva no tempo, promove um caminho alternativo para a determinação do sentido de gestos e atividades, em relação à operação do esquema operatório na forma hegemônica. O comportamento de *homo oeconomicus* se torna problemático ou até inviável numa rede de troca dessa natureza, exceto quando seu desenho é falho. Nesses sistemas, lembra Blanc, a maior riqueza é a disponibilidade para o outro: quem pode fornecer mais serviços recebe mais créditos. Daí a profusão de desempregados, trabalhadores precários, donas-de-casa e aposentados (*idem*, p. 262).

exchange.org/

149 O nome LETS foi cunhado pelo canadense Michael Linton em 1983.

150 Por exemplo, a associação francesa "SEL-idaire": <http://seldefrance.communityforge.net/>

Para esses grupos, a participação nas trocas é um modo de socialização e, muitas vezes, um desvio em relação à condição social a que foram relegados. Para o desempregado, pode ser uma reinserção; para a dona-de-casa, a obtenção de uma independência em relação a um marido que monopoliza a entrada de renda na família. Do ponto de vista do gesto, vemos a passagem de um estado de gesto rejeitado pela categoria (de grupo) do trabalho, para um estado de gesto reintroduzido nessa categoria, em ambiente controlado. É um modo de preencher o gesto com significação sem alterar em grande escala o sistema de subjetivação por meio dos gestos enquanto trabalho.

O caráter sistemático dessas iniciativas expressa uma relação sutil e parcial com o esquema operatório da moeda. A existência de uma organização central ou mesmo externa (como no caso de ONGs que propõem o uso de moedas a comunidades) opera como um substituto da esfera decisória, absorvendo em si todo o problema da confiança hierárquica e, ao mesmo tempo, ética. Esta característica introduz alguns problemas; o primeiro é que seu caráter social efetivo diminui na medida em que a iniciativa ganha corpo, aderentes e giro de capital. O peso de uma estrutura administrativa pode afastar os participantes da gestão quotidiana, estabelecendo uma separação informal que reproduz em certa medida a hierarquia da moeda hegemônica (Fare, 2012).

Pelo fato de preencherem lacunas deixadas pela moeda hegemônica, muitos CCS, LETS em particular, são tolerados e incentivados pelo poder público e até mesmo por corporações do mercado do qual se queria originalmente escapar. No limite, existe também a possibilidade de que passem a ser apropriados e instrumentalizados pelo Estado e o mercado. Para Blanc, administrações locais apóiam círculos de troca e sistemas de moeda local graças à sua capacidade de "reintegração social das pessoas e sustento de vidas de bairros ou comunas confrontadas à pobreza e ao desemprego" (Blanc, 2000, p. 258). Assim, bancos comunitários e moedas alternativas se tornam uma espécie de muleta para o sistema econômico, operando ali onde a moeda hegemônica produz falhas e miséria. Com isso, diz Blanc, o mundo "em vez de transformado em um gigantesco LETS, torna-se uma economia com diversas velocidades e níveis" (*idem*). Quando isso ocorre, esses LETS ficam restritos à economia informal, doméstica, da dádiva e de trocas não monetárias (*idem*). A incompletude do dinheiro que se tornou abstrato a ponto de contemplar mal a dimensão paleomonetária, dissolvendo em vez de gerando vínculos, aprofundando em vez de liberando de obrigações pontuais (horizontais), é contrabalançada por outro instrumento, subsidiário, naquele espaço limitado, de modo a contornar o acúmulo de tensões e incompatibilidades soltas.

O caso brasileiro é emblemático a esse respeito. Com 103 moedas sociais catalogadas¹⁵¹ no país, o Banco Central e a Secretaria Nacional de Economia Solidária realizaram, entre 2006 e 2014, três Conferências Nacionais de Economia Solidária em que moedas paralelas e bancos comunitários tiveram um papel de destaque. O Banco Central chegou a propor medidas de regulamentação dessas

151 Segundo a Rede Brasileira de Bancos Comunitários, <http://www.institutobancopalmas.org/rede-brasileira-de-bancos-comunitarios/>

iniciativas em 2007 e 2008 e, em 2010, cogitou-se que a Casa da Moeda poderia imprimir moedas sociais. Em 2014, a prefeitura de Maricá (RJ) criou uma moeda social, denominada *Mumbuca*, à qual se seguiu a Urem (Unidade de Referência em Educação e Meio-Ambiente), de São Gonçalo. Já o Instituto Banco Palmas, administrado desde 1998 por João Joaquim de Melo Neto no Conjunto Palmeiras (Fortaleza, Ceará), é um dos bancos comunitários mais longevos do país. O instituto fomenta outras entidades semelhantes (incluindo a iniciativa de Maricá) e mantém em dia o banco de dados da Rede Brasileira de Bancos Comunitários. Parte do sucesso e da longevidade do instituto é fruto de sua colaboração com o poder público, já que atua como correspondente bancário para o Banco do Brasil. As experiências brasileiras giram em torno da noção de inclusão social¹⁵². Assim, sua relação com o esquema operatório da moeda, tal como está organizado na arquitetura monetária hegemônica, remete a um vetor que recolhe as populações marginalizadas e permite que acessem os produtos da economia formal, por meio de sua inserção no circuito comercial horizontal, e também estabelecem uma ponte entre produtos locais, muitas vezes artesanais, e a renda em moeda nacional. Por um lado, representa a introdução de uma força que se opõe a mecanismos financeiros que reproduzem a exclusão; por outro, representa o desejo de introduzi-las na economia tal como está determinada por esse mesmo sistema. Os bancos comunitários, com suas moedas locais e sociais, expandem o campo monetário por meio de um instrumento de subsidiariedade, com uma força centrípeta que visa transformar excluídos em incluídos.

2.3 Tempo

Uma das concepções mais tradicionais de sistema alternativo de troca continua vigente no mundo atual sob a forma dos bancos de tempo. Já no século XIX, socialistas como Robert Owen no Reino Unido e Pierre-Joseph Proudhon (Fare e Ould Ahmed, 2017, p. 849) procuraram modos de neutralizar o poder de acumulação, comando e produção de desigualdade que enxergavam no dinheiro e, para tal, propuseram sistemas de troca que igualassem o tempo de trabalho de todos os trabalhadores. No caso de Owen, tratava-se de uma câmara de troca baseada no trabalho, com vistas à inclusão social; no caso de Proudhon, a proposta incluía um banco responsável por organizar o crédito universal e sem juros, contabilizado na moeda que corresponde a horas de trabalho. Desde então, bancos de tempo surgem ocasionalmente, em geral em períodos de crise financeira e penúria de moeda, como ocorre a outras instâncias de invenção monetária.

O caso emblemático dos bancos de tempo é o japonês Fureai Kippu, desdobramento de um "banco de trabalho voluntário" fundado em 1973 (Hayashi, 2012). Pessoas em idade ativa ganham créditos de tempo ao cuidar de idosos; esses créditos poderão ser descontados na velhice, recebendo cuidados de jovens. Segundo Hayashi, há 391 núcleos de Fureai Kippu no Japão, mas o número é

152 Cf. (Carvalho de França Filho, G., Scalfoni Rigo, A. e Torres Silva Junior, J., 2012)

impreciso porque não há registro central. Os responsáveis por manter os núcleos em funcionamento variam: em alguns casos são ONGs, em outros são administrações públicas locais, e ainda em outros, entidades mistas. Hayashi relata que os idosos japoneses dão preferência aos serviços prestados por meio do banco de tempo, em detrimento do iene, e estima que a razão pode estar no vínculo direto que se estabelece, ou seja, na dimensão paleomonetária. O crédito de tempo é aceito hoje (na juventude) com a esperança de ter direito aos serviços no futuro (na aposentadoria). A confiança nos créditos é, antes de tudo, a confiança (hierárquica) nas instituições que organizam seu funcionamento, para além da confiança no valor do serviço (metódica). O uso desses créditos é, também, restrito, impedindo que entrem no mesmo circuito operatório que a moeda central, operando a busca por ganhos financeiros, compromissos de reembolso, acumulação e crescimento. A determinação relacional que de fato se verifica é aquela apontada por Hayashi: a criação de vínculos pessoais, uma forma de socialização inter-geracional cujo vetor é o crédito de tempo.

Outro caso de sucesso é o americano Ithaca Hour. Fundado pelo comerciante Paul Glover em 1991, a partir da experiência fracassada de um LETS, o Ithaca Hour tem um modelo híbrido que se baseia em horas (para poder ser um banco de tempo), mas de modo flexível. A correspondência entre o valor da moeda local e o dólar é negociada caso a caso. O Ithaca Hour foi lançado com unidades correspondentes a (aproximadamente) dez dólares, valor médio da hora de trabalho na região de Ithaca (Estado de Nova York). Esse valor não é conversível na moeda nacional. Assim, os comerciantes que aceitam a moeda complementar (estimados em mais de 500 hoje) podem calcular a correspondência do dinheiro local ao nacional, mas não podem converter, criando um paralelismo com aspecto particular. Como na maior parte dos sistemas de moeda complementar, o Ithaca Hour fomenta o comércio local e, por extensão, uma forma comunitária de socialização, mas sua relação flexível com a contabilidade do dólar permite uma distribuição mais harmoniosa da confiança, entre o sistema da cidade, com sua instituição administradora, e a economia americana em geral. Assim, a relação entre o valor do dólar e o da hora de Ithaca é capaz de absorver os fluxos de desejo que se alteram na medida dos ciclos econômicos, evitando uma perda significativa de aderentes em momentos de crescimento. Uma vez que são os comerciantes efetivamente da região que aceitam a moeda, eles adquirem uma vantagem em relação às grandes redes instaladas ali. Assim, a troca mediada pelo Ithaca Hour se torna uma formadora de vínculos comunitários¹⁵³.

À primeira vista, pode-se dizer que essas iniciativas levam às últimas consequências a tradicional teoria de que o trabalho é a fonte direta do valor e o tempo gasto nesse trabalho mede suficientemente o trabalho exercido, perante outros trabalhos; assim, conceitos como o trabalho socialmente necessário são desconsiderados. Mas tal avaliação depende de atribuir aos bancos uma ambição que lhes é estranha. O banco dificilmente funda um sistema autárquico, baseado em algum

153 Glover expõe suas idéias em detalhes no site <http://www.ithacahours.com/>

princípio ou lei do valor. Os bancos de tempo que existiram até hoje e que conseguiram perdurar se baseiam no princípio de inverter os mecanismos de produção e extração de valor vigentes na economia, criando um espaço parcialmente isolado em que outros modos de socialização podem se desenvolver. Trata-se de utilizar o tempo de trabalho como categoria de grupo e como determinação desviante para as atividades. Se é possível dizer que os bancos "monetizam" o tempo, cristalizando em sinais com reconhecimento coletivo os intervalos em que serviços são prestados, é mais justo afirmar que o caráter monetário da cristalização está em determinar a atividade realizada num período. Ao gerar uma relação simétrica de horas dedicadas ao outro, na equivalência draconiana de horas, o Fureai Kippu determina previamente a existência da relação bilateral que só parcialmente pode ser interpretada como relação comercial – os tempos recíprocos dedicados aos idosos não entram no circuito econômico central, embora representem uma economia virtual de recursos. A lógica da reciprocidade, mediada pela forma voluntariamente adulterada e rigidamente controlada de instrumento monetário, proporciona uma socialização que, em outras circunstâncias, não teria lugar ou seria esvaziada de significações pela presença assoberbante da significação monetária. Neste caso, a promessa envolvida na geração do crédito é tão dilatada no tempo e tão incerta que reveste um caráter de dádiva, no sentido de que a busca do vínculo precede a reciprocidade, que por sua vez permanece abstrata, aberta, indissociável de uma generosidade socialmente mediada.

O caso do Ithaca Hour e de outros bancos de horas é diferente, na medida em que lida com relações de fato comerciais, ou seja, compra e venda de produtos e serviços no mercado. O Ithaca Hour promove uma hibridez com relação à lógica monetária que permite aos participantes modular o modo de socialização ao qual darão maior destaque a cada momento. O sistema constitui um espaço de absorção de potência econômica e social, que reage com agilidade às variações oriundas do sistema hegemônico. Ainda assim, todos os sistemas de bancos de horas envolvem a descoberta de modos de socialização que se extraem da mera relação comercial, mesmo quando uma determinada relação (uma venda ou prestação de serviço) tem como cerne a lógica de comércio. Ao remeter ao centro emissor local e à comunidade, em vez da arquitetura hegemônica, com sua esfera de determinação de posições de prestígio, os bancos de hora, com ou sem a emissão de moedas correspondentes ao tempo, determinam a afirmação do vínculo territorial e comunitário.

2.4 Reações a crises

O caso histórico recente mais representativo da invenção monetária como reação a uma crise é o argentino. A paridade entre o peso e o dólar foi encerrada traumáticamente em 2001, após uma década em que a população viveu na ilusão do poder de compra aumentado, experiência que levou à destruição não somente de muita capacidade produtiva, mas também de vínculos comunitários e territoriais. Em resposta, brotaram diversas iniciativas de reconstituição de vínculos, como a

ocupação de fábricas, e sobretudo os círculos locais de troca, comunicando-se entre si por meio de *redes* de troca e, finalmente, constituindo uma *red global de trueque* que, embora longe do auge que chegou a atingir no ponto de culminância da crise, persiste ainda hoje no país. O estudo mais completo das *redes de trueque* foi publicado em 2009 pela economista Georgina M. Gómez, sob o título *Argentina's Parallel Currency: The Economy of the Poor*. Já em 1995, no período otimista da paridade entre o peso e o dólar, surgiu no município de Bernal (região metropolitana de Buenos Aires) o primeiro clube, em que as pessoas rejeitadas pela economia formal (desempregados, donas de casa, trabalhadores precários) compensavam o empobrecimento pela criação de uma economia paralela – havia nesses clubes mais *empobrecidos* do que propriamente pobres, já que se tratava de membros da classe média atingidos pelo projeto econômico vigente no país¹⁵⁴. Gómez descreve os clubes como "redes de mercados locais em que o empreendedor falido, o médico desempregado e o professor sem vínculo se encontravam para trocar os bens e serviços que produziam. Eram uma das novas formas de gerar receita, com um elemento econômico mais forte e um componente de resistência política mais fraco do que outros esquemas alternativos" (2009, p. 3).

Nos clubes e nas redes de troca, os "créditos" e moedas paralelas não eram conversíveis com o peso ou o dólar. Isto diferencia a rede de outros sistemas de moeda complementar. O caráter reticular das redes também deve ser ressaltado: cada região possuía seu próprio clube, os clubes se articulavam em redes, produziu-se a partir delas a rede *global*, coordenadora mas sem poder de comando. Esta é uma força própria a este sistema, pois problemas que surgiam num clube particular podiam ser confinados, sem contaminar a rede como um todo: é o caso de créditos falsos, emissão irresponsável, a perda súbita de um grande número de participantes. As redes levaram ao ponto mais desenvolvido a noção da pluralidade das moedas, com vários instrumentos locais circulando a partir de um clube e sendo aceitos em outros. Estima-se que a rede global chegou a ter 2,5 milhões de participantes no auge da crise (2002). Segundo Gómez, esse número corresponde a 20% da população economicamente ativa do país. Havia clubes ativos em 22 das 24 províncias e se estima que as redes chegaram a movimentar 1 bilhão de pesos (Gómez, 2009, p. 3). Depois da crise, a participação das redes despencou, mas não desapareceu, permanecendo estável na casa de 120 mil participantes desde 2004 (*idem*, p. 6). Para Gómez, os clubes e a rede de troca representam a reação da sociedade civil contra reformas neoliberais e a reconstrução da vida social. A crise provocou uma penúria de dinheiro como meio de pagamento, cuja consequência principal é o desemprego.

154 Segundo Gómez (p. 7), "[o] entusiasmo com que a classe média empobrecida adotou as RT foi crucial para sua decolagem, porque o sistema requer condições raramente encontradas entre os pobres tradicionais (como capital inicial, habilidades, ferramentas e equipamento, capacidade empreendedora). A participação relativamente mais baixa dos grupos de menor renda pode ser explicada pelo fato de que desenvolveram outros modos de lidar com a pobreza, que já era sua condição cotidiana. Ao contrário da classe média, os pobres estruturais têm o hábito da troca não-mercadológica, devido à necessidade de ajuda mútua e a falta de recursos materiais e posses. Ademais, outras estratégias de sobrevivência, como procurar restos e itens vendáveis no lixo, trabalhar como camelô ou o emprego no serviço doméstico eram disseminadas entre os pobres estruturais e impensáveis para a classe média".

Neste caso, paradoxalmente, cessa um dos principais atributos da moeda que opera, em relação ao eixo horizontal: a determinação dos gestos dos corpos, bem como da significação de um corpo como trabalhador e dos objetos como mercadorias. O corpo determinado como desempregado é o negativo do corpo trabalhador. Mas é também um corpo cujo desejo, e com efeito todo o eixo perceptivo-ativo, se encontra aberto a significações, fluindo em busca do sentido que o dinheiro, por intermédio do trabalho, de hábito lhe dá. É um corpo que ao mesmo tempo, por um lado, sofre o enfraquecimento, a impotência de não corresponder à significação que lhe abriria normalmente interioridades de grupo (o prestígio da profissão, por exemplo), e por outro está disponível para reinventar categorias de grupo, e é capaz de fazê-lo. O aspecto mais inventivo e poderoso das redes de troca argentinas se encontra nessa produção de novos vínculos, novos grupos.

Por isso, Gómez insiste no papel criador de instituição das redes de troca. Não se trata só da reação à crise, já que houve casos semelhantes em outros países, sem produzir o mesmo fenômeno. Havia o desejo de construir novos modos de socialização no exato momento histórico em que o mercado passou a ser considerado o modo de socialização por excelência. As redes produziram uma dinâmica de categorização dos grupos e da atividade dos corpos que *rivalizava* com o esquema operatório da moeda enquanto dinheiro, ao mesmo tempo em que reforçava modalidades de troca que associamos ao eixo horizontal. Com as redes, abre-se um novo intervalo, também dotado de tensões. Como as moedas não eram conversíveis, duas conseqüências para o esquema dos eixos podem ser identificadas. A primeira é que o jogo de determinação pela finança como esfera polarizadora está ausente. A segunda é que está ausente também a modalidade esperada de afirmação da soberania e da legitimidade. A primeira conseqüência sugere uma ruptura com a hierarquia entre a esfera que determina posições e a atividade horizontal, de modo que as atividades quedam sem determinação imediata, senão a memória de serem determinadas como trabalho, produção, consumo, compra e venda. Esta moeda continua a agir, mas não há nada que impeça a introdução de outros determinantes, como o desejo de socialização ou a dádiva. Sem o compromisso com a norma de reembolso, representada pela finança da moeda hegemônica, os clubes não marcam a temporalidade com a própria moeda. A marcação do tempo que persiste é a periodicidade dos encontros. A segunda conseqüência está sujeita à primeira, mas dela se deduzem processos importantes. Sem a marcação ritual do tempo e das posições relativas de poder e prestígio, falta ao sistema a afirmação de confiança ética e soberania. A maior fonte de estabilidade está ausente. Este aspecto pode explicar a derrocada das redes após 2002, já que a confiança no funcionamento dos clubes, único modo disponível de aparência de soberania, foi erodida pelo crescimento acelerado: começaram a ocorrer episódios de emissão excessiva e disseminação de "créditos" falsos. Ao primeiro sinal de recuperação da economia, as mesmas classes médias que produziram essa nova modalidade de socialização monetizada retornaram ao sistema central e aos

pesos, muito embora esse sistema central os tivesse expulsado poucos anos antes.

3. Tecnologia

Na opinião pública mais ampla, o tema das moedas complementares ganhou volume muitos anos depois que começou seu processo mais acelerado de expansão, na década de 1990 (Blanc 2000, De Meulenaere 1998, Lietaer 2001). A chegada da invenção monetária ao público amplo se deve principalmente ao fenômeno das *criptomoedas*, em particular sua ponta-de-lança, o Bitcoin. Do ponto de vista desta investigação, o aspecto mais relevante da ascensão das criptomoedas se encontra não tanto no controverso caráter monetário¹⁵⁵, mas no modo particular como a tecnologia Blockchain põe em relação os conhecimentos técnicos, as utopias políticas e a mediação imagética do desejo. Na comunidade dos desenvolvedores de criptomoedas, espera-se dessas novas tecnologias uma transformação econômica e financeira global, destronando tanto o sistema financeiro, como sede do eixo definidor de posições relativas, quanto os Estados e bancos centrais, como emissores e vetores da referência ao eixo vertical. Seria atingida, assim, uma pureza na operação horizontal da moeda, libertando as negociações bilaterais, inter-individuais, dos grilhões políticos (estatais) que impedem a realização de potenciais humanos. Essa utopia expressa uma ambição latente desta invenção monetária. É a única, das que foram elencadas, que considera uma transformação em todos os componentes do esquema operatório, sugerindo, mesmo sem a intenção explícita, substitutos para o eixo vertical e a esfera de determinação.

O segundo motivo é a própria tecnologia. Recordemos a afirmação de Servet: historicamente as moedas sempre aplicaram as técnicas mais avançadas disponíveis para determinada população. Este é, sem dúvida, o caso das criptomoedas, fundadas no Blockchain e, mais recentemente, também em projetos semelhantes, como o Holochain¹⁵⁶. As criptomoedas, no esforço de serem efetivamente moedas e se posicionarem no exterior da arquitetura do dinheiro hegemônico, partem de um ponto privilegiado em relação a moedas complementares que só imprimem papel e registram créditos em planilhas. De fato, a tecnologia do Blockchain está no centro das controvérsias sobre a viabilidade monetária das criptomoedas¹⁵⁷. Ao mesmo tempo, essa tecnologia busca operar como vetor para a instauração da confiança ética, remissão à transcendência e aceitação da soberania: deslocando o funcionamento da atividade humana ao mecanismo algorítmico, acredita-se chegar a

155 Com efeito, o mecanismo do Blockchain, em que se baseia o Bitcoin, foi apresentado originalmente como um mero sistema de pagamentos, muito embora imediatamente tenha sido usado para produzir as porções de código usadas como meio de troca e reserva de valor (*cf.* Nakamoto 2008). O que o sistema do Blockchain introduziu, segundo Nakamoto, foi a superação do problema do duplo pagamento, que impedia até então o desenvolvimento de meios plenamente digitais de pagamento, ou seja, sem a supervisão de uma instituição concreta.

156 *Cf.* <http://holochain.org/>

157 As transações envolvendo bitcoins, ethereum e outras unidades que empregam o Blockchain são consideradas muito ineficientes em energia, lentas como meios de pagamento, já que só permitem poucas transações por segundo, voláteis e inseguras, já que houve casos de casas de transações, como a Mt. Gox, que sumiram com milhões de dólares de seus clientes (*cf.* Pisa e Juden, 2017).

uma pureza de procedimento perfeitamente confiável, esvaziando a esfera determinadora, estética e agonística, por meio do processamento de dados invisível e acelerado, isto é: do automatismo.

Cite-se também a absorção técnica da energia, necessária para gerar as unidades que passam a ser consideradas moedas. Embora tenhamos o hábito de pensar que tecnologias digitais são plenamente "virtuais", ou seja, abstratas, elas se apóiam na circulação de volumes imensos de energia elétrica, dependem de redes de fibra ótica e envolvem servidores que necessitam também de energia para se manter resfriados – o chamado "*backbone*". Essas tecnologias não são tão abstratas quanto parecem, portanto, e seu desenvolvimento é indissociável do modo como o território é ocupado e as forças naturais, energia em particular, são ressignificadas (apropriadas).

A utopia da criptomoeda contém um componente de disputa política. Por um lado, descende dos movimentos cyberpunk, cypherpunk e cripto-anarquistas das décadas de 1970, 1980 e 1990. Por outro, tem atraído proponentes da noção de "*free banking*", avançada desde a década de 1970 por Hayek. O economista austríaco acreditava que a solução para o problema inflacionário do período poderia ser encontrada na absoluta privatização das emissões bancárias, de modo que cada banco emitiria sua própria moeda e as moedas bancárias concorreriam entre si. Assim, com o tempo, a concorrência levaria à concentração do sistema em um pequeno número de moedas, aquelas que o público julgasse mais confiáveis. Essas moedas seriam emitidas pelos bancos que fossem capazes de evitar o excesso de emissão em relação a seus ativos reais e à demanda no mercado, de modo que o risco inflacionário seria afastado definitivamente. Hayek demandava a criação de um "movimento pelo dinheiro livre" (*free money movement*) que fosse semelhante ao movimento do livre-comércio do século XIX (Hayek, 1990, p. 133). Mas a capacidade do Bitcoin de constituir efetivamente uma moeda é controversa (*cf.* Bjerg, 2016), sobretudo quando esta imagem digital é confrontada com as célebres funções da moeda; sendo um ativo conversível em moedas nacionais, para muitos não há motivos para ver nela algo diferente de um sistema de pagamentos, como o dos cartões de crédito, porém mais lento e custoso em energia. Embora seja aceita como meio de pagamento, o comerciante em geral continua a balizar seus cálculos de custo e receita em termos de moedas nacionais, apenas anunciando um equivalente em criptomoeda. Ao mesmo tempo, o Bitcoin tem sido empregado como reserva de valor (*cf.* Kubát, 2015), mas dada sua volatilidade, trata-se muito mais de um ativo especulativo do que efetivamente uma tentativa de manter um valor reservado.

A questão da relação entre criptomoedas e o conceito de moeda em geral é mais fecunda quando pensada do ponto de vista operatório: de fato, os desenvolvedores de criptomoedas têm mobilizado uma dinâmica de desejo que concorre com a moeda, e têm arranhado, mesmo quando não se dão conta, todos os eixos do esquema operatório. Uma certa orientação do desejo na direção do transcendente se verifica pela resposta dos entusiastas do Bitcoin à volatilidade, à sequência de fraudes e às disputas internas entre programadores que têm posto em questão a possibilidade de que

o Bitcoin efetivamente constitua moeda; para os entusiastas, trata-se de dores de crescimento e consolidação, típicas do nascimento de uma moeda que será livre tanto dos bancos centrais quanto dos grandes atores financeiros (Bolici & Della Rosa, 2015). Em outras palavras, existe uma certa dispensação inerente à criptomoeda, que tende à perfeição e à realização de sua natureza; tudo que a mantém em estado imperfeito é da ordem do *katechon*, a barreira temporária, resultante de imperfeições externas, de natureza técnica ou humana. Deve-se ter em mente que as criptomoedas são um dos fenômenos pelos quais as finanças e os pagamentos foram afetados pelas tecnologias digitais. A diferença específica é que, ao contrário dos cartões de crédito, da negociação em alta frequência (high-frequency trading) e dos sistemas de compensação, a criptomoeda não se limita a aperfeiçoar algum componente da arquitetura monetária vigente, mas visa instaurar uma outra arquitetura, primeiro como alternativa e, se possível, por fim, como sucedânea dos sistemas baseados em moedas nacionais e bancos centrais (cf. Frisby, 2014). Pode-se interpretar as criptomoedas, portanto, como o ponto mais avançado – mas não necessariamente mais efetivo – da transformação econômica e financeira introduzida pela tecnologia digital. A idéia de que criptomoedas baseadas no Blockchain possam constituir uma forma transformadora de dinheiro se apóia na convicção de que o funcionamento do eixo horizontal, onde ocorrem as trocas inter-individuais, pode se manter indefinidamente graças à confiança no algoritmo. Esta convicção, por sua vez, decorre do caráter de imagem técnica portado pela tecnologia: aquele eixo que os usuários enxergam é subsidiário em relação à camada codificada, textual, que apenas a máquina enxerga. O mecanismo velado aos usuários é objeto de uma confiança ética, fundada na mesma postura ascética que justifica o padrão-ouro¹⁵⁸ e o monetarismo, cada uma com seu grau de intensidade (a criptomoeda é um ascetismo com intensidade mais baixa, pois a rede depende da coordenação dos programadores e máquinas). À sua maneira, a utopia digital caminha na direção de constituir uma forma de soberania algorítmica, abdicando da capacidade performativa humana em nome da perfeição suposta do código. No corpo da unidade codificada, está inscrita a permanência da comunidade. Afirma-se a cada transação a existência de um grupo durável de pessoas que reconhecem valor nos mesmos objetos, e que pretendem continuar a reconhecê-lo.

Mas o universo das criptomoedas tem seu próprio sistema fracionário, fundado não necessariamente na relação entre credor e devedor, mas nos diferenciais de confiança hierárquica aplicáveis a determinado grupo de programadores. A profusão de criptomoedas a partir do início da atual década expressa não tanto um caráter reticular como o das redes de moedas complementares, mas uma disputa de confianças hierárquicas expressas na valorização de cada unidade em particular. De fato, o Bitcoin, pioneiro desse universo, conta com uma valorização em dólar superior à de suas congêneres (apesar das sucessivas quebras); mas as demais se apóiam justamente

158 Com efeito, investidores planejam para 2019 o lançamento de uma moeda digital que opera no Blockchain e, ao mesmo tempo, está lastreada em ouro. É a Golden Currency: <http://goldencurrency.world/>

na diferença em relação à primeira forma de criptomoeda para conseguir seus próprios ganhos. Para contornar a crescente dificuldade de mineração de Bitcoins, muitos usuários preferem minerar outras moedas e, mais tarde, trocá-las pela pioneira. A atração de especuladores pelas criptomoedas é indicativo de que seu interesse é ao menos tanto financeiro quanto comercial. Ao se tornar célebre, tendo como finalidade estar desgarrada de territórios ou comunidades, ou mesmo qualquer instituição de poder concreto, a criptomoeda se torna mais um instrumento na esfera agonística de determinação de posições de prestígio e poder. Apesar da ambição transformadora, o que se verifica é uma introdução da criptomoeda no sistema hierárquico, na forma de mais um instrumento pelo qual atores destacados buscam ganhos de posição relativa. No sentido inverso, pode-se notar também que a atividade propriamente humana não é excluída, de forma alguma, da operação da criptomoeda. Nos termos de De Filippi e Loveluck (2017), existe uma "política invisível" no universo do Bitcoin, que se manifesta em filigrana quando a rede cresce e começa a haver uma "crise de governança" a partir de 2015. Surgem divisões internas que se manifestam em bifurcações no próprio algoritmo (*fork*), os participantes tendo de decidir qual sentido preferem seguir.

Mais do que a utopia político-financeira de moedas concorrenciais, livres da imposição de Estados e da ganância de bancos, controladas pelo ascetismo técnico ao ceder o poder ao algoritmo, o que se verifica, enfim, é o mesmo processo de absorção de desejo, relações de disputa, invenção técnica e busca de transcendência que caracteriza o esquema operatório da moeda como um todo. Até este momento, pode-se descrever o universo das criptomoedas, Bitcoin e "alt-coins" (moedas alternativas) como um êmulo em menor escala da arquitetura dominante, sem desgarrar-se dela, mas experimentando modos de expandir a produção de imagens sem as regras e demais limitações. Trata-se de uma subsidiariedade que fortalece a fragmentação, no sentido do institucionalismo monetário. Não à toa, a expansão desse êmulo digital ocorre no período em que as moedas nacionais atravessam uma crise de legitimidade, à qual se soma a injeção de liquidez por parte dos bancos centrais de países avançados; parte dessa liquidez é absorvida pelo sistema paralelo, em busca de novos modos de ganho acelerado e arriscado – contabilizado, por fim, em dólar.

*

As iniciativas elencadas manifestam, em geral, uma finalidade de inclusão social, proteção de comunidades contra as intempéries do capitalismo, desenvolvimento territorial de pequena escala e, em maior ou menor grau, o fomento de modos de socialização que a troca, tal como ocorre no sistema hegemônico, não favorece. Pode-se dizer que todos esses sistemas, dos LETS aos bancos comunitários, dos clubes de troca aos bancos de tempo, introduzem uma nova camada de subsidiariedade monetária, como adendo ao sistema fragmentado, embora em parte independente. Por meio dessas iniciativas, novas modalidades de conduta e atividade entram em relação com as

que são determinadas pela arquitetura da moeda oficial; essa relação pode ser mais harmoniosa ou mais conflituosa, mas até o momento não representou qualquer tipo de ruptura durável ou transição para uma nova arquitetura, quanto menos a abolição do esquema operatório. Ao contrário, mesmo assumindo um papel de complemento à arquitetura instituída, muitas dessas iniciativas contêm formas simplificadas e em menor escala do eixo vertical e da esfera de determinação das posições.

Porém, no fundamento de quase todas as idéias em que se baseiam as iniciativas elencadas, encontram-se grandes ambições. Em Ithaca, Glover pensa no sistema que criou como a semente de uma transformação econômica que conduzirá a comunidades mais sustentáveis e numa relação mais saudável com o mundo natural. Assim como o Banco Palmas foi o germe de uma Rede Brasileira de Bancos Comunitários, as iniciativas de invenção monetária tendem a formar conexões: é o caso da Regiogeld na Alemanha¹⁵⁹, do Letslink e da Independent Money Alliance no Reino Unido¹⁶⁰ e outros. Para Stephen de Meulenaere, as iniciativas tendem a se articular cada vez mais, a ponto de formar uma aliança internacional.¹⁶¹ O pesquisador belga Bernard Lietaer chega a ver nas moedas complementares o "futuro do dinheiro" (Lietaer, 2001), justamente por não atacarem diretamente o sistema monetário central, mas por serem complementares a ele, tapando os buracos que deixa aberto. Lietaer prevê que as iniciativas de invenção monetária, até então sempre de pequena escala, ganharão volume ao longo das próximas décadas. Para a socióloga Gill Seyfang, moedas complementares são um caminho para construir uma "nova economia" (*new economics*) pautada pelo desenvolvimento sustentável e o respeito à natureza (Seyfang e Longhurst, 2013; cf. também Michel e Hudon 2015). Dittmer (2013) aposta em moedas complementares como modo de avançar a pauta do decrescimento, associada aos limites da natureza e do crescimento econômico.

Mas parece haver uma desconexão entre a engenharia dos sistemas de moeda complementar e o potencial de transformação que seus promotores lhes atribuem. Um possível motivo é a ênfase no eixo horizontal, nas trocas, na aceleração do comércio e nas relações pessoais, que se encontra na maior parte dos casos. Ou é mais justo atribuir a desconexão entre ambições e iniciativas ao fato de que a moeda a reformar, em todos esses casos, se resume à moeda como dinheiro, ou seja, à dimensão econômica da moeda, com seus demais aspectos atingidos apenas lateralmente? A ênfase na perspectiva de criar novas economias estaria obliterando o caráter político e fundamentalmente sociogênico da moeda como um todo e, por extensão, da invenção monetária? Por um lado, a referência ao território e à socialização remetem a uma concepção da transcendência como base para o desejo de inventar. Por outro, a moeda como afirmação e efetivação de soberania, vetor de desejos que se manifestam no transindividual, instrumento liberatório para compromissos explícitos ou tácitos, não é problematizada senão em alusões breves e discursos de intenção. Os mecanismos

159 <http://regiogeld.com/>

160 <http://www.letslinkuk.net/> e <http://independentmoney.org.uk/>

161 O primeiro passo da aliança seria a rede de pesquisa em inovação monetária (Ramics), fundada em 2016.

em que se baseiam os projetos envolvem, em geral, a supressão, controle ou reversão do juro, para inibir o entesouramento e a acumulação – do meio circulante; terra e outros bens que se pode associar a posses inalienáveis permanecem intocados, limitando o alcance das iniciativas.

Margrit Kennedy (2012) concorda com Lietaer que as moedas complementares são "o futuro da moeda", mas vai mais longe do que ele, imaginando um cenário em que as diversas moedas corresponderiam aos diversos papéis que a moeda pode exercer: uma para o comércio internacional, outra para o financiamento de grandes projetos, outra para trocas locais e assim por diante. Seria possível aproveitar os benefícios de cada círculo de atividade econômica e mercantil, mas escapando às armadilhas que a moeda única implica, notadamente a possibilidade de determinar a ação sob a forma de trabalho, troca mercantil e financiamento a juros. Essas propostas expressam as limitações da maneira como as moedas complementares têm sido abordadas, mesmo por seus maiores entusiastas. Elas implicam a aceitação por todos os atores de um sistema em que a moeda não exerce seu potencial de determinação de hierarquias, posições relativas de poder e prestígio. Vimos com Marx que o poder de determinar o modo concreto da atividade humana (trabalho assalariado, empreendimento em busca de lucro, empréstimo a juros) é justamente o componente do esquema operatório da moeda que o torna atraente e crucial para a reprodução dos modos de dominação nas sociedades modernas. Assim, ainda que reconheçamos na reforma das arquiteturas monetárias uma via indispensável para a transformação dos modos de vida no futuro (ou seja, das determinações da prática e da ação), não podemos subscrever à idéia de que esta reforma constitua um gesto meramente técnico, no sentido utilitário do termo. Ela é, por necessidade, um movimento interno à atividade política de reconfiguração das categorias e das imagens que povoam e informam nosso mundo; assim, é antes um gesto da *tecnicidade*, da invenção de meios de relação.

O primeiro elemento de resposta à questão sobre o que pode a invenção monetária, em particular na forma de moedas complementares, sociais e locais, consiste em interrogar o modo como a invenção modifica a potência *marcadora* do esquema operatório. De que modo uma moeda local, um banco de tempo, uma criptomoeda, alteram o modo como se abre a temporalidade e se afirma a concretude da promessa, do compromisso, da dívida, da norma de reembolso? Como essas iniciativas desviam a referência à duração transcendente, herança do passado e projeção no futuro? A afirmação de que atividades de troca e produção são indissociáveis do território, como nos casos dos LETS e bancos locais, contém um elemento de marcação: o compromisso diz respeito, antes de tudo, ao chão em que andamos. O mesmo vale para a afirmação dos laços comunitários em redes como o *trueque*, que ressalta a fundação comum da produção e reprodução dos meios de vida. Não há projeto mais ambicioso em termos de marcação que o das criptomoedas, fundadas no consenso de sinais digitais, por meio do registro das atividades organizadas cronologicamente. A rede persiste porque reproduz a corrente herdada das transações passadas.

Nos discursos que cercam a invenção monetária existe a projeção de objetivos bem mais ambiciosos do que a mera proteção contra o sistema financeiro, que encontramos em Lietaer. Para Gill Seyfang, Paul Glover, Richard Douthwaite e outros, a fragmentação das moedas locais e sociais pode se revelar uma ferramenta para criar uma economia que seja efetivamente verde ou sustentável; que supere os imperativos do crescimento ilimitado ou da acumulação de juros compostos. O primeiro plano desta ambição é expresso na possibilidade de diminuir as emissões de CO₂ causadas pelo comércio de longa distância. Este seria um efeito da promoção do comércio local. A mesma promoção do local, porém, tem um outro componente mais vinculado à marcação monetária, já que a determinação do que será produzido e consumido não será efeito do cálculo de rentabilidade e demanda em *holdings* transnacionais, mas das necessidades que se manifestam na comunidade e no território. Ora, esta primeira ambição se baseia na crença de que a troca e a produção podem retornar a um estágio em que não são determinadas pela esfera polarizadora. Neste caso, o problema da marcação se reapresenta: pode-se pensar outra dinâmica para a determinação de posições? Pode haver outro mecanismo para estabelecer as categorias de grupo, em que a questão ambiental esteja em pleno centro?

Está em jogo o potencial de promover sociações com novas categorias e imagens, frutos de um gesto refletido (*proairesis*) pelo qual se escolhe a configuração das determinações na vida coletiva. Esta é uma tradicional ambição da economia solidária: encontrar uma determinação de posições relativas e das práticas que seja um modo de socialização exterior à esfera do prestígio e do poder (Veronese, 2009). Mas até este ponto, há graves limitações para o alcance dessas iniciativas. O recurso ao local e ao comunitário implicam o risco de colocar a invenção monetária sob o signo da comunidade fechada em si mesma, do isolamento em relação a um mundo visto como hostil ou degenerado. Neste caso, a invenção terá servido apenas para produzir um polo de soberania a mais, possivelmente com fumos messiânicos. É preciso, portanto, dar um passo além do mero reforço dos vínculos locais. Para Blanc e Fare (2012), as moedas sociais são menos conhecidas do que outras iniciativas de transformação econômica, como o microcrédito, a finança solidária e o comércio justo; o motivo pode ser seu desenvolvimento gradual. Mas os autores sugerem outro motivo. A invenção monetária atinge um dos pilares da moeda e da economia, qual seja, a soberania. Este é o ponto que buscamos ressaltar. Existe na invenção monetária a perspectiva de reconfigurar o esquema operatório da moeda para fazer frente aos desafios que se anunciam para o futuro, sem fechar os olhos para o próprio futuro, redobrando-se na mera comunidade monetária?

Alguns dos desafios que obscurecem o horizonte do futuro atualmente podem ser atacados por meio da invenção monetária, da automação ao esgotamento das terras e águas, a poluição do ar, o aquecimento global. Vimos algumas das iniciativas sobre a mesa para enfrentar esses desafios, como a renda básica universal, a difusão de comunidades de construtores de objetos (*makers*), mas

também uma legislação global que leve em conta a idéia dos comuns. Esta última foi reintroduzida na teoria econômica por Elinor Ostrom, que recebeu o prêmio do Banco Central sueco em memória de Alfred Nobel por seus estudos quantitativos da administração coletiva de bens públicos (comuns). Mas não basta permanecer na perspectiva econômica dos comuns. Os comuns não são substancialmente *bens comuns*, são comuns antes de ser bens; enquanto comuns, são mundo, a *physis* dotada de significações. E como dinâmicas e formas da *physis*, precedem também sua caracterização como mundo. Para repensar a moeda em todo o seu esquema operatório, é preciso possuir uma esfera de marcação, tomada de forma e determinação de posições relativas, que reconheça e incorpore a transcendência dessa *physis* que se abre ao coletivo psicossocial como mundo, e como mundo comum, e que só como resultado de uma rede de imagens alienada e parcial pode ser recortado como conjunto de *bens* comuns, arriscando axiomatizar-se como conjunto de mercadorias apropriadas por particulares – estado em que nos encontramos ainda hoje.

Um grande avanço que está ao alcance é o de conjugar a problemática dos comuns, a da renda universal, a da atividade técnica implicada pelos *makers*, pela permacultura e outras iniciativas, com o imperativo da invenção monetária ampla, que reconfigure todo o esquema operatório. Tomemos o exemplo da renda básica universal: não é necessário que essa renda seja concedida em moeda nacional; aquele que é excluído da possibilidade do trabalho é também libertado da exigência de que sua prática seja apreendida como trabalho. Neste caso, já o uso de moedas complementares poderia ser um meio de favorecer o caráter indeterminado, criativo, mas ao mesmo tempo coletivo e territorialmente situado da prática humana. Para enfrentar o aquecimento global, os acordos climáticos até hoje firmados se baseiam sobretudo em dispositivos de taxaço que estabelecem novos custos para a produção industrial, incentivando práticas mais limpas. Mas se a produção é comandada pela ciranda financeira descontrolada, é pouco provável que os mecanismos já propostos escapem ao paradoxo de Jevons, ou seja, que liberem recursos para uma expansão ainda mais agressiva da capacidade produtiva. Esta é uma característica da moeda centralizada e imperecível. Instrumentos monetários alternativos podem garantir que a distribuição dos recursos essenciais, notadamente alimentares, seja feita de modo mais eficaz, escapando à determinação do lucro que produz desperdício e arrasa territórios. Assim, se de fato as moedas complementares favorecem modos de socialização diversificados e relações menos predatórias com as forças naturais, os diversos tipos de sistema em que são emitidas podem constituir o embrião do esquema operatório da moeda que se adequará à época que há de emergir das crises de hoje.

Neste caso, a proposta de DeMeulenaere por uma articulação reticular das iniciativas de moedas complementares tem duas vantagens. Primeiro, reconhece e mantém a multiplicidade das formas que a inovação monetária pode assumir, respondendo a distintos problemas e promovendo diversos modos de socialização. Segundo, ressalta a tecnicidade em seu grau mais elevado, aquele

da rede que se espalha pelos territórios integrando os pontos de inserção, conforme a tipologia de Simondon. Se, como afirma Seyfang (2009), o que há de mais determinante para o papel das moedas numa economia sustentável do futuro é sua "infraestrutura sócio-técnica", então o desafio técnico e também social de invenção monetária, atualmente, é a constituição de uma arquitetura que, tomando a forma reticular prenunciada por DeMeulenaere, consiga operar algo equivalente aos eixos horizontal e vertical e à esfera de determinação. Este é o aspecto mais difícil da invenção monetária, se ela tiver a ambição de promover transformações no modo de vida humano. Vimos que, tradicionalmente, o que está em jogo na determinação dos valores são posições de prestígio e poder, envolvendo apostas que se acumulam e multiplicam como nos rituais de Potlatch e Kula, como nas apostas da grande finança, como nas disputas entre soberanos por dominação territorial e comercial. O que seria a determinação de posições e relações que não envolvesse esses diferenciais, mas a direta comunicação entre pontos-chave de uma rede de comunidades monetárias?

A resposta é difícil, mas a pergunta é esclarecedora: explicita como a invenção monetária não é um aspecto marginal da invenção política e da invenção ética. Encontrar modos de vida que superem nossas crises atuais, envolvendo a individuação, os coletivos, a técnica e a *physis*, passa necessariamente pela questão do esquema operatório da moeda: que arquitetura se pode inventar para essa rede de formas monetárias inventivas, para incorporar o esquema operatório ao gesto refletido, técnico, humano? A invenção monetária não é trivial, porque o esquema operatório da moeda é um alicerce da vida coletiva. Logo, a transformação política passa necessariamente por uma transformação monetária.

Bibliografia

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. (1974). *La Dialectique de la Raison*. Paris: Gallimard.
- AGAMBEN, G. (2004). *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo.
- AGLIETTA, M. (2016). *La Monnaie Entre Dettes et Souveraineté*. Paris: Odile Jacob.
- AGLIETTA, M. e ORLÉAN, A. (1982). *La violence de la monnaie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- AGLIETTA, M. e ORLÉAN, A. (dir.) (1998). *La Monnaie Souveraine*. Paris: Odile Jacob.
- AGLIETTA, M. e ORLÉAN, A. (2002). *La Monnaie entre Violence et Confiance*. Paris: Odile Jacob.
- AKIN, A. e ROBBINS, J. (eds.) (1999). *Money and Modernity: State and Local Currencies in Melanesia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- ALARY, P.; BLANC, J. e DESMEDT, L. (2016). "Introduction". in: V.A. (2016), *Théories Françaises de la Monnaie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ALLIEZ, É. (2001). "Différence et Répétition de Gabriel Tarde". In: *Multitudes – Mineure: Tarde Intempestif*. N. VII, pp. 171-176.
- ALLOA, E. (2015). "Prégnances du devenir: Simondon et les images". In: *Critique*, N. 816. Paris: Les Éditions du Minuit, pp. 356-371.
- ALVES DA SILVA, R. (2014). *O trabalhador do futuro ou o futuro do humano*. Campinas: Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp.
- AMIS, M. (1981). *Money: A Novel*. London: Penguin Books.
- ANTUNES, J. e BENOIT, H. (2009). *O Movimento Dialético do Conceito de Crise em O Capital de Karl Marx*. São Paulo: Tykhe.
- ARANTES, P. (2014). *O Novo Tempo do Mundo*. São Paulo: Boitempo.
- ARISTÓTELES. (1992). *Éthique à Nicomaque*. Paris: Librairie Générale Française.
- ARISTÓTELES. (1993). *Les Politiques*. Paris: GF Flammarion.
- ARVIDSSON, A. (2012). "General Sentiment. How Value and Affect Converge in the Information Economy". In: *Sociological Review Monographs*. Londres: Wiley, pp. 39-59.
- BAGWELL, L.S. e BERNHEIM, B.D. (1996). "Veblen effects in a theory of conspicuous consumption. In: *The American Economic Review*; N. 86, V. 3; pg. 349-373.
- BARDIN, A. (2015). *Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon: Individuation, Technics, Social Systems*. Dordrecht: Springer.
- BARTHÉLÉMY, J.-H. (2005). *Simondon et la philosophie de la nature*. Paris: L'Harmattan.
- BARTHÉLÉMY, J.-H. (2008). *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*. Paris: Presses Universitaires de France.

- BARTHÉLÉMY, J.-H. (2010) "Perception et Imagination. Sur la Portée Théorique des Cours de Simondon. In: Cahiers Simondon, N. 2. Paris: Harmattan.
- BARTHÉLÉMY, J.-H. (2011). "Quel mode d'unité pour l'oeuvre de Simondon?" In: *Cahiers Simondon*, N. 3. Paris: L'Harmattan.
- BARTHÉLÉMY, J.-H. (2014). *Simondon*. Paris: Les Belles Lettres.
- BATAILLE, G. (1949). *La Part Maudite. Précédé de: la Notion de Dépense*. Paris: Minuit.
- BATESON, G. (1958). *Naven: a Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View*. Stanford: Stanford U. P.
- BAUDELAIRE, C. (2005). *Le Spleen de Paris: Petits Poèmes en Prose*. Paris: Éditions de la Seine
- BAUMOL, W. (1974). "What Marx 'Really Meant'. In: *Journal of Economic Literature*. V. 12, N. 1 (Mar. 1974), pp. 51-62.
- BAUWENS, M. (2005). *The Political Economy of Peer Production*, CTheory.
- BAYART, J.-F. e WARNIER, J.-P. (dir.) (2004). *Matière à Politique: Le Pouvoir, Les Corps, les Choses*. Paris: Karthala.
- BECKER, G. (1976). *The economic approach to human behavior*. Chicago: University of Chicago Press.
- BELLUZZO, L.G. (2013). *O Capital e suas Metamorfoses*. São Paulo: Unesp.
- BENJAMIN, W. (2007). "Kapitalismus als Religion". In: *Kairos. Schriften zur Philosophie und mit einem Nachwort von Ralf Konersmann*. Frankfurt: Suhrkamp.
- BENJAMIN, W. (2011). "Para uma crítica da violência". In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34.
- BENKLER, Y. (2006). *The wealth of networks. How social production transforms markets and freedom*, New Haven: Tale University Press.
- BERNOUX, P. e SERVET, J.-M. (dir.) (1997). *La construction sociale de la confiance*. Paris: Montchrestien, Association d'économie financière (Finance et société).
- BHASKAR, N., & LEE, D. (2015). "Bitcoin mining technology". In: LEE, D. (ed.). *Handbook of digital currency: bitcoin, innovation, financial instruments, and big data*. Londres: Academic Press.
- BINSWANGER, Ch. (2009). *Geld und Magie: eine ökonomische Deutung von Goethes Faust*. Frankfurt: Murmann Verlag.
- BIRKEN, L. (1988). "From Macroeconomics to Microeconomics: The Marginalist Revolution in Sociocultural Perspective". In: *History of Political Economy*, 20(2): 251.
- BJERG, O. (2016). "How is bitcoin money?" In: *Theory, Culture & Society*, V. 33, N. 1, pp. 53–72.
- BLANC, J. (1998). "Free Money for Social Progress. Theory and Practice of Gesell's Accelerated Money", *American Journal of Economics and Sociology*, vol. 57, n°4, octobre, pp.469-483.
- BLANC, J. (2000). *Les monnaies parallèles. Unité et diversité du fait monétaire*. Paris:

L'Harmattan.

BLANC, J. (2011). Classifying 'CCs': Community, complementary and local currencies' types and generations. *International Journal of Community Currency Research*, 15, 4-10.

BLANC, J. e Desmedt, L. (2014). *Les Pensées Monétaires dans l'Histoire - L'Europe, 1517-1776*. Paris: Classiques Garnier.

BLANC, J. e Fare, M. (2012). "Les monnaies sociales en tant que dispositifs innovants: une évaluation". *In: Innovations*, V. 38, N. 2, pp. 67-84.

BLONDEAU, O. (2004). Des hackers aux cyborgs: le bug simondonien. *Multitudes*, Paris, n. 18, pp. 91-99, Automne 2004.

BOHANNAN, P. (1959). "The impact of money on an African subsistence economy" *In: Journal of Economic History*, N. 19. pp. 491-503.

BÖHM-BAWERK, E., SWEEZY, P. e HILFERDING, R. (1984). *Karl Marx and the Close of His System & Böhm-Bawerk's Criticism of Marx*. Nova York: Orion.

BOIANOVSKY, M. (1993) "Böhm-Bawerk, Irving Fisher, and the Term "Veil of Money": A Note". *In: History of Political Economy*. 25(4), pp. 725-738.

BOLICI, F., & DELLA ROSA, S. (2015). "Mt. Gox is dead, long live bitcoin! Analysis of the rise and fall of a leading virtual currency exchange platform". *In: TORRE, A., BRACCHINI, M e SPINELLI, R. (eds.). Empowering organizations. Enabling platforms and artefacts*. Nova York: Springer.

BOLLIER, D., & HELFRISCH, S. (Eds.). (2014). *The wealth of the commons: A world beyond market and state*. Levellers Press.

BONOMI, A. (2004). *Fenomenologia e Estruturalismo*. São Paulo: Perspectiva.

BONTEMS, V. (2013a). "L'énergétique de Simondon: progrès versus puissance". *In: Bontemp (org.) (2013). Décade de Cerisy: Gilbert Simondon ou l'invention du futur*. Paris: Klincksieck.

BONTEMS, V. (2013b). "Esclaves et machines, même combat! L'aliénation selon Marx et Simondon". *In: Cahiers Simondon 5*. Paris: L'Harmattan, pp. 9-24.

BORGES, J. L. (2011). *El Aleph*. Buenos Aires: De Bolsillo.

BOUDON, R. (1979). *La Logique du Social. Introduction à l'Analyse Sociologique*. Paris: Hachette.

BOURDIEU, P. (1986). "The forms of capital". *In: Richardson, J.G. (ed.). Handbook of theory and research for the sociology of education*. Nova York: Greenwood Press, pp. 241-258.

BOWKER, G.C. (1996). "How things change: the history of sociotechnical structures". *In: Social Studies of Science*. Londres: Sage, V. 26.

BRANDL, F. (2014). *Von der Entstehung des Geldes zur Sicherung der Währung. Die Theorien von Bernhard Laum und Wilhelm Gerloff zur Genese des Geldes*. Wiesbaden: Springer.

BRAUDEL, F. (1967). *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, V. 1: Les Structures Du*

Quotidien. Paris: Armand Colin.

BRAUDEL, F. (1979a). *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, V. 2: Les Jeux de l'Échange*. Paris: Armand Colin.

BRAUDEL, F. (1979b). *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, V. 3: Le Temps du Monde*. Paris: Armand Colin.

BRENNER, R. et GLICK, M. (1991). "The Regulation Approach: Theory and History". *In: New Left Review*, I/188.

BRUNHOFF, S. (1978). *A Moeda em Marx*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

BRUNI, L. e SUGDEN, R. (2000). "Moral canals: trust and social capital in the work of Hume, Smith and Genovesi". *In: Economics and Philosophy*. 16(01), pp. 21-45.

BRUNNER, K. e MELTZER, A. (1993). *Money and the Economy: Issues in Monetary Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

CAILLÉ, A. (2007). *Anthropologie du Don*. Paris: La Découverte.

CAILLÉ, A. (2002). "Quelle dette de vie?". *In: L'Homme*, V. 163, pp. 243-254.

CAILLÉ, A. (2016). "Monnaie des sauvages et monnaie des modernes". *In: Cahiers Jungiens de Psychanalyse* N. 143, 2016/1, pp. 29-35.

CALDWELL, C. (2000). Why Do People Join Local Exchange Trading Systems? *International Journal of Community Currency Research*, Volume 4, pp.1-15.

CANDEA, M. (2010). *The Social After Gabriel Tarde*. Londres: Routledge.

CANETTI, E. (1966). *Masse et puissance*. Paris: Gallimard.

CARVALHO DE FRANÇA FILHO, G.; SCALFONI RIGO, A. e TORRES SILVA Jr., J. (2012). "L'enjeu de l'usage des monnaies sociales dans les banques communautaires de développement au Brésil : Etude du cas de la Banque Palmas". *In: Revue internationale de l'économie sociale*, n. 324, pp. 70-86.

CHABOT, P. (2003). *La philosophie de Simondon*. Paris: Vrin.

CHABOT, P. (2005). "The Philosophical August 4th. Simondon reader of Bergson". *In: Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*. V. 10. pp. 103-108.

CHATEAU, J.-Y. (2008). *Le vocabulaire de Simondon*. Paris: Ellipses.

CHAUÍ, M. (2011). *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras.

CHEAL, D. (1988). *The Gift Economy*. New York: Routledge. pp. 1-19.

CHOJNOWSKI, P. (2005). "'Corporation Christendom': The True School of Salamanca". *In: The Angelus* XXVIII (1). Kansas City: Angelus Press.

CHRISTIN, N. (2012) Traveling the Silk Road: A measurement analysis of a large anonymous online marketplace. Carnegie Mellon INI/CyLab [online]. [accessed 2013-05-12]. Available at: <http://arxiv.org/pdf/1207.7139v2.pdf>

- COHEN, I. G. (2003). *The price of everything, the value of nothing: Reframing the commodification debate*. Harvard Law Review, 117(689)
- COLLOM, E. (2011). Motivations and Differential Participation in a Community Currency System: The Dynamics Within a Local Social Movement Organization. *Sociological Forum*, Volume 26, No.1, pp.144-167.
- COMBES, M. (1999). *Simondon, individu et collectivité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- COPPET, D. de (1998). "Une monnaie pour une communauté mélanésienne comparée à la nôtre pour l'individu des sociétés européennes". In: AGLIETTA M. e ORLÉAN, A. (Dir.). *La monnaie souveraine*. Paris: Odile Jacob. pp. 159-211.
- COX, H. (1999) "The Market as God. Living in the New Dispensation". *The Atlantic*. Disponible en <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1999/03/the-market-as-god/306397/>.
- CUILLERAI, M. (2001). *La Communauté Monétaire: Prolégomènes à une Philosophie de l'Argent*. Paris: L'Harmattan.
- CUILLERAI, M. (2009). *Spéculation, Éthique, Confiance: Essai sur le Capitalisme Vertueux*. Paris: Payot.
- DALTON, G. (1965). "Primitive Money". In: *American Anthropologist*, V. 67, N. 1. pp. 44-65.
- DAVIDSON, P. (2007). *John Maynard Keynes*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- DAVIS, P. e HERSCH, R. (1986). *Descartes' Dream*. Boston: Houghton Mifflin.
- DEBAISE, D. (2002). Les conditions d'une pensée de la relation selon Simondon. In: Chabot, P. (org.). *Simondon*. Paris: Vrin.
- DEBAISE, D. (2004). "Qu'est-ce qu'une pensée relationnelle?". In: *Multitudes*, N. 18, pp. 15-23.
- DE FILIPPI, P. e LOVELUCK, B. (2016). "The Invisible Politics of Bitcoin: Governance Crisis of a Decentralised Infrastructure." In: *Internet Policy Review*, V. 5, N. 3.
- DEGENS, P. (2013). *Alternative Geldkonzepte - ein Literaturbericht*. Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung: MPIfG Discussion Paper 13/1.
- DELEPLACE, G. (2017). *Ricardo on Money. A Reappraisal*. Abingdon: Routledge.
- DELEUZE, G. (1965). *Nietzsche, sa vie, son œuvre: avec un exposé de sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DELEUZE, G. (1969). *Logique du Sens*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DELEUZE, G. (1990). *Pourparlers. 1972-1990*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DELEUZE, G. *L'Île Déserte et autres textes*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DELEUZE, G. (1968). *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DELEUZE, G. e Guattari, F. (2010). *O Anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34.
- DELEUZE, G. e Guattari, F. (1996). *Mil Platôs (5 Vols.)*. São Paulo: 34.
- DeMEULENAERE, S. (1998). "An overview of parallel, local and community currency systems".

- Complementary Currency Resource Center (<http://www.complementarycurrency.org/materials.php>)
- DERRIDA, J. (1991). *Donner le Temps 1. La Fausse Monnaie*. Paris: Galilée.
- DESCARTES, R. (1995). *Discours de la Méthode / Les Passions de l'Âme*. Paris: Bookking.
- DESMEDT, L. e LLORCA, M. (2016). "L'euro, le bourdon et le banquier central". Institutionalismes monétaires francophones: bilan, perspectives et regards internationaux, Jun. 2016, Lyon, France. <<https://imf2016.sciencesconf.org/>>. <hal-01430375>
- DITTMER, K. (2013). "Local currencies for purposive degrowth?" *In: Journal of Cleaner Production*. V. 54, pp. 3–13.
- DODD, N. (1994). *The Sociology of Money: Economics, Reason and Contemporary Society*. Cambridge: Polity.
- DODD, N. (2014). *The Social Life of Money*. Princeton University Press.
- DOSSE, F. (1991). *Histoire du Structuralisme*. 2 Vols. Paris: La Découverte.
- DOUTHWAITE, R. (1996). *Short Circuit: Strengthening Local Economies for Security in an Unstable World*. Totnes: Green Books.
- DUHEM, L. (2012). "Apeiron et physis. Simondon transducteur des présocratiques". *In: Cahiers Simondon*, N. 4. Paris, L'Harmattan.
- DUPONT, Q. (2014). "The politics of cryptography: bitcoin and the ordering machines". *In: Journal of Peer Production*, V. 1, N. 4.
- DURING, E. (2004). "Simondon au Pied du Mur". *In: Revue Critique*. Paris: Minuit. Vol. 62, N.706, pp. 271-285.
- DURKHEIM, É. (1924). *Sociologie et Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DURKHEIM, É. (2013). *Les Règles de la Méthode Sociologique*. Paris: PUF.
- DUSSEL, E. (2006). "Marx, Schelling, and Surplus Value". *In: International Studies in Philosophy*, 38 (4), pp. 59-69.
- DYSON, G. (2012). *Turing's Cathedral*. Nova York: Vintage.
- EICHENGREEN, B. (2000). *A Globalização do Capital. Uma História do Sistema Monetário Internacional*. São Paulo: Editora 34.
- EISL, A., Jankowitsch, R. e Subrahmanyam, M.G. (2017). "The Manipulation Potential of Libor and Euribor". *In: European Financial Management*, V. 23, N. 4.
- ELLUL, J. (1954). *La Technique ou l'Enjeu du Siècle*. Paris: Armand Colin.
- EYAL, I. (2015). "Bitcoin: the miner's dilemma". SWIFT Institute Working Paper, no. 2014-006.
- FARE, M. (2016). *Repenser la monnaie. Transformer les territoires, faire société*. Paris: Charles Léopold Mayer.
- FARE, M. e OULD AHMED (2017). "Complementary Currency Systems and their Ability to Support Economic and Social Changes". *In: Development and Change*, V. 48, N. 5, pp. 847–872.

- FEDERICI, S. (2017). *Calibã e a Bruxa*. São Paulo: Editora Elefante.
- FEENBERG, A. (2009). "The Liberation of Nature?". In: *Western Humanities Review*, V. 63, N. 3. pp. 85-96.
- FISHER, I. (1928). *The Money Illusion*. Nova York: Adelphi.
- FISHER, I. (1933). *Stamp Scrip*. Nova York: Adelphi.
- FOSTER, J.B. (2000). *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. Nova York: Monthly Review.
- FOUCAULT, M. (1966). *Les Mots et les Choses*. Paris: Tel Gallimard
- FOUCAULT, M. (2004). *Naissance de la Biopolitique*. Paris: Seuil.
- FOUCAULT, M. (2010). *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. (2011). *Leçons Sur la Volonté de Savoir*. Paris: Seuil.
- FREUD, S. (2010). *Sigmund Freud: Obras Completas, Volume 12*. São Paulo: Cia. das Letras.
- FREUD, S. (2013). *Sigmund Freud: Obras Completas, Volume 9*. São Paulo: Cia. das Letras.
- FRIEDMAN, M. (1955) "The Role of Government in Education". In: Solo, R. *Economics and the Public Interest*. New Jersey: Rutgers University Press, pp. 123-144.
- FRIEDMAN, M. (1994). *Mischief: Episodes in Monetary History*. Boston: Mariner.
- FRIEDMAN, M. et SCHWARTZ, A.J. (1969) "The Definition of Money: Net Wealth and Neutrality as Criteria". In: *Journal of Money, Credit and Banking* V. 1, N. 1.
- FRISBY, D. (1984). *Georg Simmel*. Londres: Ellis Horwood, Chichester and Tavistock.
- FRISBY, D. (1992). *Simmel and Since*. Londres: Routledge.
- FRISBY, D. (2014). *Bitcoin: the future of money?* Londres: Unbound.
- GAËDE, E. "Nietzsche précurseur de Freud?" In: *L'Homme et la société*, N. 26, 1972. Art littérature créativité. pp. 215-235.
- GALBRAITH, J.K. (1975). *Money. Whence It Came, Where It Went*. Boston: Houghton Mifflin.
- GALIANI, F. (1955). *De La Monnaie*. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie.
- GALILEI, G. (2004). *O Ensaiador*. São Paulo: Nova Cultural.
- GEORGESCU-ROEGEN, N.(2013). *Decrescimento: Entropia, Ecologia, Economia*. São Paulo: Senac.
- GESELL, S. (1958). *The Natural Economic Order, Revised edition*. Londres: Peter Owen.
- GIDE, A. (1972). *Les Faux Monnayeurs*. Paris: Folio.
- GIRARD, R. (1974). *La Violence et le Sacré*. Paris: Grasset.
- GLIMCHER, P.W. (2011). *Foundations of Neuroeconomic Analysis*. Oxford: Oxford U.P.
- GODELIER, M. (2008). *L'enigme du don*. Paris: Champs Flammarion.
- GÓMEZ, Georgina M. (2009). *Argentina's Parallel Currency: The Economy of the Poor*. Londres: Routledge.
- GONTIJO, C. "Arrow-Debreu and the classical and neoclassical economics". Belo Horizonte:

UFMG/Cedeplar, 2000.

GORZ, A. (1988). *Métamorphoses du travail, quête du sens (critique de la raison économique)*. Paris: Galilée.

GRAEBER, D. (2011). *Debt: The First 5000 Years*. Nova York: Melville House.

GRIERSON, P (1977). *The Origins of Money*. Londres: Althone.

GUCHET, X. (2007). Simondon, la technologie et les sciences sociales. In: *Cahiers Simondon*, n.1, Paris: L'Harmattan.

GUESNERIE, R. (2001). "L'Économie, Discipline Autonome au Sein des Sciences Sociales?" In: *Revue Économique*, V. 52, N. 5, pp. 1055-1063.

GUILLÉN, A. (2011). "La noción del capital financiero en Hilferding y su importancia para la comprensión del capitalismo contemporaneo. Análisis, n. 8, pp. 1-7.

HABERMAS, J. (1981). *Teoria da Ação Comunicativa*. São Paulo: Martins Fontes.

HAHN, F. (1981). *Money and inflation*. Cambridge: MIT Press.

HAYASHI, M. (2012). Japan's Fureai Kippu Time-Banking in Elderly Care: origins, development, challenges and impact". In: *International Journal of Community Currency Research*, V.16.pp.30-44.

HAYEK, F. (1945). "The Use of Knowledge in Society". In: *The American Economic Review*, V. 35, N. 4., Setembro 1945, pp. 519-530.

HARRIS, Ian. (2010). "Changing Money: Communities, Longer Term Finance and You", presentation at Gresham University, Londres.

HART, K. (1986). "Heads or Tails? Two Sides of the Coin." *Man* ns 21.4, pp. 637-56.

HART, K. (2005). "Notes towards an anthropology of money". In: *Kritikos*, V. 2. Online. <http://www.intertheory.org/hart.htm>

HARVEY, D. (2006). *The Limits to Capital*. Londres: Verso.

HARVEY, D. (2010). *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*. Oxford: Oxford U.P.

HATCH, M. (2014). *The Maker Manifesto. Rules for innovation in the new world of crafters, hackers, and tinkerers*. Nova York: McGraw Hill.

HECKSCHER, E. (1955). *Mercantilism*. Londres: George Allen and Unwin, 2 volumes.

HEIDEGGER, M. (1992). "La question de la technique". In: *Essais et conférences*. Paris: Gallimard.

HELLWIG, M. (1993). "The Challenge of Monetary Theory". In: *European Economic Review*, V. 37, N. 2-3, pp. 215-242.

HICKS, J. (1967). "A suggestion for simplifying the theory of money". In: *Critical Essays in Monetary Theory*. Oxford: Clarendon Press.

HICKS, J. (1989). *A Market Theory of Money*. Oxford: Oxford University Press.

HODGSON, G. (2015). "Much of the 'economics of property rights' devalues property and legal rights". In: *Journal of Institutional Economics*, V. 11, N. 4, pp. 683–709.

- HOTTOIS, G. (1993). *Simondon et la philosophie de la "culture technique"*. Bruxelles: De Boeck.
- HOBBS, T. (1982). *Leviathan*. Londres: Penguin Classics.
- HOOVER, K.D. (1988). *The New Classical Macroeconomics: A Sceptical Inquiry*. Oxford: Basil Blackwell.
- HUBER, J. & ROBERTSON, J. (2012) *Creating New Money. A monetary reform for the information age*. Londres, New Economics Foundation.
- HUME, D. (1983). "Do Dinheiro". In: *Petty, Quesnay, Hume*. São Paulo: Abril Cultural.
- HUSSERL, E. (2001). *Meditações Cartesianas*. São Paulo: Madras.
- ILLIADIS, A. (2015). "Two Examples of Concretization" In: *Platform*, N. 6, pp. 86-95.
- INGHAM, G. (2004). *The Nature of Money*. Cambridge: Polity.
- INGHAM, G. (2005). *Concepts of Money: Interdisciplinary Perspectives from Economics, Sociology And Political Science*. Cheltenham: Edward Elgar.
- JAFFÉ, W. (1983). *William Jaffé's essays on Walras, edited by Donald Walker*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JEVONS, S. (1983). *A teoria da economia política*. São Paulo: Abril Cultural.
- JEVONS, W.S. (2009). *Money and the Mechanism of Exchange*. Cornell University Library.
- JOHNSON, J. (2016). *Priests of Prosperity: How Central Bankers Transformed the Postcommunist World*. Ithaca: Cornell University Press.
- JORION, P. (2012). *Misère de la Pensée Économique*. Paris: Fayard.
- KAHNEMANN, D. (2003). "A perspective on judgment and choice: Mapping bounded rationality". In: *American Psychologist*. 58 (9): 697–720.
- KAHNEMANN, D. & Tversky, A. (1984). "Choices, values and frames". *American Psychologist*. 39 (4): 341–350.
- KARSENTI *et al.* (2008). "The Debate Between Tarde and Durkheim". In: *Environment and Planning: Society and Space*, v. 26, pp. 761-777.
- KENNEDY, M. (2012). *People Money: The Promise of Regional Currencies*. Axminster: Triarchy.
- KEYNES, J.M. (1933). "A monetary theory of production". In: *Moggridge, D. (ed.). Collected Writings, Vol. XIII*. Londres: Macmillan.
- KEYNES, J.M. (1930). *A Treatise on Money*. Nova York: Harcourt, Brace and Co.
- KEYNES, J.M. (1936). John Maynard. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. London: Macmillan Press.
- KLEIN, N. (2007). *The Shock Doctrine*. Toronto: Random House Canada.
- KLEIN, N. (2014). *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*. Nova York: Simon & Schuster.
- KLOSSOWSKI, P. (1997). *La Monnaie Vivante*. Paris: Rivages.

- KNAPP, G. (2013). *The State Theory of Money*. Martino Fine Books.
- KOYRÉ, A. (1973). *Du Monde Clos à L'Univers Infini*. Paris: Gallimard.
- KUBÁT, M. (2015). "Virtual currency bitcoin in the scope of money definition and store of value". *In: Procedia Economics and Finance*, V. 30, pp. 409–416.
- LAIDLER, D. (1988). "Taking Money Seriously". *In: The Canadian Journal of Economics / Revue canadienne d'Economie*. V. 21, N. 4, pp. 687-713.
- LAIDLER, D. (1991). *The Golden Age of the Quantity Theory*. Princeton: Princeton U.P.
- LANNA, M. (2014). "Além das coisas; o elogio da alienabilidade de Marcel Mauss". *In: Revista de Antropologia da UFSCAR*, V. 6, N. 2, jul./dez. 2014, pp. 34-56.
- LAPAVITSAS, C. (1997). "Two Approaches to the Theory of Interest-Bearing Capital". *In: Journal of International Political Economy*, V. 2, N. 1, pp. 85-106.
- LAPOUJADE, D. (2017). *Deleuze. Os Movimentos Aberrantes*. São Paulo: N-1.
- LATOUR, B. (1991). *Nous N'Avons Jamais Été Modernes*. Paris: La Découverte.
- LATOUR, B. (1999). *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte.
- LATOUR, B. (2012). *In Inquiry into Modes of Existence*. Cambridge: Harvard University Press.
- LATOUR, B. e LÉPINAY, V.A. (2008). *L'Économie: Science des Intérêts Passionés. Introduction à l'anthropologie économique de Gabriel Tarde*. Paris: la Découverte.
- LAZZARATO, M. (2011). *La Fabrique de l'Homme Endetté: essai sur la condition néolibérale*. Paris: Amsterdam.
- LAZZARATO, M. (2002). *Puissances de l'Invention. La Psychologie Économique de Gabriel Tarde*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- LEACH, E. R. (1961). *Rethinking Anthropology*. Londres: Athlone Press.
- LEBARON, F. (2015). "La BCE: flexible dans la stabilité? Éléments pour une sociologie du discours des banquiers centraux européens". *In: Économie et Société*. V. 22, N. 1, pp. 35-66.
- LEE KUO CHEN, D. (ed.) (2013). *The Handbook of Cryptocurrency*. Elsevier.
- LEFEBVRE, H. (1969). *Logique formelle, logique dialectique*. Paris: Terrains/Éditions Sociales.
- LÉPINAY, V.A. (2007). "Economy of the germ: Capital, Accumulation and Vibration". *In: Economy and Society*, V. 36, N. 4.
- LE RIDER, G. (2001). *La Naissance de la Monnaie. Pratiques Monétaires de l'Orient Ancien*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LEROI-GOURHAN, A. (1989). *Le geste et la parole*. Paris: Albin Michel.
- LEROI-GOURHAN, A. (1992). *Milieu et techniques*. Paris: Albin Michel.
- LEROUX, G. "Origine, provenance et surgissement. La recherche de la cause originale dans le platonisme grec". *In: Protée*, vol. 28, n° 1, 2000, p. 7-18.

- LEVERATTO, J.-M. (2012). Georges Bataille et l'anthropologie du don". In: *Le Portique* [En ligne], 29|2012, document 7.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1968). "Introduction à l'Oeuvre de Marcel Mauss". In: Mauss, M. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Les Presses Universitaires de France.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1967). *Du Miel aux Cendres*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1982). *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2001). "Productivité et Condition Humaine" In: *Études Rurales*, V. 3, N. 159-160, pp. 129-144.
- LIEP, J. (2009). *A Papuan Plutocracy: Ranked Exchange on Rossel Island*. Aarhus: Aarhus University Press.
- LIETAER, B. (2001). *The Future of Money*. Londres: Random House.
- LIETAER, B., KENNEDY, M. e ROGERS, J. (2012). *People Money: The Promise of Regional Currencies*. Triarchy Press.
- LIETAER, B. e DUNNE, J. (2013). *Rethinking Money: How New Currencies Turn Scarcity Into Prosperity*. Oakland: Berrett-Koehler.
- LINDNER, K. (2010). "Marx's Eurocentrism. Postcolonial studies and Marx scholarship". In: *Radical Philosophy*, maio e junho de 2010, pp. 27-41.
- LOCKE, J. (2005). *Dois Tratados Sobre o Governo*. São Paulo: Martins Fontes.
- LUCAS, R. (1976). "Econometric Policy Evaluation: A Critique". In: Brunner, K. e Meltzer, A. *The Phillips Curve and Labor Markets. Carnegie-Rochester Conference Series on Public Policy*. Nova York: American Elsevier, pp. 19-46.
- LUHMANN, N. (1995). *Social Systems*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- LUXEMBURG, R. (2013). *Die Akkumulation des Kapitals*. Berlim: Heptagon.
- LYOTARD, J.-F. (1974). *Économie Libidinale*. Paris: Minuit.
- MACKENZIE, A. (2002). *Transductions: Bodies and Machines at Speed*. Londres: Continuum.
- MACINTYRE, M. (1983). *The Kula: a Bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MÄKI, U. (2009). "Economics Imperialism: Concept and Constraint," In: *Philosophy of the Social Sciences*, 39(3), pp. 351-380.
- MALINOWSKI, B. (1978). *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Londres: Routledge.
- MANDEL, E. (1984). "Gold, money and the transformation problem". In: Mandel, E e Freeman, A (eds.). *Ricardo, Marx, Sraffa*. Londres: Verso. pp. 141-164.
- MANDEVILLE, B. (2017). *A Fábula das Abelhas*. São Paulo: Unesp.
- MARCUSE, H. (1972). *Counterrevolution and revolt*. Boston: Beacon.
- MARX, K. (1983). *O Capital, V. 1. (Dois Tomos)* São Paulo: Abril Cultural.

- MARX, K. (1983b). *O Capital*, V. 2. São Paulo: Abril Cultural.
- MARX, K. (1985). *O Capital*, V. 3. São Paulo: Abril Cultural.
- MARX, K. (2013). *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo.
- MARX, K. e ENGELS, F. (1965). "Manifeste du Parti Communiste". In: *Philosophie*. Paris: Gallimard.
- MARX, K. e ENGELS, F. (1982). "L'Idéologie Allemande". In: *Philosophie*. Paris: Gallimard.
- MASSUMI, B. (2002). *Parables for the Virtual*. Duke University Press.
- MASSUMI, B. (2009). "Technical Mentality" Revisited: Brian Massumi on Gilbert Simondon. In: *Parrhesia*, New York, n. 7, pp. 36-45, Agosto 2009.
- MASSUMI, B. (2009b). *Parables of the Virtual*. Durham: Duke University Press.
- MASSUMI, B. (2015). *Politics of Affect*. Polity Press.
- MATHIAS, P. (1979). *The Transformation of England*. Nova York: Columbia University Press.
- MAUSS, M. (1914). "Les origines de la notion de monnaie". Édition électronique réalisée à partir du texte de Marcel Mauss. Communication faite à l'Institut français d'anthropologie. « Comptes-rendus des séances », II, tome I, supplément à l'Anthropologie, 1914, 25, pp. 14 à 19. http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_2/oeuvres_2_02/origine_notion_monnaie.html
- MAUSS, M. (2003). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- MAUSS, M. (2007). *Essai Sur Le Don*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MEILLASSOUX, Q. (2008). *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Londres: Continuum.
- MENGER, C. (2009). *On the Origins of Money*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.
- MERLEAU-PONTY, M. (1942). *La Structure du Comportement*. Paris: PUF.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Tel Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1960). "De Mauss à Claude Lévi-Strauss". In: *Signes*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (2005). *Notes de travail*. In: *Chiasmi international* N.7. Paris: Vrin, p. 40.
- MERLEAU-PONTY, M. (2006). *A Natureza. Curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes.
- MICHEL, A. e HUDON, M. (2015). Community currencies and sustainable development: A systematic review. In: *Ecological Economics*, V. 116, pp. 160-171.
- MIMICA, J. (1988). *Intimations of Infinity: the mythopoeia of the Iqwaye counting system and number*. Oxford: Berg.
- MISES, L. (1996). *Human Action: A Treatise on Economics*. Nova York: The Foundation for Economic Education.
- MISES, L. (2010). Ludwig von. *The Theory of Money and Credit*. Kismetmeee: Signalman.

- MOLLO, M. L. R. (1994). "As controvérsias monetárias do século XIX". In: *Ensaio FEE*, Ano 15, N. 1, pp. 80- 97.
- MOLLO, M. L. R. (2004). "Ortodoxia e Heterodoxia Monetárias: a Questão da Neutralidade da Moeda". In: *Revista de Economia Política*, V. 24, N. 36(95).
- MONDZAIN, M.-J. (2013) *Imagem, Ícone, Economia*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- MONNERIE, D. (2002). "Monnaies de Mono-Alu: valeurs, discontinuités et continuités dans les objets et les relations sociales". In: *L'Homme*, N. 162, pp. 81-106.
- MONTEBELLO, P. (2008). *Deleuze. La passion de la pensée*. Paris: Vrin.
- MOSELEY, F. (ed.) (2005). *Marx's Theory of Money: Modern Reappraisals*. Londres: Palgrave.
- MOSELEY, F. (2011) "The Determination of the 'Monetary Expression of Labor Time' ('MELT') in the Case of Non-Commodity Money". In: *Review of Radical Political Economics*, V. 43, N. 1, 2011, pp. 95-105.
- MOSELEY, F. (2016). *Money and Totality. A Macro-Monetary Interpretation of Marx's Logic in Capital and the End of the 'Transformation Problem'*. Leiden: Brill.
- MOULIER BOUTANG, Y. (2007). *Le capitalisme cognitif: La nouvelle grande transformation*. Paris: Amsterdam.
- MYRDAL, G. (1962). *Monetary Equilibrium*. New York: A. M. Kelley.
- NADEAU, R. (1999). *Vocabulaire Technique et Analytique de l'Épistémologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- NAGEL, E. (1981). *La estructura de la Ciencia*. Barcelona: Paidós.
- NAKAMOTO, S. (2008) Bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System. [online]. 2008 <http://Bitcoin.org/Bitcoin.pdf>
- NEGRI, A. (1991). *Marx Beyond Marx. Lessons on the Grundrisse*. Granby: Bergin & Garvey.
- NEWLYN, W. T. (1962). *Theory of Money*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- NEWMARK, C. (ed.) (2009). *Readings in Applied Microeconomics*. The Power of the Market. Nova York: Routledge.
- NOGARO, B. (1948). *La monnaie et les systèmes monétaires*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- NIETZSCHE, F. (2009). *Genealogia da Moral: Uma Polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ONKEN, W. (2000). "The political economy of Silvio Gesell: a century of activism". In: *American Journal of Economics and Sociology*. V. 59, N. 4, pp. 609-622.
- ORESME, N. et al. (1989) *Traité des Monnaies et Autres Écrits Monétaires du XIVe Siècle*. Lyon: La Manufacture.
- ORLÉAN, A. e LORDON, F. (2007) "Genèse de l'Etat et genèse de la monnaie: le modèle de la potentia multitudinis". In: *Revue du MAUSS permanente*, Abril de 2007.

- ORLÉAN, A. (1994). "Sur le rôle respectif de la confiance et de l'intérêt dans la constitution de l'ordre marchand". In: *La revue du MAUSS*, N. 4, V. 2, pp. 17-36.
- ORLÉAN, A. (2011). *L'Empire de la Valeur*. Paris: REF
- OSTROM, E. (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PAULANI, L. (1991). *Do Conceito de Dinheiro e do Dinheiro como Conceito*. Tese apresentada à Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em economia.
- PAULS, A. (2014). *História do Dinheiro*. São Paulo: Cosac Naify.
- PIATTI, G. (2016). "The life and the crystal. Paths into the virtual in Bergson, Simondon and Deleuze". In: *La Deleuziana*, N. 3, pp 51-58.
- PIKETTY, T. (2013). *Capital in the XXI Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- PINHEIRO NEVES, J. (2007). *O apelo do objecto técnico: a perspectiva sociológica de Deleuze e Simondon*. Porto: Campo das Letras.
- PINTO, N. P. A. (1997). "O capitalismo financeiro." In: *Crítica Marxista*. V. 5, pp. 9-26.
- PISA, M e JUDEN, M. (2017). "Blockchain and Economic Development: Hype vs. Reality". CGD Policy Paper. Washington, DC: Center for Global Development
- POGGI, G. (1993). *Money and the modern mind: Georg Simmel's Philosophy of money*. Berkeley: University of California Press.
- POLANYI, K. (1983). *La Grande Transformation*. Paris: Tel Gallimard.
- POLANYI, K. (2012). *A Subsistência do Homem e ensaios correlatos*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- PYYHTINEN, O. (2010). *Simmel and 'The Social'*. Londres: Palgrave Macmillan
- PUTNAM, R. D. (1993). "The prosperous community". In: *The American Prospect*, 4(13), 35-42.
- QUESNAY, F. (1983). "Quadro Econômico dos Fisiocratas". In: V.A. Petty, Hume, Quesnais. São Paulo: Abril Cultural.
- RABOUIN, D. (2010). *Vivre Ici. Spinoza, Éthique Locale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- RENGER, J. (1994). "On Economic Structures in Ancient Mesopotamia". In: *Orientalia*, N. 63, pp. 157-208.
- RESCHER, N. (1985). *The Heritage of Logical Positivism*. Lanham: University Press of America.
- RICARDO, D. (1983). *Princípios de Economia Política e Tributação*. São Paulo: Abril Cultural.
- RIST, C. (2000). *Histoire des théories relatives à la monnaie et au crédit de John Law à nos jours*. Dalloz.
- ROCHON, L.-P. e ROSSI, S. (2003). *Modern Theories Of Money: The Nature And Role Of Money In Capitalist Economies*. Aldershot: Edward Elgar.
- RORTY, R. (1992). *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of

Chicago Press.

ROSDOLSKY, R. (2001). *Gênese e Estrutura de O Capital de Karl Marx*. Rioo: Contraponto.

ROSSI, M. A. e TIerno, P. (2009). "A dimensão econômica da teoria política aristotélica". In: *Lua Nova*, N.77, pp.179-204.

ROTHKRUG, L. (2015). *Opposition to Louis XIV: The Political and Social Origins of French Enlightenment*. Princeton University Press.

ROTMAN, B. (1998). *Ad Infinitum...the Ghost in Turing's Machine: Taking God out of Mathematics and Putting the Body Back In. An Essay in Corporeal Semiotics*. Stanford: Stanford University Press.

RUIMY, M. (2003). « *La monnaie au cœur de la relation marchande* ». Cahiers français N. 315.

SAHLINS, M. (1972). *Stone Age Economics*. Londres: Routledge.

SAID, E. (1978). *Orientalism*. Nova York: Vintage.

SARTRE, J.-P. (1997). *O Ser e o Nada*. Petrópolis: Vozes.

SASSEN, S. (2016). *Expulsões: Brutalidade e Complexidade na Economia Global*. Rio: Paz e Terra.

SAUVAGNARGUES, A. (2009). *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris: PUF.

SCHABAS, M. et WENNERLIND, C. (2011) "Hume on Money, Commerce, and the Science of Economics". In: *Journal of Economic Perspectives*, V. 25, N. 3, pp. 217–230.

SCHMIDGEN, H. (2016). "Mode d'existence. Memoirs of a concept". In LATOUR, B. e LECLERQ, C. *Reset Modernity!*. Cambridge: MIT Press.

SCHWARTZ, G. (2000). *O Jogo do Capital*. Rio de Janeiro: Campus.

SCHWARTZ, G. (2006). "Princípios de iconomia". In: *e-Compós*, V. 2, N. 14.

SCHWARZ, A.J. (1987). *Money in Historical Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.

SCHUMPETER, J.A. (1970). *Das Wesen des Geldes*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

SCHUMPETER, J.A. (1987). *A History of Economic Analysis*. Londres: Routledge.

SCOTT, D. (2014). *Gilbert Simondon's Psychic and Collective Individuation*. Edinburgh U.P.

SCOTT-SMITH, G. e ROFE, J. (eds.) (2017). *Global Perspectives on the Bretton Woods Conference and the Post-War Order*. Londres: Palgrave Macmillan.

SEAFORD, R. (2004). *Money and the Early Greek Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

SÉDILLOT, R. (1989). *Histoire morale et immorale de la monnaie*. Paris: Bordas.

SERVET, J.-M. (2012). *Les Monnaies du Lien*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.

SEYFANG, G. (2000). "The euro, the pound and the shell in our pockets: rationales for complementary currencies in a global economy". *New Political Economy*, 5(2), 227-246.

SEYFANG, G. e LONGHURST, N. (2013). "Growing Green Money? Mapping grassroots currencies for sustainable development". In: *Ecological Economics*, N. 86, pp. 65–77.

SEYFANG, G. e SMITH, A. (2007). "Grassroots Innovations for Sustainable Development:

- towards a new research and policy agenda". In: *Environmental Politics*. V. 16, N. 4, pp. 584-603.
- SEYFANG, G. (2009). *The New Economics of Sustainable Consumption: Seeds of Change*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- SHULL, B. (2005). *The Fourth Branch: the Federal Reserve's Unlikely Rise to Power and Influence*. Westport: Praeger.
- SIMMEL, G. (1978). *The Philosophy of Money*. Londres: Routledge.
- SIMMEL, G. (2009). *Sociology: Inquiries Into the Construction of Social Forms*. Boston: Brill.
- SIMÕES LOPES NETO, J. (2002). *Contos Gauchescos e Lendas do Sul*. Porto Alegre: L&PM.
- SIMONDON, G. (1989). *Du Mode d'Existence des Objets Techniques*. Paris: Aubier. Originellement publié en 1958.
- SIMONDON, G. (2005) *L'Individuation à la Lumière des Notions de Forme et d'Information*. Grenoble: Millon.
- SIMONDON, G. (2005b). *L'Invention dans les Techniques: Cours et Conférences*. Paris: Seuil.
- SIMONDON, G. (2014). *Imagination et Invention*. Paris: Presses Universitaires de France.
- SIMONDON, G. 2014b. *Sur la Technique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- SIMONDON, G. (2016). *Sur la Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- SKIDELSKY, R. e Craig, N. (2016). *Who Runs the Economy: The Role of Power in Economics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- SMITH, A. (1988). *A Riqueza das Nações*. São Paulo: Abril Cultural.
- SMITHIN, J. (1994). *Controversies in Monetary Economics*. Cheltenham: Edward Elgar.
- SMITHIN, J. (org.) (2000). *What is Money?* Londres: Routledge.
- STEIL, B. (2013). *The Battle of Bretton Woods*. Princeton: Princeton University Press.
- STIEGLER, B. (1994). *La technique et le temps, 1: La Faute d'Épiméthée*. Paris: Galilée.
- STIEGLER, B. (1996). *La technique et le temps, 2: La Désorientation*. Paris: Galilée.
- STIEGLER, B. (2006). "Chute et élévation. L'apolitique de Simondon". In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 3/2006 (Tome 131), pp. 325-341.
- STIEGLER, B. (2006c) "De l'économie libidinale à l'écologie de l'esprit. Entretien avec Frédéric Neyrat". In: *Multitudes*, N. 24, p. 85-95.
- STIEGLER, B. (2009). *Pour Une Nouvelle Critique de l'Économie Politique*. Paris: Galilée.
- STIEGLER, B. (2010). *Ce Qui Fait Que La Vie Vaut La Peine d'Être Vécue*. Paris: Flammarion.
- STIEGLER, B. (2015). *L'Emploi est Mort, Vive le Travail!* Paris: Fayard.
- STREECK, W. (2014). *Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*. Londres: Verso.
- STREECK, W. (2016) *How Will Capitalism End? Essays on a Broken System*. Londres: Verso.
- STODDER, J. (2009). "Complementary credit networks and macroeconomic stability: Switzerland's Wirtschaftsring". In: *Journal of Economic Behavior & Organization*, V. 72, N. 1, pp. 79–95.

- STUART MILL, J. (2008). *Principles of Political Economy*. Oxford University Press.
- SWEDBERG, R. (1990). *Economics and Sociology: Redefining Their Boundaries. Conversations with Economists and Sociologists*. Princeton University Press.
- SWEDBERG, R. (2002). "The Economic Sociology of Capitalism: Weber and Schumpeter." *In: Journal of Classical Sociology*. N.2, V.3. pp. 227-55.
- TARDE, G. (1902). *Psychologie Économique*. Paris: Alcan.
- TAUSSIG, M. (1980). *The Devil and Commodity Fetichism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- TAVARES, M.C. e Fiori, J.L. (orgs.) (1997). *Poder e Dinheiro*. Petrópolis: Vozes.
- THÉRET, B. (dir.) (2007). *La Monnaie Dévoilée par ses Crises*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- THÉRET, B. (2008) "Os três estados da moeda. Abordagem interdisciplinar do fato monetário". *In: Campinas: Economia e Sociedade*. V. 17, n. 1 (32), abr. 2008.
- TOBIN, J. (1971). "Commercial Banks as Creators of 'Money'". *In: Essays in Economics*, vol.1, Macroeconomics. Chicago: Markham.
- TOBIN, J. (1961). "Money, Capital and Other Stores of Value". *In: American Economic Review*, 51.
- TOSCANO, A. (2004). "La Disparation. Politique et Sujet Chez Simondon". *In: Multitudes*, N. 18, Automne 2004, pp. 73-82.
- TOURNEUX, O. (2016). "Lectures contemporaines du principe présocratique d'*apeiron*: Simondon, Castoriadis". *In: Philonsorbonne*, N. 10.
- TUTIN, C. (ed.) (2014). *Les Grands Textes de la Pensée Monétaire*. Paris: Champs classiques.
- VALERI, V. (1994). "Review of Weiner, A. 1992. Inalienable possessions: the paradox of keeping while giving". *In: American Anthropologist*. V. 96, N. 2, pp. 446-448.
- VANDENBERGHE, F. "Simmel and Weber as ideal-typical founders of sociology". *In: Philosophy and Social Criticism*, vol 25 no 4, pp. 57–80.
- VAN DORMAEL, A. (1978). *Bretton Woods: Birth of a Monetary System*. Basingstoke: Mcmillan.
- VAROUFAKIS, Y. (2011). *The Global Minotaur*. Zed Books.
- VAYSSE, J.-M. (2006). *Technique, monde, individuation: Heidegger, Simondon, Deleuze*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- VEBLEN, T. (1994). *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*. Nova York: Dover.
- VEBLEN, T. (1921). *The Engineers and the Price System*. Nova York: Huebsch.
- VERONESE, M. (2009). "Subjetividade, Trabalho e Economia Solidária". *In: Revista Crítica de Ciências Sociais*, N. 84.
- VIANA, D. (2015). "A Técnica como Modo de Existência em Gilbert Simondon" *In: Revista Dois*

Pontos. Curitiba, São Carlos, V. 12, N. 1, pp. 83-98.

VIANA, D. (2016). "Two Technical Images: Blockchain and HFT". In: *Philosophy and Technology*. V. 31, N 1, pp. 77–102.

VIANA, D. (2017). "Moeda e troca na constituição moderna". In: *Economia e Sociedade*. V. 26, N. 2, pp. 483-510.

VIRNO, P. (2001). "Multitude et principe d'individuation". In: *Multitudes*, V. 7, N. 4, pp. 103-117.

VIRNO, P. (2004). Les anges et le general intellect.. *Multitudes*, V. 18, N. 4, pp. 33-45.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

WAIZBORT, L. (2000) *As Aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: 34.

WALRAS, L. (1982). *Elementos de Economia Política Pura*. São Paulo: Abril Cultural.

WEBER, M. (1991). *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora UnB.

WEIL, P. (1987). "Confidence and the Real Value of Money in an Overlapping Generations Economy". In: *The Quarterly Journal of Economics*. 102(1), pp. 1-22.

WEINER, A. (1992). *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press.

WHALEN, C. (2013). "The Priesthood of Central Bankers". In: *National Interest*. 125, pp. 59-68.

WIENER, N. (1988). *Cybernetics and Society: The Human Use of Human Beings*. Cambridge (Mass.): Da Capo Press.

WOLFF, K. (1950). *The Sociology of Georg Simmel*. Glencoe: Free Press.

WOOD, J. C. (1984). *Adam Smith: Critical Assessments*. Londres: Croom-Helm.

WOTLING, P. (2013). *Nietzsche e o Problema da Civilização*. São Paulo: Barcarola.

ZELIZER, V. (1997). *The Social Meaning of Money*. New Jersey: Princeton University Press.

ZELIZER, V. (2005). *The Purchase of Intimacy*. Princeton University Press.

ZIEGLER, R. (2011). *The Kula Ring of Bronislaw Malinowski: A Simulation Model of the Co-Evolution of an Economic and Ceremonial Exchange System*. Munique: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

ZOURABICHVILI (1997). "Qu'est-ce qu'un devenir pour Gilles Deleuze?" Conferência apresentada em Horlieu, Lyon, França, em 27 de março de 1997.

Anexo

Anexo 1